

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

*МАТЕРИАЛЫ
ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ*

Волгоград, 19—22 сентября 2000 года

В двух частях

Часть II

Волгоград 2000

ББК 87.3
Ч39

Редакционная коллегия сборника:
проф. Н.В. Омельченко (отв. редактор);
проф. А.Н. Бугреев; доц. П.И. Диденко;
проф. С.П. Лопушанская; проф. В.А. Мейдер;
доц. Г.В. Никифорова; проф. А.И. Пигалев;
проф. В.Я. Скорцов; доц. А.Л. Стризое; проф. А.А. Хачатрян;
В.В. Задорин (отв. секретарь)

Печатается по решению
редакционно-издательского совета университета

Ч39 **Человек** в современных философских концепциях:
Материалы Второй Международной научной конференции,
Волгоград, 19—22 сентября 2000 года: В 2 ч. Ч. 2. — Волгоград:
Издательство Волгоградского государственного университета,
2000. — 364 с.

ISBN 5-85534-344-8

Настоящий сборник включает тезисы докладов и выступлений участников Второй международной научной конференции «Человек в современных философских концепциях», проводимой Волгоградским государственным университетом 19—22 сентября 2000 года.

Задача сборника — обеспечить презентацию новых идей в исследовании проблемы человека, а также плодотворную работу участников конференции.

ISBN 5-85534-344-8



© Издательство Волгоградского
государственного университета, 2000

Содержание

Секция 6. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

<i>Лопушанская С.П. (Волгоград)</i> ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ РУССКОГО ФИЛОСОФА ИВАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ИЛЬИНА	10
<i>Тупикова Н.А. (Волгоград)</i> ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ ИН-ПЕРСОНАЛЬНОСТИ РУССКОГО ГЛАГОЛА	16
<i>Шамне Н.Л. (Волгоград)</i> КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА И ЕЕ КУЛЬТУРНО-СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ В РУССКОМ И НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКАХ	21
<i>Горбань О.А. (Волгоград)</i> КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ, ИХ ВЫРАЖЕНИЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ГЛАГОЛЬНОЙ ЛЕКСИКЕ	26
<i>Косова М.В. (Волгоград)</i> ЯЗЫКОВЫЕ И КОГНИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ НОМИНАЦИИ	31
<i>Кушнерук С.П. (Волгоград)</i> ЭСТЕТИКА ДОКУМЕНТА	35
<i>Омельченко С.Р. (Волгоград)</i> ТЕКСТОВАЯ ИДЕОГРАФИЯ КАК МЕТОД АНТРОПОЛИНГВИСТИКИ	40
<i>Гадышева О.В. (Волгоград)</i> ХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА В ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФСКИХ ДРАМ	44
<i>Ильин Д.Ю. (Волгоград)</i> ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ИМЕНИ СОБСТВЕННОГО	48
<i>Милованова М.В. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ В ИНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ	53

<i>Терентьева Е.В. (Волгоград)</i> ВРЕМЯ, ЕГО ВОСПРИЯТИЕ И ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОРИИ РУССКОГО ЯЗЫКА	57
<i>Акимова Т.П. (Волгоград)</i> РОЛЬ ГЛАГОЛОВ МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕАЛИЗАЦИИ ЭЛЕМЕНТОВ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА В ТЕКСТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОЗЫ Е.А. КУЛЬКИНА)	61
<i>Ковалев Н.С., Торбенко Э.В. (Волгоград)</i> ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КАК МОДЕЛЬ СМЫСЛОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА Т. МАННА «ДОКТОР ФАУСТУС»)	63
<i>Ковалевский Р.Л. (Волгоград)</i> КОМПЕНСАЦИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПОТЕНЦИЙ ЕСТЕСТВЕННЫХ ЯЗЫКОВ В ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	67
<i>Митягина В.А. (Волгоград)</i> АКТУАЛЬНОСТЬ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЕРЕВОДА	69
<i>Хайрова С.Р. (Волгоград)</i> ЧЕЛОВЕК В ЯЗЫКОВОМ СООБЩЕСТВЕ	72

Секция 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

<i>Бондаренко И.А. (Омск)</i> ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ	77
<i>Токарева С.Б. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМА УДЕРЖАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ	81
<i>Петров В.И. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМА ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ СОСТОЯНИЙ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ. ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	85

<i>Серенко Е.Б. (Волгоград)</i> МЕЖДУ НОРМОЙ И БЕЗУМИЕМ: ДИНАМИКА ТИПОВ «НОРМАЛЬНОСТИ» КАК «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРУГ» ИЗЪЯТИЯ ЦЕННОСТЕЙ	90
<i>Баженов М.В. (Ижевск)</i> ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТЫДА И ДРУГИХ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ФОРМ СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ	94
<i>Никифорова Г.Ф. (Волгоград)</i> ПОНЯТИЕ СТРАХА В ФИЛОСОФИИ С. КЪРКЕГОРА	98
<i>Борисенко Р.Н., Меньшикова С.И. (Тверь)</i> ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ	102
<i>Красиков В.И. (Кемерово)</i> ЛЮБОВЬ И СЕБЯЛЮБИЕ	106
<i>Власова Т.А. (Ижевск)</i> АСКЕТ КАК ВИРТУОЗ СОЦИАЛЬНОЙ АЛЬТЕРНАЦИИ	115
<i>Емельянов А.В. (Ижевск)</i> ВИТАЛЬНОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОСТЬ В УДОВОЛЬСТВИИ	120
<i>Димитрова С.В. (Камышин)</i> ЧЕЛОВЕК – СУБЪЕКТ СВОБОДНОГО ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ ..	122
<i>Круткин В.Л. (Ижевск)</i> К ОНТОЛОГИИ ЖЕСТА	125
<i>Долгов А.Н. (Волгоград)</i> ТВОРЧЕСТВО СМЫСЛА И АБСУРДА: МОДЕРН, ПОСТМОДЕРН КАК СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА	130
<i>Якимович Е.Б. (Ижевск)</i> «ЧЕЛОВЕК СОЗЕРЦАЮЩИЙ» В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАЧЕНИЙ	134
<i>Кленина Е.А. (Волгоград)</i> «ЧЕЛОВЕК УМИРАЮЩИЙ» В ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ	137
<i>Наместникова Л.В. (Волгоград)</i> «БЫТИЕ В ОСОБЕННОМ»: ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА	142

<i>Солодкова С.С. (Волгоград)</i> МОТИВЫ СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В ЛИРИКЕ А.К. ТОЛСТОГО	146
<i>Федорова Т.Д. (Саратов)</i> ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ «НОВОГО ПРИСУТСТВИЯ»	150
Секция 8. НОВЫЕ ПОДХОДЫ И ИДЕИ В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА	
<i>Козюк М.Н. (Волгоград)</i> ВОЗМОЖНОСТЬ ЮРИДИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	155
<i>Михайлова Н.В. (Саратов)</i> ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СИСТЕМА КОНЦЕПТОВ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ	160
<i>Минасян Л.А. (Ростов-на-Дону)</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКЕ	164
<i>Карпов Е.В. (Улан-Удэ)</i> ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА	173
<i>Бузский М.П. (Волгоград)</i> ИНФОРМАЦИЯ В ПРОЕКТЕ СИНТЕЗА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ И ДИАЛЕКТИКО- МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕСТВА	178
<i>Мунин П.И. (Москва)</i> О ГЛОБАЛИЗАЦИИ ПОИСКОВ СМЫСЛА ЖИЗНИ В ИНФОРМАЦИИ, ЛЬЮЩЕЙСЯ С НЕБЕС	182
<i>Кардинская С.В. (Ижевск)</i> ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО САМОПОЗНАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ: ФИЛОСОФСКО- СТРУКТУРНЫЙ АСПЕКТ	187
<i>Мейдер В.А. (Волжский)</i> ЧЕЛОВЕК В СВЕТЕ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ	192
<i>Александрова Р.И., Сычев А.А. (Саранск)</i> РУССКАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА	196

<i>Панкратова С.И. (Волгоград)</i> НОВЫЕ ПОДХОДЫ И ИДЕИ В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА: О РЕАБИЛИТАЦИИ ПОЛОВОГО НАЧАЛА В ЧЕЛОВЕКЕ	206
<i>Рыбин В.А. (Челябинск)</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС: ПОДХОД К КОЛИЧЕСТВЕННЫМ ХАРАКТЕРИСТИКАМ (ВОЗМОЖНА ЛИ ФОРМУЛА ЛЮБВИ?)	209
<i>Чикалова Т.А. (Иваново)</i> ТЕОСОФИЯ «ЖРИЦЫ ИЗИДЫ»	213

Симпозиум УЧЕНИЕ ЭРИХА ФРОММА

<i>Тельнова Н.А. (Волгоград)</i> УЧЕНИЕ Э. ФРОММА О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА	219
<i>Ковалева Н.А. (Астрахань)</i> ЧЕЛОВЕК В ПОНИМАНИИ Э. ФРОММА	222
<i>Степанова И.Н. (Курган)</i> Э. ФРОММ И К. МАРКС О СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА	226
<i>Шадрин Л.Н. (Волгоград)</i> О ПРИНЦИПАХ ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ	231
<i>Белянский С.В. (Волгоград)</i> ПОРЯДОК И МНОГООБРАЗИЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЫТИИ	234
<i>Тихонов Г.М. (Ижевск)</i> ФЕНОМЕН ОДИНОЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ ЭРИХА ФРОММА	238
<i>Першин Ю.Ю. (Волгоград)</i> ДЕСТРУКТИВНОСТЬ В ТЕОРИИ Э. ФРОММА	242
<i>Перегудов К.В. (Волгоград)</i> ФИЛОСОФИЯ ВЛАСТИ Э. ФРОММА	245
<i>Федосеева Т.В. (Волгоград)</i> ДУХОВНЫЙ ОПЫТ В СТРУКТУРЕ ВНУТРЕННЕЙ РЕАЛЬНОСТИ	249
<i>Амерханов Р.Л. (Волгоград)</i> ЭРИХ ФРОММ КАК «FROMMER ATHEIST»	254

<i>Безотосова-Курбатова И.Г. (Волгоград)</i> ПРАКТИЧЕСКИЙ ИНТЕЛЛЕКТ ИЛИ РЕФЛЕКСИЯ? (БЕГСТВО ОТ РАЗУМА)	258
<i>Дьяченко А.А. (Волгоград)</i> ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ АНИМА В МУЖСКОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ	262
<i>Дринова Е.М. (Волгоград)</i> ПСИХОАНАЛИЗ: ТАНЕЦ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ДИХОТОМИЙ	266
<i>Диденко П.И. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ КАТЕГОРИИ БЫТИЯ У Э. ФРОММА	270

**Симпозиум ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА
И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

<i>Игнатъев В.А. (Рязань)</i> ОРИЕНТИРЫ ПОИСКА СМЫСЛА И ЦЕЛИ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА	275
<i>Корнейчук Э.А. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМЫ МЕНТАЛИТЕТА ПЕРВЫХ ХРИСТИАН В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ	283
<i>Саввин А.В. (Астрахань)</i> ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОЙ РЕГЛАМЕНТАЦИИ ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ К ЕРЕТИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЯМ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ	287
<i>Иващенко М.Г, Гончарова С.Ю. (Волгоград)</i> О НЕКОТОРЫХ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ПРОЧТЕНИЯ ТЕКСТОВ БИБЛИИ	291
<i>Грыжанкова М.Ю. (Саранск)</i> ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РАННЕЙ ВИЗАНТИИ	296
<i>Иванов С.М. (Волгоград)</i> ПРОБЛЕМЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ — ДИАЛОГ ИЛИ МОНОЛОГ	303
<i>Ханова О.В. (Саратов)</i> ЧЕЛОВЕК КАК ОСОБОЕ ТВОРЕНИЕ БОГА	306
<i>Смолина А.Н. (Волгоград)</i> К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ИДЕИ «СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»	309

<i>Евдокимцев Д.В. (Волгоград)</i> О ПОПЫТКЕ ДЕМИСТИФИКАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СПАСЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОЙ «ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА»	313
<i>Дорохин А.В. (Волгоград)</i> КОНЦЕПЦИИ СОБОРНОСТИ И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА	317
<i>Здор А.В. (Владивосток)</i> ЧЕЛОВЕК ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНИЗМА В ЗЕРКАЛЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	320
<i>Довгаленко Н.В. (Саратов)</i> ПРОРОЧЕСТВО И ПРОРОК В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	326
<i>Павлова Е.В. (Благовещенск)</i> АНТРОПОЛОГИЯ А.С. ХОМЯКОВА	330
<i>Соколова А.А. (Астрахань)</i> ЦЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЛОЖНЫЙ ГУМАНИЗМ	337
<i>Панова Е.П. (Волгоград)</i> ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ Е. ПУГАЧЕВА В РОМАНЕ А.С. ПУШКИНА «КАПИТАНСКАЯ ДОЧКА»	340
<i>Кожяева С.Б. (Волгоград)</i> НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО МИРООЩУЩЕНИЯ И ИХ ВОПЛОЩЕНИЕ В МУЗЫКЕ (НА ПРИМЕРЕ ЛИТУРГИИ П.И. ЧАЙКОВСКОГО)	345
<i>Бикбаева Н.К. (Волгоград)</i> ОПЕРА Н.А. РИМСКОГО-КОРСАКОВА «СКАЗАНИЕ О НЕВИДИМОМ ГРАДЕ КИТЕЖЕ И ДЕВЕ ФЕВРОНИИ» В АСПЕКТЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ НАЧАЛА XX ВЕКА	349
<i>Яворский Д.Р. (Волгоград)</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА	353
<i>Разаков В.Х. (Волгоград)</i> АВТОРСКОЕ КИНО И ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА	356
<i>Жихарева Т.А. (Волгоград)</i> «ГЕНИЙ ХРИСТИАНСТВА»	359

Секция 6. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

*С.П. Лопушанская
(Волгоград)*

ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ РУССКОГО ФИЛОСОФА ИВАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ИЛЬИНА

1. В свете антропологической лингвистики объединяющим фактором гуманитарных наук, ориентированных на междисциплинарное обсуждение актуальных проблем, является человек. В предыдущих наших работах речь шла о том, что при изучении развития той или иной системы научного знания в качестве ключевого понятия целесообразно использовать словосочетание *смена научной доминанты*, имея в виду приобретение в настоящее время одним или несколькими компонентами предшествующих научных систем доминирующей значимости. В этом контексте была сформулирована такая научная доминанта, как *«язык мыслящей личности»*¹. Разумеется, представление о триединстве понятий *человек — мысль — язык* своими корнями уходит в историю логики и философии. Достаточно обратиться к трудам английского философа-просветителя XVII века Джона Локка, чтобы обнаружить весьма ценные высказывания по данному вопросу. Так, в своем главном сочинении «Опыт о человеческом разуме» (1690 г.; русский перевод 1898 г.) ученый писал о деятельности «...разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним названиями»².

Следует отметить, что интерес к названным проблемам по-разному представлен в современной философии и лингвистике России. Например, в оригинальном исследовании Н.В. Омельченко философско-антропологические размышления и выводы отнесены автором к новому научному направлению,

так как «в советской философии была проблема человека, но не было философской антропологии»³.

Что же касается лингвистики, то, различая два способа описания языка (антропоцентричный и системцентричный), ученые считают, что «антропоцентричный подход исторически первичен и представлен в различных национальных лингвистических традициях, ...а в последнее время расширил свои позиции, особенно в семантических исследованиях»⁴. Именно это направление приблизило лингвистику к философии и психологии, опираясь на интуицию носителей языка, в памяти которых прежде всего существуют слова и ассоциативные связи между ними⁵. Однако, когда речь идет о двух подходах, чаще всего имеется в виду фундаментальный принцип дополнительности, ибо антропоцентричный и системцентричный способы описания языка «не отрицают, а дополняют друг друга»⁶.

Для исследований по филологии существенно важной составляющей является философия человека, которая помогает выйти за рамки рассматриваемых фактов и попытаться установить некоторую общую закономерность развития и функционирования языковых единиц с учетом особенностей мышления и восприятия отдельной личности, условно принятой как эталон определенной хронологической, этнической и культурной отнесенности⁷.

Многоуровневая, иерархически организованная система языковых представлений, сложившаяся в психике носителя языка, может рассматриваться в качестве языкового сознания индивида. Если исходить из того, что смысловой доминантой языкового сознания является воспроизводимое в процессе коммуникации восприятие человеком окружающего мира, отношение мыслящего субъекта к продуктам материальной и духовной жизни общества, представление субъекта речи (действия, состояния) о своем месте во Вселенной, о самом себе, — то появляется возможность установить особенности отбора и использования в речевой деятельности (в тексте) детерминированных элементов, выработанных в течение многих веков носителями данного языка. При этом мы руководствуемся утверждением Л.С. Выготского о том, что «смысл слова никогда не является полным. В конечном счете он упирается в понимание мира и во внутреннее строение личности в целом»⁸.

Отбор определенной лексики, словообразовательных моделей и грамматических форм, использование коммуникативно обусловленной сочетаемости словоформ или в целом понятийной системы, зафиксированной этими и другими средствами языка в авторском тексте, — все это может составить представление о восприятии мира человеком. Для обозначения такого обобщенного представления о субъекте, осмыслившем современный ему мир и опосредованно отразившем его в своей речи, в лингвистике используется термин «языковая личность»⁹.

2. Как известно, до недавнего времени мы располагали весьма скудными сведениями о русских религиозных философах первой половины XX века. Среди них особое место занимает Иван Александрович Ильин, причастность которого к какой-либо контрреволюционной организации так и не была доказана, хотя он 6 раз подвергался аресту и решениями Ревтрибунала был неоднократно амнистирован. Выход в свет собрания сочинений ученого¹⁰, особенно его писем, мемуаров и документов¹¹, позволяет российским читателям ознакомиться с идеями этого яркого мыслителя, для которого смысл жизни заключался в поиске путей духовного обновления России. Профессора И.А. Ильина, который читал курсы лекций по философии, логике и истории политических учений в четырех высших учебных заведениях Москвы, в 1922 году выслали за границу. Двенадцать лет он жил и преподавал в Берлине; в 1934 году был уволен нацистами с запретом преподавания и публикаций; с 1938 года переехал в Швейцарию, где в 1954 году скончался, не завершив целый ряд работ, которые вышли в свет посмертно¹².

Фундаментальный труд И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» в мае 1918 года был представлен в совет Московского университета в качестве магистерской диссертации. Работа исследователя «в профессиональном и научном смысле была столь безукоризненна, что факультет единогласно присудил ему сразу две степени: магистра и доктора государственных наук»¹³. Концептуальную значимость данного труда в области истории философии трудно переоценить, и, несомненно, появятся специальные описания, не скованные идеологическими подходами.

3. В центре внимания предлагаемого доклада находится анализ лексикализованной вербализации содержания базового по-

нятия *духовность* с целью описания языковой личности И.А. Ильина. Материалами для изучения послужили работы ученого, в заглавии которых обозначено названное понятие (лексема *дух* и ее производные — *духовный*, *духовность*). Мы намеренно отказались от термина *концепт*, ибо до сих пор в русистике отсутствует его однозначное определение¹⁴ и, кроме того, концепты (с позиций когнитивной лингвистики) могут быть реализованы как вербально, так и образно¹⁵, что не вполне соответствует нашим задачам изучения языковых единиц научного авторского текста. Что же касается функциональной значимости концептов, то обобщенные смыслы, организующие концептуальное пространство рассматриваемых философских произведений И.А. Ильина, достаточно информативно выражают названные выше базовые языковые единицы, являющиеся смысловыми доминантами в тексте.

В докладе излагаются результаты лингвистического анализа двух работ И.А. Ильина «Путь духовного обновления» (т. 1, с. 39—282) и «Духовный смысл войны» (т. 9—10, с. 7—38), в которых отражено не только языковое мастерство автора, но и своеобразие целостного осмысления противоречивой действительности с позиций гармонической личности.

Многозначное содержание слова *духовный*, характеризующее разнообразные сферы жизни и деятельности русского ученого первой половины двадцатого столетия, проявляются в сочетаемостях, в большинстве случаев не зафиксированных известными нам толковыми словарями. Например: *живая духовная потребность, сила духовного подъема, нравственное и духовное разведение, духовные уроки, духовная оправданность, духовное устремление, духовное достояние, духовная высота, выражение духовного полета, духовное явление, духовное самоуглубление и очищение, духовное бедствие, духовная активность, духовная независимость, духовная самостоятельность, духовная глубина России.*

Для толкования этих и многих других сочетаний слов, в которых мастерски расширена смысловая структура базовой лексемы *духовный*, большую ценность представляют развернутые определения, мотивации, объяснения автора, позволяющие читателю воссоздать облик умного, эрудированного, ис-

кренного в своих убеждениях, благородного в помыслах и бескомпромиссного в своих принципах русского интеллигента.

Именно такова «языковая личность» доктора наук, профессора Ивана Александровича Ильина, который на допросе в Особом отделе ВЧК дал следующие показания относительно своего выступления перед профессорами Московского университета с рефератом на тему «Религиозные основы правосознания»: «...я прочел реферат... в котором пытался установить религиозную (не конфессиональную) природу нормального правосознания, ведущего человека по внепартийному и сверхклассовому пути, к воспитанию в себе чувства собственного достоинства, внутренней самодисциплины, взаимного уважения и доверия. Я руководился при этом убеждениями беспартийного идеолога, не ожидающего ничего хорошего от гражданской войны, классовой озлобленности, политики насилия и мести. К сему ничего более добавить не имею»¹⁶.

Результаты нашего описания личности И.А. Ильина на основе анализа языка его философских трудов полностью совпадают с интереснейшими материалами его переписки с П.Б. Струве, Н.А. Бердяевым, С.Д. Боткиным, С.В. Рахманиновым и др.¹⁷. Однако анализ этих писем может составить предмет специального доклада.

Примечания

1. См.: Лопушанская С.П. Семантическая модуляция как речемыслительный процесс // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Филология. 1996. Вып. 1. Волгоград, 1996. С. 6.

2. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1960. С. 414.

3. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 4.

4. Алпатов В.М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. М., 1993. № 3. С. 15.

5. См.: Там же. С. 24.

6. Там же. С. 25.

7. Лопушанская С.П. Конкретно-пространственное и абстрактно-пространственное восприятие мира человеком как философская основа объяснения эволюции языка // Человек в современ-

ных философских концепциях: *Материалы Международной научной конференции. Волгоград, 1998. С. 337—346; Она же. Очерки по истории глагольного формообразования в русском языке. Казань, 1967. С. 91 и след., 71—104; Она же. Эволюция простых глагольных форм прошедшего времени в древнерусском книжном языке: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1975; Она же. К становлению аналитических форм времени в истории русского глагола // *Ceskoslovenská rusistika. Praha, 1981. XXVI. 5. S. 213—218; Она же. Развитие и функционирование древнерусского глагола. Волгоград, 1990.**

8. Выготский Л.С. *Мышление и речь // Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 347.*

9. Караулов Ю.Н. *Русский язык и языковая личность. М., 1987.*

10. См.: Ильин И.А. *Собрание сочинений: В 10 т. М., 1996—1999.*

11. Ильин И.А. *Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903—1938). М., 1999; Его же. Письма. Мемуары (1939—1954). М., 1999.*

12. См.: *Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.203; История философии в СССР. Т. 4. М., 1971.*

13. Лисица Ю. *Иван Александрович Ильин: Историко-биографический очерк // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 19.*

14. См., напр.: Кубрякова Е.С., Демьянков В.З. и др. *Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996 (© 1997). С. 90—93.*

15. *Там же. С. 91.*

16. Ильин И.А. *Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903—1938). М., 1999. С. 428. (Протокол 57 от 1920. II. 26).*

17. *Там же. С. 115—370.*

*Н.А. Туникова
(Волгоград)*

ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ ИН-ПЕРСОНАЛЬНОСТИ РУССКОГО ГЛАГОЛА

Как известно, в русской и западноевропейской лингвистике трактовка языковых явлений испытывала большое воздей-

стве философской мысли. Логическая, а также коммуникативно-психологическая интерпретация содержания предложения и его компонентов обусловили необходимость обсуждения вопросов соотношения структуры суждений и их языковых реализаций. Это отразилось, в частности, на толковании универсальных категорий, служащих для выражения субъекта и предиката. Признание некоторыми учеными принципиальной двучленности суждения и предложения распространялось также на безличные структуры и противопоставлялось точке зрения о существовании наряду с двучленными одночленными суждений, оформляемых специальными языковыми средствами.

Описание системы личных и безличных глаголов в их противопоставленности в трудах русских и зарубежных языковедов XIX — начала XX века дополнялось привлечением обширного фактического материала. Концептуальные теоретические положения при этом также обнаруживали существенные различия. Так, Ф.И. Буслаев называет лицо среди «принадлежностей глагола», на которые надо обращать внимание при рассуждении о синтаксическом употреблении этой части речи, прежде всего глаголов безличных. В комментариях ученого к многочисленным примерам из памятников церковнославянского, древнерусского языков, диалектов и просторечия содержатся интересные замечания о семантике глагольных словоформ и различиях их употребления; например, Ф.И. Буслаев указывает на одну из особенностей русского языка, состоящую в замене личного оборота безличным. К безличной форме, по его мнению, обращаются даже тогда, когда нельзя миновать лица действующего, которое потому и обозначается различными косвенными падежами, заменившими первоначальный именительный падеж подлежащего. В представлениях этого ученого для нас важна попытка охарактеризовать специфические средства выражения действия при отвлеченном, неведомом, неясном субъекте данного действия¹.

Принципиально важные положения об исключительной предикативности глагола, высказанные А.А. Потебней и Д.Н. Овсяннико-Куликовским, предполагали рассмотрение грамматического лица и грамматической безличности в их единстве. Сопоставляя свойства имени и глагола, А.А. Потебня писал о непременном «отношении к лицу», заключенном в глаголе. Признак

же в глаголе, считает А.А. Потебня, ссылаясь на В. фон Гумбольдта, представляется «энергетическим обнаружением силы, непосредственно вытекающим из действующего лица». В этой связи выражения типа *люблю* и *j'aime* как бессубъектные следует отличать от предложений типа *Светает*, которые, по мнению ученого, «неловко называть» безличными, равно как и бессубъектными, по двум причинам: глагол здесь имеет лицо, а термин *бессубъектные* не подчеркивает характерного признака высказываний *Светает* и *Люблю*; первое, в отличие от второго, содержит указание на неопределенный субъект: *светает* что? — неизвестно что, нечто².

В рассуждениях Д.Н. Овсянико-Куликовского отмечается, что глагол, обозначая признак, производимый предметом, или состояние предмета, «в то же время указывает на этот предмет», может репрезентировать лицо говорящее, адресат, слушающее лицо, того, о ком идет речь, а также неопределенное лицо в так называемом неопределенно-личном предложении и лицо “мнимое”, по смыслу ни третьего, ни второго, ни первого лица не обозначающее». Последнее, считает Д.Н. Овсянико-Куликовский, представляет собой грамматическую функцию, которую находим в безличных предложениях типа *Светает*; *Морозит*³.

Сложность языкового феномена категории лица требовала подходов, учитывающих как формальные способы выражения лица глагола, так и особенности коммуникации, ее логико-психологические основы. Представления о природе категории лица получили своеобразное развитие в работе А.М. Пешковского, который считал три лица тремя основными точками языкового сознания и определял лицо в качестве необходимой категории языковой и не только языковой мысли, присущей ей по самой ее сущности. Морфологически безличность выражается только одной формой в настоящем времени — 3-м л. ед. ч., в прошедшем времени — ср. родом ед. ч. Но важно, что эти формы при безличном употреблении глагола сознаются «крайне смутно»: это как бы не настоящее 3-е лицо ед. ч. и не настоящий средний род ед. числа. Все остальные глаголы, по сравнению с подобными, получают у А.М. Пешковского название личных. Сопоставляя различия личных и безличных глаголов, А.М. Пешковский указывает на то, что полной безличности в

глаголе-сказуемом быть не может. Лицо здесь мыслится, хотя и с минимальной ясностью: «Ведь без лица говорящего не может быть и речи, лицо говорящее необходимо предполагает лицо слушающее, а оба эти лица необходимо предполагают внешний мир, их объемлющий, являющийся для них 3-м лицом»⁴.

Стремление разграничить личное и безличное в глаголе, субъектное и бессубъектное в предложении, охарактеризовать «не отсутствие грамматического лица, а известные его свойства» (А.А. Потебня) определили целый комплекс проблем, нуждающихся в однозначном решении и касающихся структурно-семантических различий категории лица и категории безличности.

Независимо от решения вопроса о соотношении понятий *личность* — *безличность*, в лингвистической литературе наиболее важным для нас является существование разнообразных переходных форм от личного употребления языковых единиц к безличному. В.В. Виноградов считает их результатом колебания, смещения и взаимодействия двух семантических типов: глагольных форм с устранимым лицом или отвергаемым производителем действия и глаголов безличных в собственном смысле⁵.

Особое значение, как представляется, в этом случае приобретает степень устранения лица в результате изображения действия с неизвестным (или неопределенным) субъектом. Сопоставление функциональных свойств языковых единиц, способных выражать отношение между действием и субъектом, не имеющим статуса подлежащего, позволило говорить о формировании в русском языке функционально-семантической категории *ин-персональности*. Конституентами полевой структуры данной категории определены инфинитив и безличные глаголы⁶.

Вопрос о специфике выражения субъекта действия, обозначенного инфинитивом, не получил однозначного и исчерпывающего освещения в лингвистической литературе, хотя особенности связи действия и его деятеля при употреблении этой формы в различных сочетаниях и в независимом положении отмечаются многими учеными. Предлагаая свой подход к решению поставленной проблемы, мы исходим из способности инфинитива как глагольной словоформы выражать в высказывании действие (состояние), соотнесенное с его производителем (носителем признака), и рассматриваем названную языковую

единицу в качестве ядерного средства выражения ин-персональности русского глагола.

При характеристике смысловой стороны инфинитива как «глагольного номинатива» старшие языковеды отмечали отвлеченность действия и отсутствие связи с конкретным производителем. Семантику данной формы определяли через заключенное в корне глагола понятие как таковое, выражение отношения к неопределенному лицу, к лицу, хотя бы и неизвестному вне контекста; свойства инфинитива позволили ученым высказать предположение о создавшейся в языке специальной категории для указания на деятельность без всякого отношения к деятелю.

А.А. Потемня писал, что инфинитив, не заключая в себе субъекта, требует его. А.М. Пешковский формулировал отличия этой формы от других глагольных форм следующим образом: инфинитив совершенно безличен или, лучше сказать, «внеличен». Важные положения высказывал А.А. Шахматов, называвший инфинитив независимой единицей мысли и видевший в его семантике «сочетание субъекта мысли, каковым является глагольный признак, с предикатом, каковым является представление о бытии, существовании, наличности». Производитель признака, обозначенного инфинитивом, указывал А.А. Шахматов, «может быть только зависимым и дополнительным представлением; словесным его выражением по указанной причине является дательн. падеж»⁷.

Понятие ин-персональности позволяет рассмотреть специфику представления субъекта при десемантизации личного значения глагола в безличных формах. Семантико-грамматические особенности этих форм глагола не позволяют им реализовать прямое грамматическое отношение к производителю действия. Главным предметом речи в предложениях с безличным предикатом является само действие, отнесенное в зависимости от лексического значения глагола к различным тематическим областям. В отличие от инфинитива, всегда «открывающего вакансию» для семантического субъекта, безличные глаголы реализуют этот признак непоследовательно. Часть из них входит в группу так называемых *нульвалентных* глаголов, обозначающих нечленную ситуацию, другие имеют актанты, первый из которых не получает статуса подлежащего. Эта особенность дает воз-

возможность включать безличные глаголы в периферийную сферу функционально-семантической категории ин-персональности. Неспособность иметь при себе семантический субъект либо различная степень конкретизации обозначаемого явления в референциальном, количественном, пространственно-временном отношении в безличных высказываниях могут служить основанием для градации разной *степени участия субъекта в описываемых событиях* (термин С.П. Лопушанской)⁸.

В соответствии с излагаемой концепцией в докладе показаны способы выражения категории ин-персональности в русле философского понимания диалектики отношений между языком, мышлением и действительностью.

Примечания

1. Булаев Ф.И. *Историческая грамматика русского языка*. М., 1959. С. 343, 384—386.

2. Потебня А.А. *Из записок по русской грамматике*. Т. I—II. М., 1958. С. 91.

3. Овсянко-Куликовский Д.Н. *Синтаксис русского языка*. СПб., 1912. С. 101, 210.

4. Пешковский А.М. *Русский синтаксис в научном освещении*. М., 1956. С. 342—343.

5. Виноградов В.В. *Русский язык: (Грамматическое учение о слове)*. М., 1986. С. 381.

6. См.: Тупикова Н.А. *Формирование категории ин-персональности русского глагола*. Волгоград, 1998.

7. См.: Потебня А.А. *Указ. соч.* С. 341—342; Пешковский А.М. *Указ. соч.* С. 343; Шахматов А.А. *Синтаксис русского языка*. Л., 1941. С. 105.

8. См.: Лопушанская С.П. *Отражение древних конкретно-пространственных представлений в «Слове о полку Игореве» // Развитие частей речи в истории русского языка: Межвуз. сб. науч. тр.* Рига, 1988, С. 76; *Ее же. Развитие и функционирование древнерусского глагола*. Волгоград, 1990. С. 95.

*Н.Л. Шамне
(Волгоград)*

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА И ЕЕ КУЛЬТУРНО- СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ В РУССКОМ И НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКАХ

Проблема изучения языковой картины мира имеет давнюю историю. В настоящее время можно выделить различные направления в рамках этой общей темы, однако во всех исследованиях по этой проблематике подчеркивается национальное своеобразие картины мира.

Люди, говорящие на разных языках и принадлежащие к разным культурам, по-разному видят и оценивают действительность, одни и те же концепты интерпретируются по-разному. В качестве объектов такого сопоставления различных образов мира должны выступать прежде всего универсальные категории человеческого сознания и культуры. К таким универсальным категориям и формам восприятия действительности относятся прежде всего время и пространство. Универсальность этих концептуальных категорий заключается в том, что они, несмотря на изменчивость своего содержания, присущи человеку на всех этапах его исторического развития. Из этих категорий и строится в каждой культуре своя особая модель мира.

Пространство окружает нас, мы всегда часть его, и естественен вопрос, как мы познаем пространство, как оно становится познаваемым и как мы им можем пользоваться. Нас интересует прежде всего концепт пространства в том виде, в каком он складывался постепенно у носителей разных культур, в частности у носителей русской и у носителей немецкой культур. Как отмечает С.П. Лопушанская, «для исследования по филологии несомненную ценность представляет философия человека, которая, совмещая и обобщая данные лингвистики и/или литературоведения, помогает выйти за рамки рассматриваемых фактов и попытаться определить некоторую общую закономерность их развития и функционирования с учетом особенностей мышления и восприятия отдельной личности, условно приня-

той в качестве эталона определенной хронологической, этнической и культурной отнесенности»¹.

Учитывая различные взгляды, а также представления, сложившиеся в философии и антропологии, мы исходим из того, что в каждой культуре присутствуют те или иные доминанты, которые и закрепляются в языке. Для каждого народа существует иерархически организованный набор ценностей, которые повторяются в других культурах, но в другой конфигурации: «Свойственный языку способ концептуализации действительности (взгляд на мир) отчасти универсален, отчасти национально специфичен, так что носители разных языков могут видеть мир немного по-разному, через призму своих языков»².

Рассматривая категорию пространства в лингвокультурологическом аспекте, следует особо отметить, что центральное место в концепте «пространство», особенно для его организующей функции в лексике, безусловно, занимает понятие «движение». Как отмечает А. Гоштоный, «движение образует пространство, ...пространство ни в коем случае не существует само по себе, оно не дано заранее, оно возникает только вместе с жизнью»³.

Необходимо учитывать, что осмысление пространства и перемещения (движения) в нем происходило в каждой культуре по-разному, исходя из определенной иерархии ценностей, что нашло отражение в языке. Как считает П.А. Флоренский, «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»⁴. В частности, в русском и немецком языках реализация идеи перемещения в пространстве обусловлена прежде всего национально-культурной спецификой и представлена по-разному.

Рассматривая языковые явления в лингвокультурологическом аспекте, необходимо также учитывать аспект диахронии. Такой подход и принципы анализа позволяют выявить различные доминанты в осмыслении и интерпретации человеком окружающего мира, в восприятии пространства в русской и немецкой культурах, что находит свое отражение в русском и немецком языках.

Для того чтобы обнаружить различия в обозначении действительности, важно дать ответ на вопрос, в каком случае и каким образом при продуцировании речи (текста) проявляется

специфическое языковое знание говорящего, в частности, то знание, которое выходит за рамки знания данной конкретной системы языка в понимании Соссюра⁵.

Тексты продуцируются для решения определенных коммуникативных задач. При этом говорящий должен решить некоторые частные задачи, например, выбрать из всего многообразия смыслов лишь релевантные для него элементы; эта «селекция» регулируется как определенными культурно-специфическими условностями, так и конкретной индивидуальной речевой ситуацией. Кроме того, субъект речи должен выбрать определенную «перспективу» видения описываемых смыслов, которая позволяет делить всю структуру информации на «передний план» и «задний план». На основе этого и строятся образцы согласования актуализируемой информации при порождении текста.

Данные шаги при планировании речевого высказывания соотносятся с уровнем концептуализации в смысле В. Левелта⁶. Они предоставляют говорящему концептуальную структуру, которую он должен преобразовать в слова, предложения и последовательность предложений средствами выражения соответствующего языка.

Таким образом, в процессе продуцирования текста большую роль на уровне концептуализации играют специфические языковые образцы; селекция элементов из общей базы знания и их структурирование осуществляются уже по специфическим языковым принципам. Такое предположение противоречит распространенному в психолингвистике постулату, в соответствии с которым процессы концептуализации в принципе не зависят от языка и даже понимаются как универсальные. В процессе продуцирования речи, как считает М. Бирвиш, универсальные концептуальные структуры преобразуются в формы конкретного языка⁷.

Наш подход, основывающийся на учете лингвокультурологического аспекта при выражении в языке важнейшей концептуальной сферы — пространства, показывает, что носители русского и немецкого языков при описании идентичных смыслов исходят из различных образцов.

При выделении национально-культурной специфики восприятия пространства носителями русского и немецкого язы-

ков мы выдвигаем определенную шкалу лингвокультурологических признаков, одним из которых является пространственная ориентация субъекта.

На наш взгляд, формализация в русском языке именно семантики направленности::ненаправленности перемещения была обусловлена прежде всего особым восприятием пространства носителем русского языка, где доминирующим всегда были путь, дорога, направление, то есть абстрактно-пространственные представления. Слово «пространство» в русском языке является однокоренным со словом «простор». Эти доминирующие абстрактно-пространственные представления при восприятии пространства и подверглись в русском языке формализации в лексико-грамматической категории определенности :: неопределенности.

Семантика направленного::ненаправленного перемещения в пространстве в немецком языке системно не выражена, она может быть реализована лишь в контексте, и это также обусловлено спецификой восприятия пространства носителем немецкого языка, для которого категория направленности::ненаправленности не была настолько релевантна, как для носителя русского языка. Доминирующей в осмыслении и интерпретации пространства в немецкой культуре явилась сфера субъекта, именно ее нужно было формализовать, отразить в языке. Само немецкое слово **Raum** восходит к общегерманскому «пустота» (ср.: *raeimen* — *убирать, чистить*), то есть внутри — пустота, человек своими действиями и отношениями заполняет это пустое пространство, поэтому важным было закрепить в языке личностные моменты, связанные с деятельностью субъекта.

Как показывает фактический материал, в немецком языке направленность::ненаправленность перемещения в пространстве может быть либо не эксплицирована (и тогда мы должны обращаться к макроконтексту), либо на направление движения указывает контекстуальный уточнитель. Однако в отличие от русского языка в немецком тексте выражено местоположение говорящего: движение воспринимается либо как направленное в сторону от него (*hingehen*), либо как направленное к нему (*hergehen*).

Выраженность местоположения говорящего имеет в немецком языке национально-культурологический характер, а *hin-* и

her- могут рассматриваться как формализованные элементы для реализации семантики названной перспективы.

Таким образом, значение направленности:ненаправленности перемещения в пространстве выступает одновременно и как лингвокультурный компонент значения глаголов движения в русском языке. В немецком языке таким лингвокультурным компонентом значения глаголов движения является местоположение говорящего, которое играет главную роль при восприятии направления движения.

Предпринятый подход, принципы анализа материала позволяют выявить различные доминанты в осмыслении и интерпретации человеком окружающего мира, в восприятии пространства в русской и немецкой культурах, что находит свое отражение в русском и немецком языках.

Примечания

1. Лопушанская С.П. *Конкретно-пространственное и абстрактно-пространственное восприятие мира человеком как философская основа объяснения эволюции языка // Человек в современных философских концепциях: Материалы Международной научной конференции (Волгоград, 17—19 сентября 1998 г.). Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1998. С. 338.*

2. Апресян Ю.Д. *Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 39.*

3. Gostonyi A. *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften. Freiburg; München: Alber. 1957. S. 541.*

4. Флоренский П.А. *Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 55.*

5. См. об этом: Klein W., Stutterheim Ch., von. *Quaestio und referentielle Bewegung in Erzählungen // Linguistische Berichte. 1987. 109. S. 163—183; Stutterheim Ch., von. Einige Prinzipien des Textaufbaus. Habilitationsschrift, Universität Heidelberg. Tübingen: Niemeyer, 1997.*

6. Levelt W. J.M. *Linearization in Describing Spatial Networks // Peter S., Saarinen E. (Eds.) Processes, Beliefs and Questions. Dordrecht: Riedel, 1982.*

7. Bierwisch M., Schreuder R. *From Concepts to Lexical Items // Cognition. 1992. 42. P. 23—60.*

КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ, ИХ ВЫРАЖЕНИЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ГЛАГОЛЬНОЙ ЛЕКСИКЕ

Обращение лингвистической науки к «человеческому фактору» в языке определило появление таких понятий, как «языковая личность», «языковая картина мира», поставило целый ряд задач, нацеленных на изучение категориальной структуры сознания, которая образуется семантическими, философскими категориями, категориями обыденного сознания.

Среди таких основных категорий можно назвать категории пространства и времени, имеющие физический и философский аспекты, находящие опосредованное отражение в языке. Внимание исследователей обращалось на особенности выражения категорий пространства и времени в культурах различного типа ¹; на их место в структуре мира и роль в практической деятельности человека ²; на особенности восприятия человеком своего изменения во времени ³, другие аспекты осмысления человеком его бытия в пространстве и времени.

Отражение рассматриваемых категорий наблюдается на различных языковых уровнях. Это лексические единицы, организующие модели пространства и времени ⁴; словообразовательные средства выражения пространственных и временных отношений, в первую очередь глагольные приставки; синтаксические средства ⁵. Специфическое преломление рассматриваемых категорий находим в категории глагольного времени, развитие которой, как и других языковых категорий, в русском и славянских языках обусловлено сложным взаимодействием конкретно-пространственных и абстрактно-пространственных представлений человека о мире и о своем месте в нем ⁶.

С рассматриваемыми категориями непосредственно связано понятие движения, которое определяется как способ существования материи во времени и пространстве. Основным средством выражения его в глагольной лексике являются глаголы движения. В центре нашего внимания находятся древнерусские

парные глаголы движения, а также их приставочные производные.

На лексическом уровне в семантике глаголов движения в их первичных значениях выделяется категориальная лексическая сема (КС) 'перемещение в пространстве', которая реализуется в дифференциальных признаках (ДП), конкретизирующих действие с точки зрения среды, средства, характера перемещения, интенсивности действия. Особенности передвижения субстанции в пространстве выражаются специальными лексемами: ити-ходити (передвигаться, ступая ногами по твердой поверхности), брести-бродити (передвигаться по твердой поверхности в водной среде, то есть вброд) и др. Например: *wnи же ркоша не хдемъ ни на конехъ. ни на возh(x) ни пншь идемъ* (ЛИ ок. 1425, 22) (7); *nozh ~mq б#ше та с# ськърчилh. " ко ни мало не можаше ходити ни простерети. нъ пългаше на л#дви" хъ* (ЧудН XII, 71г).

Названные признаки могут по-разному реализоваться в контексте. Реализация этих признаков зависит от характера субъекта действия. Например, при описании перемещения одушевленного субъекта — человека — на большие расстояния глаголы ити-ходити могут недифференцированно выражать разные способы передвижения: и на кони(x) и пнши многое множество *шедше* и стаща q Звенигорода (ЛИ ок. 1425, 157). Такое употребление свойственно глаголам, как правило, при описании военных действий, движения войска.

Если субъект неодушевленный, то некоторые признаки в смысловой структуре глагола теряют свою значимость, например: *ид#ше* бо луна черео [вм. через] все небо. ^ вьстока до запада (ЛИ ок. 1425, 184 об.), где движение не может быть охарактеризовано с точки зрения средств передвижения. Во всех случаях в смысловой структуре глаголов сохраняются признаки, характеризующие среду перемещения, потому что, каким бы способом ни осуществлялось передвижение, оно обязательно происходит в какой-либо среде — по твердой поверхности, в воде, в воздухе.

В рассмотренных случаях в смысловой структуре глаголов сохраняется КС 'перемещение в пространстве'. Для обозначения данного типа семантических изменений в смысловой структуре глагола С.П. Лопушанской введено понятие семантической модуляции⁸.

Перегруппировка дифференциальных признаков может приводить к разрушению КС 'перемещение в пространстве'; такие изменения носят характер семантической деривации⁹. Глаголы движения при этом переходят в другие лексико-семантические классы и обозначают различные виды бытия человека во времени и пространстве — его социальную и созидательную деятельность, состояние и изменение состояния, отношения. Например: а за рѣбежь из новгородьской волости. твоимъ двор#номъ. сѣда не *водити* (...). ни сѣдити (Гр 1304—1305, 2 новг.) — глагол движения обозначает социальную деятельность; д(у)ша и с(е)р(д)це и мозгъ главънии. и ти *ведѣтъ* ч(е)л(о)в(ъ)ка на бл(а)го~ (Пал 1406, 45а) — приведение в состояние; *бѣжимъ* брать~ ш" нства (Пр 1383, 127в); *бѣгаи* " ко содома грѣха. *иди* к добродѣтели не обрамаис# къ злобѣ (ГБ XIV, 33в) — выражается отношение человека к пороку и добродетели, его образ действий, поступок.

Если в роли субъекта действия выступает абстрактное имя, то глагол выражает движение во времени, начало события и т. д. Например: страшна и напрасна *идеть* на вы пагуба. " ко гневъ б(ож)ии лють (Пр 1383, 75а); и еме рѣбо *идѣтъ* лѣта. в н#же не будетъ ни оратвы. ни жатвы (Пал 1406, 90а).

Одна из важнейших характеристик движения — его направление в пространстве, которое выражается: на лексико-грамматическом уровне противопоставлением основ определенных и неопределенных глаголов ити-ходити, нести-нести и под.; на синтаксическом уровне — пространственными уточнителями действия; на словообразовательном уровне — глагольными приставками. Например: " ко ~гда рѣбогаго *ведемъ* въ домъ свои (Изб 1076, 94) — направление выражено предложно-падежной формой; бѣси же кликнуша. и рекоша нашъ еси рѣже Исакъе. и *въведоша* и в кѣльицю и посадиша и (ЛИ ок. 1425, 71) — направление выражено приставкой и уточнителем действия. Направление движения выражается глаголами в рамках модуляционных семантических изменений.

Приставка может выражать и временные характеристики действия, например его начальную фазу: и емше [киевляне Игорь] *поведоша* из манастир# (ЛИ ок. 1425, 129).

Приставки могут присоединяться к основам, в смысловой структуре которых происходят деривационные семантические

изменения. Например: аме кто... въ глѣбокѣ старость *doide(m)*. " ко же немощнѣ рже слѣ(жъ)бы которы" сътвар#ти аме (УСт XII/XIII, 244); о пасѣхъ же " ко написасте. възвѣстимъ вамъ. прѣжде семи на дес#те каландъ ман" . съвършивъшемъ ны въ *въход#тши* (КЕ XII, 172а) и др. В этом случае глаголы по-разному характеризуют пребывание человека во времени, движение времени. Так, глаголы с приставками вы-, из-, съ-, мимо-, прѣ- и др., в значении которых содержится признак 'удаление', обозначают, как правило, прекращение бытия, состояния; глаголы с приставками въ-, при- и др. (признак 'приближение') часто выражают начало существования.

Таким образом, категории пространства и времени находят опосредованное отражение в семантике древнерусских глаголов движения на лексическом, лексико-грамматическом, словообразовательном, морфологическом, синтаксическом уровнях. Как показал материал, наибольшая конкретизация пространственных характеристик действия наблюдается при обозначении перемещения в пространстве одушевленного субъекта — человека. Сложное взаимодействие разноуровневых признаков характеризует специфику семантической структуры слов и смысловой структуры глагольных словоформ, функционирующих в контексте.

Примечания

1. См.: Белков П.Л. Синтез пространства и времени в представлениях первобытного человека // *Пространство и время в архаических культурах*. М., 1992. С. 5—8; Павленко Ю.В. *Временной аспект проблемы освобождения — спасения в культурах «осевого времени»* // *Пространство и время в архаических культурах*. М., 1992. С. 15—17; Уваров М.С. *Бинарный архетип: Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры*. СПб., 1996.

2. Потемкин В.К., Симанов А.Л. *Пространство в структуре мира*. Новосибирск, 1990; Осипов А.И. *Пространство и время как категории мировоззрения и регуляторы практической деятельности*. М., 1989.

3. Крейдлин Г. *Стереотип возраста* // *Wiener Slawistischer Almanach*. Bd. 37. 1996. S. 207—218.

4. См., например: Яковлева Е.С. *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия)*. М., 1994; Dirven R., Taylor J.R. *The conceptualization of vertical space in English: the case of TALL // Topics in cognitive linguistics*. Amsterdam, 1988. P. 379—402.

5. См.: Волохина Г.А., Попова З.Д. *Русские глагольные приставки: семантическое устройство, системные отношения*. Воронеж, 1993; Гордеев Ю.М. *Поле направительности (глаголы движения и их распространители) в современном русском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук*. Саратов, 1974; Потапова Н.П. *Деривационные связи в пространственной и временной семантике надежных и предложно-надежных форм в диалектной речи в сравнении с фактами древнерусского языка // Деривация и история языка*. Пермь, 1987. С. 79—88; Скогорев В.А. *Временные конструкции в памятниках русской деловой письменности XVII века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук*. Воронеж, 1970; и др.

6. Лопушанская С.П. *Основные тенденции эволюции простых претеритов в древнерусском книжном языке*. Казань, 1975; Она же. *Развитие и функционирование древнерусского глагола*. Волгоград, 1990; Она же. *Конкретно-пространственное и абстрактно-пространственное восприятие мира человеком как философская основа объяснения эволюции языка // Человек в современных философских концепциях: Материалы Международной научной конференции*. Волгоград, 1998. С. 337—346.

7. В статье используются сокращения названий источников, используемые в издании: *Словарь древнерусского языка XI—XIV вв.* Т. I. М., 1988.

8. Лопушанская С.П. *Изменение семантической структуры русских бесприставочных глаголов движения в процессе модуляции // Русский глагол (в сопоставительном освещении)*. Волгоград, 1988. С. 15; Она же. *Семантическая модуляция как речемыслительный процесс // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Филология. Вып. 1, 1996. С. 8—9.*

9. Там же.

ЯЗЫКОВЫЕ И КОГНИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ НОМИНАЦИИ

Процесс познания действительности, научный поиск способствуют возникновению новых концептуальных парадигм, расширяющих горизонты человеческого мышления и осмысления мира, далеко выходящих за рамки обыденного сознания. Формирование и формулирование новых понятий требует выработки для них средств обозначения, специальной языковой формы.

Одним из наиболее распространенных способов создания любой терминологии является использование общеупотребительных слов в функции терминов. Как известно, терминология не располагает особым словообразовательным аппаратом с присущими только ей приемами, способами и средствами создания терминов. В своем формировании она неразрывно связана с лексикой общенародного языка, и один из путей появления терминов — специализация значения общеупотребительного слова, которое и категориально-грамматически, и лексико-семантически имеет много общего с термином. В семантической структуре общеупотребительного слова существуют «опорные смысловые пункты» для будущих научных обобщений, и оно проходит определенные этапы в своем развитии, затрагивающие разные уровни преобразований — лексико-семантический, грамматический, словообразовательный.

Данный процесс характерен для любой терминологии, и лингвистической в том числе. Например, такие термины грамматики, как *вид, залог, время, наклонение, лицо* и др., были образованы в результате переосмысления общеупотребительной лексики. Подобное переосмысление слова, преобразование его в термин, получило название «терминологизация», которая в последнее время все больше привлекает внимание лингвистов, и хотя в науке уже существуют определенные мнения по этой проблеме, во многом она еще остается нерешенной.

Научное познание сохраняет в себе опыт эмпирического осмысления действительности, и, как правило, терминологи-

ческое значение формируется у слов, широко распространенных в языке, использующихся в различных его сферах и имеющих богатый спектр значений.

Так, в научных текстах по лингвистике достаточно активно употребляется глагол «толковать»¹: *Формы страдательного залога никогда не толкуются в словарях самостоятельно; Глаголы речи должны толковаться в 1-м лице.*

Специальная сфера употребления, контекстуальное окружение говорят о том, что этот глагол выражает лингвистическое понятие (он используется для разъяснения смысла языковых единиц) и отвечает важному признаку термина — соотносительности со специальным понятием. Слово «толкование» получает разъяснение в работе Ю.Д. Апресяна, которое можно считать своеобразной дефиницией: «лексическое значение слова обнаруживается в его толковании, которое представляет собой перевод слова на особый семантический язык»²; «...толкование представляет собой одну из синонимических перифраз данного выражения, выделенную по особым правилам в множестве всех принципиально мыслимых перифраз»³.

Глагол «толковаться» употребляется и в литературном языке. Мы находим его в произведениях А.С. Пушкина⁴, но диапазон значений этого слова там разнообразнее, чем в научных текстах:

1. Действие по глаголу «толковать» в значении «давать какое-нибудь объяснение чему-либо; определять смысл, значение чего-либо; истолковывать, комментировать что-нибудь»:

— *Они твердили: пусть виденья толкует хитрый Магомет.*

2. Разъяснять, заставляя усвоить что-н. (кому-):

— *Мой армянин толковал мне как умел военные действия, коим сам был свидетелем.*

3. Рассуждать о чем-нибудь, говоря, излагать свое мнение о чем-либо:

— *Теперь она толкует важно о графе, о делах его. Не пропускает ничего.*

Встречается этот глагол и в народной речи⁵, где отмечено прежде всего значение «говорить, рассуждать о ком-, чем-либо; обсуждать что-либо»:

— *Ты о чем толкуешь? — спросил его Костя.*

— *Что ты мне толкуешь!*

Таким образом, глагол «толковать» употребляется широко, и, как показывают контексты, терминологическое значение не расходится с общеупотребительным. В процессе словообразования этот глагол стал базой для производного отглагольного существительного, которое также отмечено в разных функциональных сферах языка. Производные существительные с суффиксом *-ани*, имеющие значение опредмеченного действия, значение «давать какое-либо объяснение чему-либо, истолковывать смысл, сущность чего-либо», представлены в научном тексте (*толкование значащих единиц языка*), где в качестве объектов, на которые переходит действие, выступают языковые феномены — значение слова, значащие единицы языка, грамматическое значение, языковые категории и т. п.

Слово «толкование» есть и у А.С. Пушкина, в его журнальных статьях (*Все занимавшиеся толкованием «Слова о полку Игореве» перевели: не прилично ли буднет нам*), и в произведениях писателей, отражающих народную речь (*Почему отец Евлампий посвятил проповедь толкованию именно этой, десятой заповеди, ведомо было только ему*), где оно обозначает процесс (разъяснение смысла текста) и имеет книжный характер.

В подсистеме языка науки суффикс *-ани*, маркируя то, что было в глагольной основе, усиливает процесс опредмечивания, приводит к возникновению значения «текст, содержащий объяснение чего-либо» (*Задача лексикографа состоит в том, чтобы вскрыть наивную картину мира в лексических значениях слов и описать ее в системе толкований; по поводу слова «много» приводится два предположительных толкования*).

Это значение в научной речи поддерживается грамматическими факторами: формой множественного числа; сочетаемостью: а) со словами, обозначающими свойства чего-либо (*система толкований, правильность толкований*); б) с конструкциями, содержащими указание на структурные части текста — *часть толкования, вход в толкование, толкование содержит компонент, толкование состоит из, компоненты толкования совпадают* и т. п.

Явление опредмечивания значения процесса было распространено и в народном языке (так, например, образовано слово «толковище»: *И эта толковища, так назвал речи Федюня, словно бы стушевала все то, что было сказано братьями*). Приве-

денные факты говорят о том, что в системе языка существовала синонимия суффиксов, использующихся для выражения предметности, однако только книжный суффикс *-ани* внес терминологическое значение, то есть в сфере терминологической номинации выкристаллизовывается то, что сохраняет идею процессности.

Научное освоение действительности, формирование терминологичности связано с углублением содержания понятия, с появлением системы уточняющих понятий и терминов. У А.С. Пушкина сочетаемость слова «толкование» достаточно ограниченная: *толкование «Слова о полку Игореве», заниматься толкованием, толкование Александра Семеновича любопытно*; в произведении писателя Н. Сухова отмечен только один случай употребления — *толкование заповеди священником*. В научных же текстах сочетаемость этого слова очень широкая. Это сочетаемость с объектом: **толкование** — *глагола, значения, частицы, категорий, слова*; с признаком: **толкование** — *предположительное, написанное на семантическом метаязыке*; с действием: **толкование** — *совпадает, содержит, состоит из... распространяется на... выражает смысл, удовлетворяет требованиям, предсказывает возможность употребления, эксплицирует различия*; лексема «толкование» выступает в качестве объекта действия — *получить, образовать толкование, вход в толкование, система, правильность, часть, орудие, проблемы, построение, представление, опыт толкования*.

Научное понятие ограничивает, сужает систему производных. Так, в народной речи разветвленная сеть производных образований (*толк, толковать, толкование, толковище, толковый, толково*); у А.С. Пушкина — только две лексемы (*толковать, толкование*); в научной речи также, по сравнению с народной, ограниченная система производных (*толкование, истолкование, толкователь*). Таким образом, изменение сочетаемости и словообразовательных отношений связано с формированием специального понятия и является показателем терминологичности знака.

Терминологическая номинация представляет собой сложный и многоаспектный процесс, изучение которого позволит глубже рассмотреть специфику термина как единицы языка, даст возможность выявить общие закономерности становления терминологических систем, так как терминологическая номи-

нация отражает общечеловеческий характер мышления и демонстрирует диалектическое единство коммуникативной и когнитивной функций языка.

Примечания

1. См. работы В.В. Виноградова, Г.О. Винокура, Ю.Д. Апресяна, А. Вежищкой, Е.Н. Падучевой и др.

2. Апресян Ю.Д. *Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. Изд. 2-е., испр. и доп.* М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995. С. 69. (Школа «Языки русской культуры»).

3. Там же. С. 290.

4. Использовался *Словарь языка А.С. Пушкина. (М.: Изд-во иностранных и национальных словарей, 1956—61).*

5. Материал взят из произведения Н.В. Сухова «Казачка» (Волгоград, 1979).

С.П. Кушнерук
(Волгоград)

ЭСТЕТИКА ДОКУМЕНТА

«Очень часто эстетическое сознание отождествляют с искусством, что не совсем точно», — считает С.Э. Крапивенский¹. Думается, что заключительный фрагмент этого высказывания является своеобразным эвфемизмом, поскольку есть основание сказать, что это «совсем не точно». Эстетическое сознание и эстетические принципы проявляются в объектах и отношениях, лежащих достаточно далеко от искусства, иногда в областях вполне рациональных, ориентированных не на внешние признаки, с которыми чаще всего сталкивается реализация эстетических принципов и правил, а на содержательные, рациональные признаки.

Формирование эстетических критериев, применимых к оценке достоинств или недостатков письменных документов, имеет свою специфику. Совершенно очевидно, что понимание эстетики поэтического или прозаического художественного текста должно отличаться от понимания эстетических параметров официально-делового или научно-технического текстов. Единство того, что Витрувий почти за два десятка веков до «откры-

тия» нижеприведенных явлений называет неделимостью изъясняемого и изъясняющего² в полной мере относится к деловым и техническим документам. В течение долгого времени большое внимание уделялось содержательным аспектам этих функциональных групп. Но на пороге третьего тысячелетия в результате обобщения практического опыта работы с документами, оценки их эффективности восприятия и распространения стало совершенно очевидно, что эстетический компонент делового документа является его неотъемлемой составляющей, определяющей его прагматико-функциональные возможности. Возникает необходимость выработки и формулирования определенных правил эстетического оформления документов и критериев оценки степени эстетичности или, по крайней мере, соответствия некоторым сформулированным в первом приближении представлениям о так называемом эстетичном деловом документе, причем степень функциональности, содержательной эффективности и коммуникативной действенности «растворяются» в эстетических признаках; последние усиливают вышеперечисленные свойства, превращая эстетическую категорию из собственно эстетической, традиционной художественно-чувственной в прагматическую, функциональную.

Понятие эстетики документа напрямую связано с определением документационного дизайна. Здесь возможна вариантность термина, образование синонимов. Определенная устойчивость варианта с англоязычным компонентом обусловлена многими причинами, в том числе высокой частотностью реализации производных слова *a (to) design*. Автор предпочел бы термин «разработка документа», хотя по сравнению с термином «дизайн документа» первый представляется более широким.

В основе оценки эстетических качеств делового документа могут быть различные подходы, но исходным и наиболее общим, по нашему мнению, должен быть принцип визуальной перцепции, учитываемый в какой-то мере в теории распознавания образов, при разработке рекламных проектов, в психолингвистике и теории активизации коммуникативных процессов. Нам кажется, что принцип должен основываться на системе исходных правил, представляющих собой систему аксиом, базовых понятий и отношений. Ниже предлагается не полный,

но обязательный список аксиоматических формулировок, который должен, очевидно, дополняться; в силу своей специфики он вряд ли будет конечным, хотя автор не станет настаивать на этом положении.

1. Восприятие документа осуществляется слева направо. Следовательно, при разработке документов его составляющие будут построены в соответствии с этим принципом. Представьте себе график, в котором оси (в частности, ось X) будет иметь противоположное направление по мере роста значения параметра; текст расположен в форме замкнутого кольца; отметьте, насколько различным образом воспринимается и интерпретируется табличный материал, в котором суммарные значения количественных данных представлены либо в первом, либо в последнем столбцах таблицы.

2. Восприятие документа осуществляется сверху вниз. В документах определенных жанров при определенной степени их стандартизации или унификации, касающейся в том числе и композиции, можно позиционировать определенные содержательно-композиционные фрагменты, ожидать их появления в определенном месте с точки зрения «текстового расстояния» в вертикальном измерении.

3. Центральные объекты документного поля более важны, чем периферийные. Понятие «центральная информация» здесь приобретает конкретное звучание. В соответствии с этим принципом двумерный текстовый материал может интерпретироваться как некое полевое образование, неоднородное с точки зрения содержательной значимости коммуникативных средств: выделяется ядро, жестко позиционируемое в центре текстового поля, и текстовая периферия, являющаяся одновременно содержательной периферией. С эстетических позиций этот принцип может быть оценен при анализе следующих примеров: асимметричный, смещенный относительно двух полей текст; табличный материал, размещенный без текста с заметным смещением относительно центра страницы.

4. Объекты, находящиеся на переднем плане, более важны, чем объекты, находящиеся на заднем плане. Безусловно, реализация этого аксиоматического принципа вызывает определенные затруднения при двумерной форме организации текста документа. Речь не идет о трехмерном представлении документной

информации, хотя известно, что в электронных версиях хранения, обработки и представления данных 3-D формы (*three dimensions*) приобретают все большую популярность благодаря их эстетическим и информационным достоинствам. В традиционных текстах документов неким условным эквивалентом трехмерности является взаиморасположение фрагментов: что «сначала», что «потом».

5. *Величина объекта прямо пропорциональна его значимости.* В документах это положение подтверждается целым рядом конкретных решений: при рубрикации и введении подзаголовков, при выделении размером отдельных лексико-фразеологических и синтаксических единиц, при иерархизации текстовых фрагментов и в других случаях. Вариантность при реализации этого принципа не означает, к сожалению, выработки единых правил и адекватной оценки этих решений³.

6. *Толщина линий прямо пропорциональна значимости объектов, изображаемых с помощью этих линий.* В графических формах изображения информации представляется возможным иерархизировать системы данных с помощью приемов, опирающихся на сформулированный принцип. Хотя и в текстовых фрагментах документа использование режима *Bold* напрямую связывается с привлечением внимания к определенным фрагментам или единицам текста.

7. *Наиболее важные элементы текста всегда связаны с наибольшей активностью вокруг них.* Ситуация хорошо известна по ряду примеров: наиболее «зачитанные» книги наиболее запрашиваемы как носителя определенной необходимой информации; состояние наиболее популярных страниц телефонных справочников хорошо отражает степень их востребованности. Применительно к деловым документам этот принцип требует своей разработки.

8. *Объекты одного размера, формы, месторасположения, цвета воспринимаются с единых позиций.* Учет этого принципа дает возможность не только группировать компоненты текста, но и ранжировать их на основе приведенных признаков, организуя либо сомножество, либо контрастирующие группы. Это важно как с содержательных позиций, так и с позиций внутренней организации и эстетического восприятия документа.

9. *Объекты приобретают тем большую значимость, чем больше степень их отличия от окружающего фона.* Возникает вопрос о шкале возможных отличий. Очевидно, контрастность не должна приобретать экстремальные формы, нарушающие сложившиеся традиции и нормативные требования. Западные традиции, особенно в США⁴, определенно отличаются от сложившихся в российской практике.

Совершенно очевидно, что приведенные принципы являются исходными и общими в выработке эстетической оценки деловых и научно-технических документов. Их формулирование является обязательным условием. Языковое воплощение важно не только с точки зрения соблюдения определенных эстетических норм, важных для эффективной работы документов, но и с точки зрения классифицирующих подходов к сложному и неоднородному множеству современных документов русского языка.

Примечания

1. *Крапивенский С.Э Социальная философия. 3-е изд. Волгоград: Комитет по печати, 1996. С. 214.*

2. *Марк Витрувий Поллион. Об архитектуре. М.: ОГИЗ, 1936. С. 20.*

3. *Кушнерук С.П. Документная лингвистика (русский деловой текст). Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 1999. 96 с.*

4. *Woolever K.R. Writing for the technical professions. Northeastern University. Longman, 1999. 536 p.*

*С.Р. Омельченко
(Волгоград)*

ТЕКСТОВАЯ ИДЕОГРАФИЯ КАК МЕТОД АНТРОПОЛИНГВИСТИКИ

В последнее время в лингвистике стало активно использоваться понятие *пространство* по отношению к множеству каких-либо однородных языковых единиц и к речевым произведениям, состоящим из множества языковых единиц, к текстам.

Е.С. Кубрякова, обобщая результаты изучения категории пространства, отмечает, что можно говорить о разных типах

пространств (физическом, ментально/феноменологическом и пространстве совершенно уникального типа, объединяющем все языковые формы, — ментальном пространстве языка). Это обуславливает неоднородность данной категории, которая мыслится и как онтологическая, бытийная, и как языковая. При этом важным представляется мнение ученого о разных видах *пространства языка*: о ноэтических пространствах отдельных языковых единиц, семантических или же семиотических пространствах текста и т. п.¹

Предметом нашего интереса является семантическое пространство текста, которое чаще называют смысловым с целью разграничения собственно лингвосемантической и текстосмысловой организации языковых единиц в процессе их функционирования. Осмысление текста как пространства встречается в работах Ю.М. Лотмана (1996), В.Н. Топорова (1983), А.И. Новикова, Е.И. Ярославцевой (1990), Л.Г. Бабенко (1989), Н.С. Болотновой (1989), Ю.В. Казарина (1999) и др.² По мнению специалистов, подобное пространство формируется прежде всего за счет единиц лексического уровня, которые играют ведущую роль в образовании тех или иных смыслов текста как результата языковой/текстовой/культурной деятельности. При этом предлагаются разные принципы и методы изучения подобных процессов.

Так, Н.С. Болотнова, исследуя информативно-смысловый уровень художественного текста, говорит, что лексическая структура текста «организуется по сетевому принципу с учетом различных связей лексических единиц как “по горизонтали” (в соответствии с линейным развертыванием текста), так и “по вертикали” (с учетом ассоциативно-семантических переключек дистантно удаленных лексических единиц). Сетевой принцип предполагает наличие “узлов”, фокусирующих пучки связей и отношений лексических элементов»³.

Ю.В. Казарин, признавая продуктивность сетевого принципа, отмечает, что он наиболее ярко просматривается в организации лексико-семантических и лексико-тематических классов/групп слов. Ученый считает, что именно смысловая система (система смыслов) лексической тематической группы (класса) способна формировать и выражать как поверхностные, так и глубинные смыслы текста. Для нас важно, в частности, мне-

ние Ю.В. Казарина о том, что каждая тематическая группа (далее — ТГ) в силу иерархичности своей смысловой структуры включает в себя базовое слово-идеологему. Идеологема как родовый идентификатор общей темы и общего комплексного смысла данной ТГ объединяет вокруг себя, подчиняя себе, слова-конкретизаторы/вариаторы общей темы и общего комплексного смысла ТГ как части смысловой структуры текста⁴. Автор предлагает в качестве одного из способов изучения и описания семантико-тематических объединений слов в рамках единого текста — идеографический метод, широко используемый в лексикографии. Он называет его применительно к поэтическим текстам — методом поэтической идеографии⁵.

На наш взгляд, идеографический метод применим не только для поэтического, но и для любого другого текста, так как позволяет рассматривать семантическое/смысловое пространство в концептуальном аспекте. Каждая идеологема является по сути именем для концепта.

Остановимся на вопросе о соотношении *концепта* и *слова*. Согласно одному пониманию, концепт рассматривается как обобщенный образ слова. Он включает в себя понятие, но «не исчерпывается им, а охватывает все содержание слова — и денотативное, и коннотативное, отражающее представление носителей данной культуры о характере явления, стоящего за словом, взятом в многообразии его ассоциативных связей»⁶.

Согласно второму представлению, концепт вбирает в себя значения нескольких лексических единиц. Отправным пунктом для данной точки зрения являются исследовательские поиски концептуальных отношений между лексемами одного синонимического ряда, представленные в лексикологических трудах В.В. Виноградова⁷. С наибольшей четкостью это понимание отражено в работе В.А. Лукина, который определяет концепт как инвариант различных явлений, преломленных в языке, вбирающий в себя «обобщенное содержание множества форм выражения»⁸.

И.А. Тарасова с учетом этих двух позиций высказывает мысль о существовании двух типов содержательных сущностей — слов-концептов и метапонятий, рассматривая последний как элемент поэтической картины мира Г. Иванова⁹.

Мы считаем, что термин «метаконцепт» удобно использовать при характеристике семантического/смыслового пространства любого текста, потому что он указывает на семантическую доминанту номинативных единиц словаря-тезауруса, а идеологемы — это слова-концепты, уточняющие метаконцепт.

Мы согласны с мнением В.В. Красных, что в основе любого текста лежит концепт, являющийся воплощением мотива и интенций автора как реакции на определенную ситуацию. Концепт является своеобразной «точкой взрыва», вызывающей текст к жизни; именно он «служит, с одной стороны, отправным моментом при порождении текста, а с другой — конечной целью при его восприятии»¹⁰.

Однако, на наш взгляд, в данном случае можно говорить именно о метаконцепте, который несет в себе свернутую смысловую структуру текста. Эта структура затем разворачивается в семантическом/смысловом пространстве текста в виде общей концепции. В философском энциклопедическом словаре *концепция* (от лат. *conceptio* — *понимание, система*) толкуется как «определенный способ понимания, трактовки какого-л. предмета, явления, процесса, основная точка зрения на предмет или явление, руководящая идея для их систематического освещения»¹¹.

Именно концепция отражает осознанное понимание автором того, о чем он говорит, то есть макротемы текста. Концепция представляет центральную, ядерную сферу семантического/смыслового пространства текста, потому что в ней репрезентируется основное понимание предмета речи в виде определенного суждения, формальным выразителем которого служит та или иная предикативная конструкция. Концепция формулируется в виде тезиса, в котором отражены основные концепты текста, представляющие собой идеологемы различных лексико-смысловых комплексов. Идеологемы в качестве смысловых конденсаторов являются смыслотематическими центрами таких комплексов, которые образуют структуру семантического/смыслового пространства текста, отраженного в словаре-тезаурусе.

Текстовая идеография может быть использована как один из ведущих методов развивающейся сегодня антрополингвистики, потому что позволяет исследовать не только семантическое/смысловое пространство текста, но и самого автора как личность языковую, культурную и духовную.

Примечания

1. Кубрякова Е.С. *Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы)* // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1997. № 3. С. 30.

2. Лотман Ю.М. *О поэтах и поэзии*. СПб., 1996; Топоров В.Н. *Пространство и текст* // Текст: семантика и структура. М., 1983; Новиков А.И., Ярославцева Е.И. *Семантическое расстояние в языке и тексте*. М., 1990; Бабенко Л.Г. *Лексические средства обозначения эмоций в русском языке*. Свердловск, 1989; Болотнова Н.С. *Художественный текст в коммуникативном аспекте и комплексный анализ единиц лексического уровня*. Томск, 1989; Казарин Ю.В. *Поэтический текст как система*. Екатеринбург, 1999.

3. Болотнова Н.С. Указ. соч. С. 29.

4. Казарин Ю.В. Указ. соч. С. 183.

5. Там же. С. 186.

6. Чернейко Л.О. *Геистальтная структура абстрактного имени* // ФН. 1995. № 4. С. 75.

7. См. об этом: Колесов В.В. *Ментальная характеристика слова в лексикологических трудах В.В. Виноградова* // Вестник МГУ. Сер.9. Филология. 1995. № 3. С.130—138.

8. Лукин В.А. *Концепт истины и слово истина в русском языке: (Опыт концептуального анализа рационального и иррационального в языке)* // ВЯ. 1993. № 4. С. 63.

9. Тарасова И.А. *Концепт «вечность» в поэтическом мире Г. Иванова* // Предложение и слово: парадигматический, текстовый и коммуникативный аспекты. Саратов, 2000. С. 216.

10. Красных В.В. *От концепта к тексту и обратно (к вопросу о психолингвистике текста)* // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1998. № 1. С. 55. Автор ссылается при этом на труд Л.С. Выготского «Мышление и речь» (М.; Л., 1934. С. 315).

11. *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 279.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА В ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФСКИХ ДРАМ

Вильгельм фон Гумбольдт раскрывает теснейшее единство и взаимодействие языка и мышления. Согласно Гумбольдту, язык функционирует в тесной связи с внутренней духовной деятельностью, служит «орудием для разнообразнейших индивидуальностей» и как активный посредник между миром и человеком становится для народа органом «оригинального мышления и восприятия». Язык является «необходимым завершением мышления» и «есть не что иное, как дополнение мысли, стремление возвыситься до ясных понятий впечатления от внешнего мира и смутные еще внутренние ощущения, а из связи этих понятий произвести новые»¹.

Развитие языка как средства познания отражает развитие мышления в ходе познавательной деятельности человека, эволюцию его мировосприятия и самосознания. Самосознание художника находит адекватное воплощение в сфере искусства, так как здесь субъективное включает в себя содержание окружающего мира. Эта особенность художественного сознания выражается в том, что оно не только субъективно, но и обладает чувственной реальностью, объективируется в мире художественного произведения.

Проблемы личности и среды, философские темы, связанные с жизнью и смертью, с трагизмом одиночества, с духовным миром и психологией интеллигента, — все эти и другие нравственные и социальные проблемы ставятся и решаются художниками, которых и объединяет течение «новая драма»². На рубеже веков не случайно появилось течение «новая драма», так как возросло критическое самосознание общества и резко активизировались духовные искания личности, ответственной за собственную судьбу и участь окружающих. Леонид Андреев писал, что «сама жизнь, в ее наиболее драматических и трагических коллизиях, все дальше отходит от внешнего действия, все больше уходит в глубину души, в тишину и внешнюю непод-

вижность интеллектуальных переживаний», он утверждал, что «старая драма знала и знает только условную психологию», а содержанием новой драмы «станет душа мира и людей», что «весь старый театр есть театр притворства — в противоположность новому, который есть и будет театром правды»³.

Драмы «Жизнь Человека» и «Царь Голод» снабжены автором подзаголовком «Представление в пяти картинах с прологом». По мнению писателя, «в этом представлении сцена должна дать только отражение жизни. Ни на одну минуту зритель не должен забывать, что он стоит перед картиною — что он находится в театре и перед ним актеры, изображающие то-то и то-то. И сами актеры, изображая, не должны забывать, что они актеры и что перед ними зрительный зал»⁴. Создавая «картину», писатель должен, по мнению Леонида Андреева, изображать лишь сгустки жизни, ее обобщение, абстракции, ибо только так можно решить общие вопросы. Леонида Андреева тянуло к постановке больших мировых тем, проблем, философских вопросов, которые он ставил в своих философских драмах, придавая им трагический характер, но не показывая на сцене трагических героев. Создавая «новую драму», художник лишает своих персонажей индивидуальных черт, предельно обобщая всечеловеческие элементы бытия. Являясь частью художественного сознания, каждый образ, любое ощущение или представление обладает определенным значением и смыслом.

Леонид Андреев строит свои драмы по принципу художественного конструирования своей мысли, опосредованно отражающей действительность, которая открывается субъекту и в которую включен он сам, его действия и состояния. В языке философских драм Леонида Андреева четко выражается мысль художника, являющаяся результатом процесса художественного мышления. Понимание мысли писателя неразрывно связано с системностью художественного целого и приращением смысла в результате эстетической организации текста. Во взаимосвязи значения и личностного смысла заключена главная динамика и драма, которую можно констатировать, исследуя общую динамику сознания автора. Авторская мысль объединяет все элементы смысла и стиля художественного произведения в текстовое целое, которое является продуктом общественно-исторического развития, связанным с художественным мышлением

автора. Специфическое средство, позволяющее открыто выразить мысль автора (ремарка и монологи), придает драматургии Леонида Андреева индивидуальное своеобразие.

Ремарка представляет собой в большинстве случаев целостные и замкнутые прозаические фрагменты с разным количеством периодов, обладающих изобразительными возможностями, в которых формулируется мысль автора, определяющая общую тональность пьесы и каждой картины. Благодаря авторской речи диалог перестает быть единственным средством выражения идейно-эстетического замысла писателя в драматургическом тексте. Специфика ремарки в философских драмах Леонида Андреева определяется лингвистическими средствами, формирующими ремарку и отражающими авторское мышление.

Образность ремарок философских драм определяет субъективный характер авторского понимания философских проблем. Ремарка в философской драме создает определенное прагматически заданное автором настроение, которое характерно для картины и должно восприниматься однозначно в той тональности, которую придал ей автор. Ремарка концентрирует содержательно-концептуальную информацию. Стилистическая многоплановость ремарок способствует реализации идейно-художественного замысла писателя, выраженного такими языковыми средствами, как эпитеты, сравнения, символические образы, гиперболы, контраст.

Художественная мысль автора отражает обобщенное отношение писателя к действительности. Оценка изображаемого мира со стороны художника находит свое выражение в структуре всего произведения и пронизывает систему образов в художественном тексте. Отвлеченная мысль художника воплощается в отвлеченных фигурах, лишенных всех индивидуальных качеств, но выражающих общее понятие, так как «новая драма» должна показать не одного из людей, не одну из возможных действительностей, а человека и действительность вообще.

В философских драмах Леонида Андреева концептуальное коммуникативное содержание сосредоточено в монологах. В них писатель формулирует свою мысль, излагает свои «тезисы, одетые в художественные одежды», доказываемые в дальнейшем на протяжении всей пьесы.

Повтор способствует акцентированию определенной мысли, исходящей от автора, и выполняет не только стилистичес-

ки экспрессивную функцию, но и информативную. Повторяющиеся слова, конструкции, фразы подчеркивают прагматическую значимость мысли.

Выражение мысли автора в монологах философских драм связано с прагматической установкой драматурга, предусматривающей передачу концептуального содержания. Художественная мысль автора в монологах философских драм реализуется лексическими, синтаксическими и стилистическими средствами, которые способствуют акцентированию основной мысли художника. Среди лингвистических средств наиболее активными, формирующими художественное мышление Леонида Андреева, являются повтор, эпитифора, контраст, синтаксический параллелизм.

Таким образом, субъективное видение мира воплощается в художественном произведении, где господствующей становится мысль автора, являющаяся результатом процесса мышления. Художественная мысль автора отражает обобщенное отношение писателя к действительности, воплощается в отвлеченных образах, лишенных всех индивидуальных качеств, но выражающих общее понятие. Философская драма показывает человека и действительность вообще.

В структурных элементах философских драм мысль автора отражает художественную действительность при помощи символических образов и стилистических приемов. Художественная мысль Леонида Андреева, связанная с жизнью и смертью, с трагизмом одиночества, а также философские темы нашли художественное воплощение в языке, который является средством «оригинального мышления и восприятия» окружающей действительности, а также средством выражения и формой существования мысли. От каждой пьесы художника зрители ждали решения «проклятых вопросов», которые волновали русскую интеллигенцию на рубеже веков, однако философские проблемы были только поставлены драматургом, но не решены.

Состав структурных элементов обусловлен системой индивидуально-эстетического использования средств словесного выражения, которые свойственны данному периоду развития художественной литературы⁵.

Примечания

1. Гумбольдт В. фон. *Избранные труды по языкознанию*. М., 1984. С. 165—324.
2. Фролов В.В. *Судьбы жанров драматургии*. М., 1979. С. 82.
3. Андреев Л. *Письма о театре* // Альманах издательства «Шиповник». Кн. 22. СПб., 1914. С. 231.
4. Андреев Л.Н. *Неизданные письма Л. Андреева* // *К творческой истории пьес периода первой русской революции: (Вступительная статья, публикация и комментарий В.И. Беззубова)* // *Ученые записки Тартуского университета*. 1962. В. 119. С. 382.
5. Виноградов В.В. *Язык художественного произведения* // *Вопросы языкознания*. 1954. № 5. С. 5.

Д.Ю. Ильин
(Волгоград)

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ИМЕНИ СОБСТВЕННОГО

Природа имени собственного вызывает большой интерес как в теоретической лингвистике, так и в философии, хотя и понимается неоднозначно. Не является бесспорным и содержание семантики имени собственного.

О.С. Ахманова, понимая под именем наименование, предлагает определение имени собственного на основании его функциональной характеристики: «Слово или словосочетание, специфическим назначением которого является обозначение индивидуальных предметов безотносительно к их признакам, то есть без установления соответствия между свойствами обозначаемого предмета и тем значением (или значениями), которое имеет (или имело) данное слово или словосочетание: *Млечный Путь, собака Шарик*»¹.

В «Лингвистическом энциклопедическом словаре» Н.В. Подольская предлагает следующее определение имени собственного: «Слово, словосочетание или предложение, которое служит для выделения именуемого им объекта из ряда подобных, индивидуализируя и идентифицируя данный объект»². По сравнению с формулировкой понятия у О.С. Ахмановой в трактовке

нии понятия онама Н.В. Подольской названа как его основная функция (выделение из ряда подобных), так и предназначение (индивидуализация и идентификация).

Как языково-речевую категорию определяет имена собственные В.Д. Бондалетов: «Собственные имена — это единицы языка-речи (слова и субстантивированные словосочетания), служащие для подчеркнуто конкретного называния отдельных предметов действительности и вследствие такой специализации выработавшие некоторые особенности в значении, грамматическом оформлении и в функционировании... Назначение имени собственного — называть определенный предмет, соотнося его с классом однотипных или родственных предметов»³. Полагаем, что под термином «слова» ученый понимает функционирование онимов в языке, а под термином «субстантивированное словосочетание» — употребление существительных, принадлежащих к этому разряду, в речи. Таким образом, речь идет о назывании единичных денотатов.

Предпринимались попытки определить суть имени собственного исходя из его функций и значения, однако разное понимание проблемы ведет к различному пониманию сути явления. Возможно говорить о существовании, по крайней мере, трех точек зрения.

Исследователи, придерживающиеся одного из направлений, отрицают наличие у имен собственных как значения, так и понятия: «Имена собственные не включают в себе ни понятия, ни значения. Они являются только различающим знаком»⁴. Сторонники этого взгляда считают, что имена собственные — это абсолютно ничего не значащие в семантическом плане слова, своеобразные ярлыки, различительные знаки, присваиваемые однородным предметам для разграничения одного и другого. Более того, имена собственные понимаются как «лексически неполнозначные слова, не обладающие никакой смысловой структурой, выполняющие в языке лишь одну — номинативно-опознавательную функцию»⁵.

Согласно другой концепции, у онимов есть значение, но отсутствует связь с понятием: «общее свойство собственных имен состоит в том, что, соотносясь с классом вещей, они имеют свое значение в назывании, и только, никаких понятий не выражают... Собственные имена имеют значение (иначе зачем бы

они существовали в языке?), но значение собственных имен исчерпывается их номинативной функцией, их соотношением с называемой вещью (точнее: классом вещей)»⁶. Созвучно с этим и другое мнение: у собственных имен «иное соотношение с понятием (их понятийность стремится к нулю) и на первый план выступает функция номинативная»⁷. Рассуждения представляются противоречивыми: считая имена языковыми знаками, словами, автор концепции признает словами и имена собственные, а значит, не отрицает у них наличия значения. Однако данное мнение не согласуется с принятым в языкознании утверждением, что именно понятие формирует лексическое значение слова: «Понятие, лежащее в основе лексического значения слова... имеет четкое ядро, благодаря чему обеспечивается устойчивость лексического значения слова и взаимопонимание...»⁸. Тем не менее игнорирование этой закономерности в теории имени собственного не единично: «Собственные имена, как правило, никаких понятий не выражают, хотя каждое имя собственное имеет вполне определенное значение»⁹.

Наконец, существует мнение, что собственные имена обладают и значением, и понятием. Так, О. Есперсен полагает, что имя собственное «в каждом отдельном предложении ...имеет одно определенное значение, которое явствует из контекста и ситуации...»¹⁰. А по Е. Куриловичу, «в силу наличия у имени собственного семантического содержания имя собственное обладает значением, те объекты, которые оно способно обозначать, составляют сферу его употребления»¹¹.

Достаточно полно и методологически последовательно представил проблему Л.В. Щерба: «Весь вопрос состоит в определении того, что в языке является “значением” собственных имен. Оставляя в стороне философию собственного имени вообще, можно все же констатировать, что те сведения, которые даются в энциклопедиях, никоим образом не входят в это “значение”: эти сведения по существу вещей вовсе не должны быть общеизвестны (иначе не надо было бы и энциклопедий!). Следовательно, задача состоит в том, чтобы определить тот общеобязательный минимум, без которого невозможно было бы общепонятно оперировать с данным собственным именем в речи. Как мне кажется, этим минимумом является понятие, под которое подводится данный предмет, с общим указанием, что

это не всякий подводимый под данное понятие предмет, а один определенный»¹².

Обязательность сигнификата в структуре значения онима подчеркивает В.А. Никонов: «Распространено мнение, что имя собственное выражает только представление в противоположность нарицательному, выражающему понятие. Тем самым имена собственные исключаются из числа слов, так как всякое слово обобщает. Конечно, и собственное имя содержит обобщение... Оно одновременно вводит в ряд и различает внутри ряда»¹³.

Уверены: онимы имеют лексическое значение, а следовательно, связаны с понятием. Иное понимание семантики онимов представляется неаргументированным. Так, Н.А. Янко-Триницкая считает, что якобы имена собственные в отличие от апеллятивов не раскрывают никаких признаков, свойств, черт предмета, который обозначают: ни индивидуальных признаков обозначаемого, ни общих признаков, присущих данному классу, группе предметов¹⁴. Иначе говоря, утверждается, что если носитель языка впервые знакомится с предметом, называемым *Казанью*, то этот человек абсолютно ничего не знает о его свойствах, признаках, отличительных чертах. Если же носитель языка слышит, что предмет называется, допустим, *машиной*, то он (человек) знает признаки этого предмета, позволяющие отличить его от других предметов.

Это положение подвергается сомнению хотя бы по двум причинам.

Во-первых, совершенно ясно, что само звуко сочетание «машина» абсолютно ничего не говорит о свойствах денотата, обозначенного подобным образом, впрочем, как и лексема «Казань» («приписывание звукам языка каких-то значений не только ничем не обосновано, но более того, оно находится в противоречии с самой природой языка»¹⁵). Следовательно, ошибочно утверждать о наличии какой-либо связи между реалиями и их именами: носитель языка не имеет понятия о предмете, если знает только его имя. Во-вторых, когда носитель языка слышит слово «Казань», для него лексема связывается с определенным содержанием: название города. Носителя языка в имени нарицательном интересует информация общего характера, а в имени собственном — индивидуального.

Представляется ошибочным с методологической точки зрения положение о прямой зависимости значения слова от знания конкретного объекта, так как в подобных случаях происходит отождествление слова и объекта, а отношения «слово — предметы», единственно возможные в языке, подменяются отношениями «слово — предмет», существующими в речи.

Определение имени собственного, отвечающее современным требованиям, может быть дано только при взаимодействии лингвистических и философских основ.

Примечания

1. Ахманова О.С. *Словарь лингвистических терминов*. 2-е изд., стер. М., 1969. С. 173.
2. *Лингвистический энциклопедический словарь* / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990. С. 43.
3. Бондалетов В.Д. *Русская ономастика*. М., 1983. С. 27.
4. Галкина-Федорук Е.М. *Слово и понятие*. М., 1956. С. 53.
5. Уфимцева А.А. *Слово в лексико-семантической системе языка*. М., 1968. С. 72.
6. Реформатский А.А. *Введение в языковедение*. 4-е изд., испр. и доп. М., 1967. С. 60, 61.
7. Суперанская А.В. *Языковой знак и имя собственное* // *Проблемы языкознания: Докл. и сообщ. сов. ученых на X Междунар. конгр. лингвистов*. М., 1967. С. 153, 154.
8. *Лингвистический энциклопедический словарь* С. 262.
9. Горбаневский М.В. *К проблеме семантики имени собственного* // *Лингвистическая семантика и логика: Сб. науч. тр.* М., 1983. С. 68.
10. Есперсен О. *Философия грамматики: Пер. с англ.* М., 1958. С. 71.
11. Курилович Е. *Положение имени собственного в языке* // *Очерки по лингвистике: Сб. ст.* М., 1952. С. 251.
12. Щерба Л.В. *Опыт общей теории лексикографии: (Избр. работы по языкознанию и фонетике)*. Л., 1958. Т. 1. С. 278.
13. Никонов В.А. *На пути к теории собственных имен* // *Конференция по топонимике Северо-Западной зоны СССР*. Рига, 1966. С. 12, 13.

14. Янко-Треницкая Н.А. О некоторых особенностях имени собственного // Учен. зап. МГПИ им. Потемкина. М., 1957. Т. XLII. Вып. 4. С. 237.

15. Левковская К.А. Теория слова, принципы ее построения и аспекты изучения лексического материала. М., 1962. С. 96.

М.В. Милованова
(Волгоград)

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ В ИНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

В последние годы все большее внимание в процессе обучения иностранному языку уделяется сочетанию собственно методических приемов и данных исследований по межкультурной коммуникации (МКК), одной из составных частей которой является и речевая коммуникация. В докладе предпринимается попытка показать, в какой мере подходы, используемые при анализе различных аспектов межкультурной коммуникации, могут быть использованы в процессе преподавания русского языка как иностранного (РКИ). При этом мы исходим из того, что в создании адекватной коммуникативной ситуации при межкультурной интеракции «первостепенное значение имеет коммуникативная компетенция, которая представляет формирующуюся в онтогенетическом процессе (в процессе индивидуального развития человека как мыслящей личности) коммуникативную способность, то есть систему правил речевого (и неречевого) поведения в различных ситуациях общения»¹.

Начиная с момента введения в научный оборот понятия «коммуникативная компетенция»² наметилась возможность объединения результатов исследований в области социолингвистики, собственно лингвистики и в области МКК с дидактикой и методикой преподавания иностранных языков. При этом подчеркивается значение усвоения фоновых знаний, которые зачастую выходят за рамки традиционно преподаваемой грамматики и лексики. В этой связи можно говорить о контрастивном анализе культур в процессе преподавания РКИ.

Иностранные учащиеся, начиная свое обучение на курсах РКИ, владеют социокультурными правилами и конвенциональностями своего родного языкового сообщества и при овладении иностранным языком в социопрагматическом аспекте ведут себя как «чужие». В силу уже сложившейся системы знаний интерференция является типичным источником недопонимания и недоразумений в ситуации межкультурного общения: коммуникативные стратегии родного языка переносятся в процесс интеракции на иностранном языке³.

При обучении РКИ мы учитываем необходимость формирования различных умений и навыков, способствующих приобретению коммуникативной компетенции. Как показывают наши наблюдения, дефициты в различных областях языкового знания могут привести к различным коммуникативным помехам. Данные коммуникативные помехи могут быть сведены к минимуму за счет применения некоторых стратегий, которыми могут пользоваться иностранные учащиеся во время интеракции с носителями родного языка.

Остановимся прежде всего на некоторых элементах коммуникативной компетенции. Наиважнейшим элементом, безусловно, является знание грамматики и лексики, или «языковая компетенция». Кроме того, как уже отмечалось выше, для успешной интеракции в условиях межкультурной коммуникации требуется владение определенным уровнем социокультурных знаний. Сюда мы относим знание о культурных ценностях и нормах изучаемого языка, невладение которыми обуславливает непонимание. Так, известно, что многие немцы воспринимают поведение русских, которые уже после непродолжительного знакомства считают позволительным спросить о семейном положении, количестве детей и даже о размере заработной платы своего партнера по коммуникации, как нечто неуместное, как вторжение в интимную сферу. В то же время беседа на такую «общепринятую тему» создает для носителя русской культуры дружескую, доверительную атмосферу и, тем самым, является необходимой предпосылкой для перехода к другим темам.

Русские правила вежливости, например, требуют отказать в гостях от первого предложения угощения, принято это предложение повторить, иногда неоднократно. Носители немецкой культуры, не знакомые с такими конвенциональностями и ус-

лышав отклонение предложения, считают, что русский партнер действительно его отклонил. С другой стороны, носителю русской культуры в Германии трудно привыкнуть к тому, что на предложение нужно сразу отвечать утвердительно или отрицательно, а ответ сразу будет восприниматься как истинный, что противоречит представлению русского о вежливости.

Прагмалингвистические знания охватывают те знания, которые требуются участникам коммуникации, чтобы в определенной ситуации общения адекватно вербализовать свои коммуникативные намерения или же адекватно интерпретировать сообщения партнеров по коммуникации. Недопонимание и недоразумения в ситуации межкультурного общения наблюдаются прежде всего в этой области, так как учащиеся переносят из родной культуры в процесс интеракции на иностранном языке определенные культурно детерминированные языковые конвенциональности и образцы интеракции.

Коммуникативные помехи могут возникать, с одной стороны, вследствие явлений интерференции в области продуцирования высказываний (то есть иностранный учащийся переносит языковые структуры родного языка и культуры на интеракцию на иностранном языке). С другой стороны, иностранные учащиеся зачастую интерпретируют речевое поведение партнеров по интеракции по аналогии с исходной культурой, и, таким образом, явления интерференции переносятся и в область восприятия.

В области прагмалингвистической компетенции можно выделить и более частные виды компетенции, такие, как, например, рутинные формулы начала и окончания беседы, сюда же относятся поговорки, пословицы и так называемые прецедентные тексты. Кроме того, к данному виду компетенции следует отнести также и ритуализацию определенных речевых актов, например, комплименты и реакцию на комплименты, поскольку вследствие различающихся культурных ценностей и норм в межкультурной ситуации, высказывания, которые мыслятся как комплимент, не всегда будут восприниматься как таковые (ср. комплимент «ты поправилась», который говорится носителю русской и немецкой культуры: в первом случае он может восприниматься положительно, так как имеется в виду не (только) прибавление в весе, но и восстановление пошатнувшегося

здоровья; во втором случае данный комплимент не будет воспринят и приведет к недоразумению, так как в немецком языке эквивалентом глаголу «поправиться» является и глагол *zunehmen*, основное значение которого — «прибавить в весе», что не соответствует ожиданиям типичной немки).

Важным является в процессе преподавания РКИ также и формирование у иностранных учащихся навыков организации дискурса. Сюда мы относим знание правил структурирования высказываний, правил смены ролей «говорящий — слушающий», а также учет различий функции молчания в процессе интеракции, ограничения, накладываемые на введение новых тем беседы, знание правил согласования различных видов информации (грамматической, лексической, прагматической и семиотической) и когерентности в различных типах текстов.

Если исходить из того, что коммуникация — это кооперативная деятельность⁴, которая предполагает активное участие и координацию сообщений участников интеракции, то очевидно, что иностранные учащиеся должны овладевать умениями и навыками, которые выходят за рамки грамматической и лексической компетенции. Важно научить иностранных учащихся пользоваться в ситуации общения с носителями неродного языка определенными коммуникативными стратегиями (переключение кода, подбор эквивалента по аналогии и уподобление понятия, перифразирование, повторы и переспросы), которые касаются прежде всего лексического уровня. Помехи, которые обусловлены прагматической или социокультурной интерференцией, лишь в редких случаях распознаются иностранными учащимися как таковые.

Анализ ситуации общения в условиях межкультурной интеракции показывает, какие недоразумения и стереотипы могут возникнуть в межкультурной ситуации, если представители разных культур взаимодействуют, не осознавая культурную обусловленность своих языковых стилей и конвенциональности правил общения.

Учет вышеперечисленных видов компетенции и способность правильно организовать дискурс, а также репертуар соответствующих стратегий для предотвращения коммуникативных неудач в процессе преподавания РКИ обеспечат системное формирование коммуникативной компетенции у иностранных учащихся и позволят им строить свое речевое поведение адекватно ситуации.

Примечания

1. Лопушанская С.П. *Глаголы согласованных действий в различных стилях речевой коммуникации (на материале произведений и писем А.С. Пушкина) // Проблемы речевой коммуникации. Межвуз. сб. науч. тр. Саратов: Изд-во Саратов. гос. ун-та, 2000. С. 171.*

2. См. об этом: Митрофанова О.Д., Костомаров В.Г., Вятютнев М.Н., Сосенко Э.Ю., Степанова Е.М. *Методика преподавания русского языка как иностранного. М.: Русский язык, 1990.; Hymes D. Models of the Interaction of Language and social setting // Journal of Social Issues. 1967. 23/2. P. 8—28.*

3. Ertelt-Vieth A. *Culture and 'hidden culture' in Moscow: a contrastive analysis of West German and Soviet perceptions // Buttjes D., Byram M. (eds.): Mediating Languages and Cultures. Towards an intercultural Theory of Foreign Language education. Clevedon, Avon: Multilingual Matters, 1991. P. 159—177.*

4. Грайс Г.П. *Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16: Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985. С. 217—236.*

*Е.В. Терентьева
(Волгоград)*

ВРЕМЯ, ЕГО ВОСПРИЯТИЕ И ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОРИИ РУССКОГО ЯЗЫКА

Всеобщая проблема «язык и время» имеет, по мнению ученых, три аспекта: «онтологический (язык существует во времени); гносеологический (время отражается в языке); эволюционный (язык изменяется во времени)»¹. Несмотря на то, что процессы изменения языка во времени и отражение времени в языке изучаются вполне успешно², все же некоторые вопросы восприятия времени и его отражения в истории языка нуждаются в дополнительном осмыслении.

Современные исследователи, обосновывая отражение идеи времени в семантических категориях, выражаемых различными (грамматическими, лексическими, комбинированными) средствами языка, предлагают рассматривать категории темпоральности, аспектуальности, временной локализованности, временного порядка³. Так, категория времени трактуется как отражае-

мая в высказывании и целостном тексте языковая реализация «времени в событиях», в рамках которой осуществляется ориентация времени действия на момент речи (при абсолютном употреблении) или (при относительном употреблении) на другую точку отсчета. Момент речи выступает как центр, от которого идут «векторные линии», с одной стороны, в прошлое — ближайшее и отдаленное, а с другой стороны, в будущее⁴.

Названное восприятие объективного времени связано, как показано в работах С.П. Лопушанской, с абстрактным представлением современного человека о времени действия, при котором субъект речи осмысливает свое место в мире с позиции настоящего, обращая взгляд в прошлое и будущее⁵. Особенности такого восприятия времени действия отличались от более древних, конкретных представлений человека о мире, при которых прошлое считалось реальностью, а будущее воспринималось «как нечто ирреальное, неизвестное, существующее постольку, поскольку проявляется его соотнесенность с прошлым»⁶.

Поскольку и время высказывания, и время написания документа в древнерусских памятниках объективно принадлежат плану прошлого, актуальность последующих темпоральных событий может устанавливаться в *плане прошедшего* при доминирующем конкретно-пространственном восприятии времени действия, например: агании же гла въ себѣ сего ради гъ бѣ мои привель м# естъ сѣмо (Усп. сб. 289 б 16)⁷; епифанъ реуе еи оуе сего ради ~ привель ~сѣмъ сѣмо (Усп. сб. 146 в 9—10). В приведенных высказываниях актуальность результата завершенных процессов в прошлом, выраженных формами присвязочного перфекта (привель естъ, привель ~сѣмъ), реализуется в плане прошедшего времени, названного формами аориста глагола и реуе, вводящими прямую речь, что отражает более древнее конкретно-пространственное восприятие времени действия. В ряде случаев актуальность результата заверщенного процесса в прошлом может реализовываться в плане прошедшего времени в рамках повествовательного контекста: мн#ше же авва герасимъ " ко излѣ ~сть осѣла львъ съ (Син. пат., л. 74 об. 11). В приведенном примере подчеркнутая словоформа перфекта выражает значение завершенности и результативности процесса в прошлом, что подтверждается наличием префикса из-, выражавшего результативность и край-

ную степень проявления интенсивности действия⁸. В данном случае актуальность результата рассмотренного завершенного действия в прошлом реализуется в плане прошедшего времени, названного имперфектом *мн#ше* в главном предложении.

При формировавшемся в исторический период абстрактно-пространственном восприятии времени действия актуальность результата завершенного процесса в прошлом проявляется в *плане настоящего*, на что могут указывать различные лексические уточнители, например *ниһ*, *иже* в функции обстоятельства времени: *ниһ же въ сво" си ~си въшьль* (Син. пат., л. 38. 8); *ниһ рбо пришьль есть* (Усп. сб. 246 а 4—5); *ниһ ли егда къ мнһ пришла ~си пом#нцла еси грхг сво" (Усп. сб. 302 в 20—30); а иже кн" же обилии нас около* (НЛС, л. 124). Средством актуализации в плане настоящего значения результата завершенного действия в прошлом может быть также описание реально воспринимаемой ситуации, которая создается в контексте с помощью предложений, включающих глаголы восприятия⁹: *симвнц видиши ли сию женц пришла ~сть въ храмн@ твою* (АМВ 77 б 6).

Значение перфектности, как показывает анализ материала, может быть выражено и формой аориста: *реуе гь къ пришьдьциимь къ немц на сцдъ азъ придохъ въ миръ съ мене вид#ще вид#ть* (АЕ 1092, л. 5 об. 11—12). На актуальность результата завершенного прошедшего действия (*придохъ*) указывает перцептивность описываемой ситуации, эксплицитно выраженной с помощью включения в контекст формы настоящего времени и причастия от глагола чувственного восприятия *вид#ще вид#ть*. Приставка *при-* в сочетании со словоформой *идохъ* обозначает завершенность перемещения, указывая на прибытие субъекта к конечному пункту движения, выраженному в контексте лексическим уточнителем *въ миръ съ*.

В ряде случаев на актуальность результата завершенного прошедшего действия указывает темпоральный фон, свидетельствующий, что субъект уже начал другое действие: *гла пришьль ~си смю вканьне да сквърниши си" улвхкг* (Выг. сб., л. 5. 8); *реуе ~мц... да сего ради ~смь пришьль да плаюю с# грхх своихъ* (Син. пат. л. 99. 10); и *^внща ~мц володимерь... да се ~си пришьль и сцдиши с братею своею* (ЛЛ, л. 92). В данных примерах фоновые действия выражены в контексте формами настоящего времени,

употребленными в функции однородного сказуемого (*ты пришел и сквернишь; я пришел и плачусь; ты пришел и сидишь*).

Таким образом, актуальность результата завершенного процесса в прошлом, как показывает материал, могла реализоваться в плане прошлого при более древнем конкретно-пространственном восприятии времени действия или в плане настоящего при формировавшемся в исторический период в качестве доминанты абстрактно-пространственном восприятии времени действия. Эти особенности выражения семантики перфектности претеритальными формами во многом обусловлены спецификой древнерусского контекста, характером темпорального фона. Данный вывод подтверждает тезис о том, что различное соотношение конкретно-пространственных и абстрактно-пространственных представлений славян средневековья находило опосредованное отражение в использовании временных форм глагола.

Примечания

1. Юрченко В.С. *Очерки по философии языка и философии языкознания*. Саратов, 2000. С. 135.

2. Там же. С. 136.

3. *Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис*. Л., 1987; *Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность*. Л., 1990; Бондарко А.В. *Категория временного порядка и функции глагольных форм вида и времени в высказывании (на материале русского языка)* // *Межкатегориальные связи в грамматике*. СПб., 1996.

4. Бондарко А.В. *Указ. соч.* С. 16—17.

5. Лопушанская С.П. *Очерки по истории глагольного формообразования в русском языке*. Казань, 1967; *Она же. Основные тенденции эволюции простых претеритов в древнерусском книжном языке*. Казань, 1975; *Она же. Развитие и функционирование древнерусского глагола*. Волгоград, 1990; *Она же. Разграничение старославянского и русского староцерковнославянского языков* // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Филология*. Волгоград, 1997. Вып. 2.

6. Лопушанская С.П. *Конкретно-пространственное и абстрактно-пространственное восприятие мира человеком как философская основа объяснения эволюции языка* // *Человек в современ-*

ных философских концепциях: *Материалы Международной научной конференции. Волгоград, 1998. С. 337—346.*

7. *Здесь и далее в прямых скобках указаны источники: Апракос Мстислава Великого XI—XII вв. / Под ред. Л.П. Жуковской. М., 1983 (АМВ); Архангельское Евангелие 1092 года. Исследование. Древнерусский текст. Словоуказатели. М., 1997 (АЕ 1092); Выголексинский сборник / Под ред. С.И. Коткова. М., 1977 (Выг.сб.); Лаврентьевская летопись. М., 1997. (Полное собрание русских летописей. Т. I) (ЛЛ); Новгородская летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.; Л., 1953 (НЛС); Синайский патерик / Под ред. С.И.Коткова. М., 1967 (Син. пат.); Успенский сборник XII—XIII вв. / Под ред. С.И. Коткова. М., 1971 (Усп. сб.).*

8. *Лопушанская С.П. Очерки по истории глагольного формообразования в русском языке. Казань, 1967. С. 26; Шелякин М.А. Категория вида и способы глагольного действия русского глагола. Таллин, 1983. С. 185.*

9. *Козинцева Н.А. Взаимодействие перфекта с семантическими и грамматическими категориями в высказываниях современного армянского языка // Межкатегориальные связи в грамматике. СПб., 1996. С. 89.*

*Т.П. Акимова
(Волгоград)*

РОЛЬ ГЛАГОЛОВ МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕАЛИЗАЦИИ ЭЛЕМЕНТОВ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА В ТЕКСТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОЗЫ Е.А. КУЛЬКИНА)

Человек в своей социокультурной деятельности опирается прежде всего на образ мира. Картина мира как целостный образ действительности лежит в основе всех актов мировосприятия, «формирует тип отношения человека к миру — природе, другим людям, самому себе как члену этого мира, задает нормы поведения человека в мире, определяет его отношение к жизненному пространству»¹. Отношение человека к окружающему миру, в том числе и к другим людям, проявляется в его поведе-

нии, обычно жестовом или речевом, находит отражение в тексте на разных языковых уровнях, прежде всего на уровне лексических единиц.

Предметом исследования являются глаголы, входящие в лексико-семантическую группу (далее ЛСГ) межличностных отношений ², в структуре значения которых выявляются положительно и отрицательно характеризующие семы. Материал для исследования — роман волгоградского писателя Е.А. Кулькина «Смертный грех», в котором отражены история, быт и нравственные ориентиры донского казачества. Цель доклада — выявить своеобразие авторского использования анализируемых глаголов для реализации в тексте элементов языковой картины мира казаков.

Для казаков, как и для большинства групп людей, объединенных по разным признакам, выражение эмоционально-оценочного отношения человека к другим людям с помощью приветствия является традиционным. В тексте романа проявление позитивного и негативного отношения казаков друг к другу при встрече представляет собой одно из главных средств характеристики взаимоотношений персонажей. Для обозначения приветствия используется глагол *здороваться*, включающий семантический компонент 'относиться с уважением, почтением' или его синонимы с более конкретным значением. Для выражения семантического компонента 'относиться неуважительно, пренебрежительно' используется эта же лексема с частицей *не*, а также синонимичные слова и выражения: *Да от него же потом весь хутор отвернется. Здраваться не будет* ³; *Эти Лобынца не замечали. Здравались только с Агеем Евстроповичем. Ручкались. И сколько Лобынец не старался, никто не желал пожать ему сухонькую ладошку* (с. 28).

Отношение автора к поведению действующих лиц романа также эксплицировано в тексте. Авторская оценка поведения героев, как правило, совпадает с отношением других персонажей к этому герою. *Отличался он [Штаух] высокомерием и холуйством. Казаков и работников пана за людей не считал. А перед паном шапку ломал за версту* (с. 21); *Зеважничал Степан. Встретит станичника и не поздоровается* (с. 71). Причиной негативного отношения автора и героев к субъектам поведения является выражение пренебрежительного отношения к представителям

казачества со стороны этих персонажей. Следовательно, здесь, как и в рассмотренных выше фрагментах текста, представлены элементы языковой картины мира казачества, но средством реализации этих элементов выступает уже не эмоционально-оценочное отношение субъекта к другим героям, а характеристика поведения этого субъекта с позиции его отношения к казакам.

Таким образом, элементы языковой картины мира казаков представлены в романе Е.А. Кулькина не только непосредственно глаголами межличностных отношений, но и с привлечением глаголов, входящих в ЛСГ поведения.

Примечания

1. *Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира* / Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалов и др. М.: Наука, 1988. С.26.

2. *Лексико-семантические группы русских глаголов: Учеб. слов.-справ.* / Под общ. ред. Т.В. Матвеевой. Свердловск, 1988. С. 91–92.

3. *Кулькин Е.А. Смертный грех: Роман. 2-е изд. Волгоград, 1996. С. 180. Далее при цитировании приводятся в скобках номера страниц.*

*Н.С. Ковалев, Э.В. Торбенко
(Волгоград)*

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КАК МОДЕЛЬ СМЫСЛОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА Т. МАННА «ДОКТОР ФАУСТУС»)

Роман Т. Манна «Доктор Фаустус» имеет глубокое философское содержание, поэтому не случайно он был назван самим автором, а вслед за ним и литературоведами итоговым ¹. Здесь философски осмысливается с гуманистических позиций немецкая и вся мировая культура. Посредством системы философских концептов этот роман связан с другими текстами, являющимися прецедентными для немецкого писателя и читателей. К тому же тема данного произведения является подлинно немецкой, она подготовлена всем духовным развитием XX века,

вокруг нее группируются все острые вопросы, обсуждавшиеся деятелями национальной культуры.

Уже в зачине романа выделяются философские концепты, актуализированные средствами авторской оценки. На основании понятий «тип оценок» (во-первых, оценок утилитарных, профессиональных и др.; во-вторых, теистических, универсальных) и «критерии оценки» (бытовые, личностные или нравственно-этические) можно выделить два аксиологических смысловых слоя, представляющих два уровня сферы субъекта текста:

- уровень персонажа-рассказчика;
- уровень автора.

Если в оценочных суждениях, принадлежащих герою-рассказчику, выражается, как правило, лишь субъективное отношение говорящего к предмету речи («...Biographie des teueren... Mannes...»²) и главный герой оценивается с позиций практического разума («...Lebensbeschreibung meines ... unglücklichen Freundes...» — S. 8), то в собственно авторских оценках присутствует обобщенное «ценностное отношение»³ («Das Dämonische, so wenig ich mir herausnehme, seinen Einfluß auf das Menschenleben zu leugnen, habe ich jederzeit als entschieden wesensfremd empfunden, es instinktiv aus meinem Weltbilde ausgeschaltet und niemals die leiseste Neigung verspürt, mich mit den unteren Mächten verwegen einzulassen, sie gar im Übermut zu mir heraufzufordern, oder ihnen, wenn sie von sich aus versuchend an mich herantraten, auch nur den kleinen Finger zu reichen» — S. 8).

Авторские оценки связаны, таким образом, не только с личностно-прагматической интерпретацией обозначаемого, но и с определением его места на шкале ценностей, отражающей известное каждому говорящему социуму соотношение языковых и внеязыковых знаний о том, «что такое хорошо и что такое плохо»⁴. Ценностное отношение к миру базируется на отделении нормы от аномалий⁵, то есть добра от зла, истины от неистины, красоты от безобразия, допустимого от запретного, справедливого от несправедливого. Наличие в сильной позиции романа (зачине) двух слоев аксиологических концептов свидетельствует о сосуществовании в тексте произведения двух различных философских концепций:

- концепции бюргера, обывателя, который, тем не менее, образован, принадлежит к интеллигенции («Mein Name ist

Dr. Phil. Serenus Zeitblom» — S. 12) и в чем-то близок автору-повествователю;

- концепции автора-повествователя, за которым стоит философское мировоззрение автора-творца (образ автора-повествователя представляет собой как бы промежуточное звено между «ликами» персонажа-рассказчика и автора-творца как носителя идеи).

Писатель постоянно меняет точки зрения, переходя от взгляда обычного бюргера к позиции более образованного, глобально мыслящего обывателя — автора-повествователя. Манн позволяет читателю попеременно обращаться к этим двум разным позициям: то повествование ведется с точки зрения обывателя, то читатель вводится в круг таких вечных истин, как борьба добра и зла. Это скольжение философских точек зрения задает определенный порог восприятия, позволяя читателю приобщиться к высоким понятиям этики, эстетики и адекватно воспринять строгие логические структуры.

Наличие в тексте романа двух различных философских концепций позволяет поставить и решить собственно лингвотекстовую задачу: выявить три типа субъекта речи, то есть три точки зрения: персонажа-рассказчика, автора-повествователя и автора-творца. Ими определяются другие характеристики повествования.

Персонаж-рассказчик (Серенус Цейтблом) представлен индивидуальной системой оценок мира, в том числе и других персонажей, и соответственно особенностями использования языковых средств, выражающих эти оценки. С точки зрения персонажа-рассказчика, главным объектом оценки является его друг, Адриан Леверкюн, а также все, что с ним связано, — конкретные поступки, известные только близкому другу факты его биографии, его счастье и несчастье. Персонаж-рассказчик использует бытовые, личностные критерии оценки при характеристике главного героя.

Автор-повествователь, в отличие от рассказчика, оценивает главного героя с точки зрения отношения к нему Судьбы, с позиций принципов творчества, эстетических и этических концепций, представлений о Боге и Дьяволе. Для автора-повествователя характерны философские рассуждения более отвлеченного типа, чем для героя-рассказчика. При оценке главного

героя автор-повествователь исходит из более общих (по сравнению с персонажем-рассказчиком), нравственно-этических критериев, близких к этическим концепциям.

Для автора-творца объектом оценки является слово как элемент художественного произведения. Для него характерно соотнесение частей целого, то есть знание о том, что было и что будет сказано в произведении, структурирование содержания, выделение композиционных элементов. Признаками присутствия автора-творца можно считать различные метатекстовые явления, реализуемые равноуровневыми языковыми средствами, ведущая роль среди которых принадлежит оценочным средствам. Метатекстовые явления важны в данном аспекте исследования как особый тип единиц языка и текста.

Два авторских слоя, представляющих две различные философские концепции, присутствуют в зачине не случайно, так же как не случаен главный автокомментарий романа, а именно обобщающая характеристика стиля «Доктора Фаустуса»: описание техники, примененной Леверкюном в кантате «Плач доктора Фауста». Эта техника не допускает ничего нетематического, «ни единого звука, который не выполнял бы функции мотива в конструкции формы»⁶. Соответственно и наличие двух аксиологических слоев уже в зачине романа обращает внимание на композиционный принцип, который будет применяться в нем на всем его пространстве. Тем самым здесь представлены признаки многослойности всего текста, в том числе и в критериях оценки. В зачине, таким образом, намечается смысловая перспектива всего текста, здесь находим элементы философской концепции автора.

Итак, заданные целевой установкой автора-творца в зачине текста романа несколько философских концепций способствуют на уровне структурного анализа дифференциации типов языковых средств в тексте, выявлению образа автора как смыслового центра и объяснению всей смысловой организации художественного текста.

Примечания

1. Ант С.К. *Над страницами Томаса Манна: Очерки.* М., 1980. С. 25.

2. Mann Th. *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers, erzählt von einem Freunde.* Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1971. S. 7. Далее ссылки на роман Т. Манна даются по этому изданию с указанием в тексте номеров страниц.

3. *Русская грамматика / Отв. ред. Н.Ю. Шведова.* М., 1980. Т. 2. С. 91.

4. Маркелова Т.В. *Функционально-семантическое поле оценки в русском языке // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология.* 1994. № 4. С. 12.

5. Арутюнова Н.Д. *Типы языковых значений: Оценка. Факт. Событие.* М., 1988. С. 8.

6. *Цит. по: Ант С.К. Указ. соч. С. 273.*

*Р.Л. Ковалевский
(Волгоград)*

КОМПЕНСАЦИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПОТЕНЦИЙ ЕСТЕСТВЕННЫХ ЯЗЫКОВ В ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Достаточность» любого естественного языка (ЕЯ) для коммуникативно-информационных нужд языковых сообществ (ЯС), как показывает ход развития цивилизации и лингвопроцесса, явно **дефицитна**.

Темпы развития социума/цивилизации опережают темпы развития языковых систем, что выражается в том, что:

- потребности означивания новых референтов превышают структурные и номинационные возможности языков;
- обмен (международный) информацией ускорился до часов и минут и затрудняется возможностями перекодирования на другие языки;
- дублирование информации на многих языках международной коммуникации неоперативно и экономически дорого;
- возникают и развиваются невербальные искусственные языки для кодирования и коммуницирования в специальных/ профессиональных отраслях деятельности человека.

Все ЕЯ постепенно дифференцируются в зависимости от своих информационно-коммуникативных потенций на 2 количественно неравные группы:

- языки выживания (ЯВ);
- и языки развития (ЯР).

ЯВ — средства бытовой коммуникации и этнокультурного членения мира в малых и слаборазвитых этносах.

ЯР — средства трансэтнического/общецивилизационного членения и означивания мира и геоглобальной коммуникации в больших и развитых этносах.

Перспективы развития. Гипотетически можно представить 4 модели развития:

1) отмирание языков малых (микро-) этносов в связи с демографическими процессами и урбанизацией;

2) сохранение естественного языка как средства коммуникации и означивания в рамках государств (при сохранении за языком функции государственного) с одновременным развитием двуязычия как необходимости (например, киргизский + русский, шведский + английский и т. п.);

3) сохранение национального языка как средства бытовой коммуникации и переход на другой язык как средства достаточной коммуникации, то есть с ЯВ на ЯР (например, лингвистические процессы в Индии);

4) развитие языков как средства интра- и транснациональной коммуникации с преимущественным сохранением одноязычия. (например, английский).

Языковая политика.

Относительно модели развития 1 — изучение и фиксация (консервирование) языков как исчезающих видов.

Модель 2 — интенсивное содействие изучению языка (языков) посредника.

Модель 3 — отказ от попыток придать ЯВ статус государственного и доведения его до уровня ЯР, так как обратное ни экономически, ни культурологически не может быть оправданно. Попытки «доводки» ЯВ до уровня ЯР в экстремально короткие для естественного темпа языкового развития сроки могут превратить ЯВ в некоторый лексико-грамматический «мутант» с собственной грамматикой и иноязычной лексикой.

Компенсация коммуникативных потребностей общества, в том числе и в межкультурной коммуникации, может осуществляться в различных языковых сообществах по модели 2.

*В.А. Митягина
(Волгоград)*

АКТУАЛЬНОСТЬ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЕРЕВОДА

Современный мир представляет собой своеобразную «мозаику» культур, существующих в своих языковых реальностях. Однако сегодняшний мир — это и невообразимое смешение цивилизаций и языков, это гигантский текст, в котором сливаются до неразличимости тысячи разнородных «высказываний». Можно наблюдать соперничество двух систем культурного сознания — постмодернистской и протомодернистской¹. Наука о переводе как никакая другая нуждается в четком ориентировании стратегии: какой текст необходимо получить в результате трансфера?

Обратимся к историческому анализу подходов в европейской переводческой традиции².

Античность. Стремление к сохранению «духа», смысла подлинника (Цицерон в «Книге о лучшем поколении ораторов» писал: «Я переводил их не как переводчик, а как оратор... не слово за словом (*verbum pro verbo*), а сохранял общий стиль и силу языка»³).

Средневековье. Власть церкви, жесткая религиозная философия обусловили господство дословного, буквального перевода, особенно в переводе Библии и текстов античных авторов.

Возрождение. Признание перевода как творческого акта, необходимости передачи духа оригинала. Выдвижение более строгих требований к качеству перевода.

Классицизм. Рационалистическая идея облагороженной природы, возвышенных героических и нравственных идеалов — отсюда «облагораживание» оригинала при переводе, то есть сокращения, вымарывания, произвольное варьирование текста подлинника в угоду изысканному утонченному читателю.

Романтизм. Устремление к безграничной свободе, «бесконечности»; новое понимание целей и принципов перевода — интерес к народному своеобразию литературы и культуры в целом (В.Ф. Гумбольдт!).

Модернизм. Разрыв с существующими нормами и традициями, превращение новизны, выразительных средств в самоцель. Возникновение «пуризма» в переводе, стремление к «чистоте» языка.

Постмодернизм. Ориентация на самобытийность, бесконечное число «культурных кодов». Отказ от канонизации, от всего, что подавляет смысловую бесконечность, «стремление непременно опровергнуть мнимую дефинитивность любой трактовки любого предмета»⁴.

Постмодернистическая концепция перевода берет свое начало, несомненно, от «онемеченного» (verdeutscht) текста Библии — перевода Священного Писания М. Бубера и Ф. Розенцвейга с древнего иврита на немецкий язык. М. Лютер создавал немецкую Библию, а М. Бубер и Ф. Розенцвейг сознательно подчеркивают, что читатель получает **перевод** Ветхого Завета: «Непривычность... необходима, коль скоро... перевод призван помочь встрече между ней и сегодняшним человеком»⁵. Л. Витгенштейн предвосхитил успех этого подхода, который отказывается от создания вторичного, по сути, оригинала (eingedeutscht), он хвалил этот перевод именно за передачу «чужеродных» элементов подлинника. Лютеровская Библия, безусловно, заняла незабываемое и заслуженное место в немецкой культуре и истории, но Бубер и Розенцвейг своим смелым проектом создали предпосылки для становления в переводе переводческой традиции, которую с полным правом специалисты называют постмодернистской⁶.

Причины ее успеха, прежде, всего, в изменении аудитории перевода. Современный читатель знает иностранные языки, ему доступен Интернет, и максимальная близость к оригиналу становится помехой — восприятие запрограммировано как на фиксацию всего не-своего, так и на узнавание общего, интегративного.

Постмодернизм проявляется, безусловно, не только в художественной литературе. Функционирование терминологий, оформленных по законам языка, в системе которого они созда-

ются (например, компьютерная), означивание явлений в области культурной и политической жизни, активное заимствование в экономической сфере сопровождаются тем, что термины чаще всего калькируются или транслитерируются. Отметим именно транслитерацию, которая распространяется все шире, и при переходе в систему русского языка слова параллельно сохраняют свое исконное, латиницей, написание (*promotion* — *промоушн*, *PR* — *пиар*, *hard rock* — *хард рок* и т. п.).

При этом отметим и другую тенденцию — протомодернистскую, которая характеризуется усилением «этноцентризма как идеи экономической и интеллектуальной исключительности одной группы по отношению к другим»⁷.

Даже самый далекий от переводоведения человек отметит полное игнорирование со стороны американцев языкового многообразия и культурного плюрализма — европейские ландшафты давно стали иллюстрациями голливудских фильмов, а американский вариант английского — метаязыком.

Своеобразный «европоцентризм» проявляется в интенсивной работе над созданием систематизированной и структурированной общеевропейской лексики, что, в принципе, весьма логично и необходимо в условиях Европейского союза.

«Почтовые лошади просвещения» — переводчики играют сегодня большую роль в интеграции России в мировой социокультурный процесс. Огромное значение имеет то, какая концепция будет ведущей в процессе перевода как культурного трансфера: аудитория перевода стала совсем другой, и для смены языкового кода становится первостепенной задачей объяснить, например, разницу между «правыми» в российском и «правыми» в западном сознании. Именно в подобных случаях постмодернистическая установка на фиксацию и максимальное сохранение в тексте перевода специфики ксенокультуры полностью соответствует актуальным требованиям нашего сложного времени.

Примечания

1. Эпштейн М. Прото, или Конец постмодернизма // Знамя. 1996. № 3. С. 196.
2. Федоров А.В. Основы общей теории перевода. М., 1983. С. 35—38.

3. Цит. по: Фридберг М. Перевод в России // Иностранная литература. 1996. № 4. С. 246.

4. Зверев А.П. Черепаха Квази // Вопросы литературы. 1997. № 5—6. С. 14.

5. Buber M. Zu einer Verdeutschung der Schrift // Störing H. Das Problem des Übersetzens. Stuttgart, 1963. S. 354.

6. Маркуитайн Э. Постмодернистская концепция перевода (с вопросительным знаком или без него) // Иностранная литература. 1995. № 2.

7. Грекалов А.А. После постмодерна // Человек в современных философских концепциях: Сб. Волгоград: Издательство ВолГУ, 1998. С. 117.

С.Р. Хайрова
(Волгоград)

ЧЕЛОВЕК В ЯЗЫКОВОМ СООБЩЕСТВЕ

Философия XX века отмечена особым интересом к феномену языка. Слово оказывается в центре внимания многих русских и зарубежных философов, которые обращаются к лингвистической тематике для решения проблем гносеологии, логики, онтологии, а также философской антропологии. Все предыдущее развитие философской рефлексии о языке подготовило современное понимание, согласно которому язык является одним из важнейших факторов в формировании индивидуально-го сознания и процессах социализации личности. Лингвистический поворот в философии XX века, открывший языковой аспект практически во всех областях философского знания, в том числе поставил и проблему человека как представителя языкового сообщества. Взаимоотношения человека и окружающей его языковой среды стали отправной точкой в решении главных вопросов теоретической и практической философии.

Понятие языкового сообщества играет важную роль в концепции языковых игр позднего Витгенштейна. Будучи представителем неопозитивизма, Витгенштейн понимает философию как анализ языка, но, если в ранних работах он ставит перед собой задачу построения идеальной модели языка, абсолютно соответствующей идеальной модели мира, то в позднем твор-

честве философ обращается к анализу простого разговорного языка, которым пользуются люди в повседневном общении.

Отношение человека к языковому знаку оказывается в центре внимания его «Философских исследований». Рассматривая эту проблему, Витгенштейн приходит к пониманию значения языкового знака как способа его употребления в языке: человек знает значение слова в том случае, если он умеет пользоваться им в соответствии с правилами, принятыми в данном языковом сообществе. Определенный тип употребления слов, подчиняющийся неким общепринятым правилам, описывается с помощью понятия языковой игры. Каждой языковой игре соответствует определенный тип/способ человеческой деятельности и коммуникации — то, что Витгенштейн называет «формой жизни».

Правила языковой игры, определяющие значения слов, инстинктивно складываются между членами сообщества и усваиваются человеком с детства в ходе усвоения языка. Согласие по поводу употребления означает закрепление в языке мнения сообщества в отношении вещей. Таким образом, обычный разговорный язык предстает как концентрированное выражение опыта и мудрости бесчисленных поколений, а обучение языку — как важнейший этап в формировании индивидуального сознания, поскольку через язык (правила языковой игры) человек усваивает принятую в данном сообществе систему верований и взглядов.

Витгенштейн выдвигает тезис о невозможности частного, языка, то есть человек не может не следовать общепринятым правилам. Изучение правил употребления языка и связанной с ним «жизненной формы» есть обязательное условие успешной социализации человека. Безусловно, возникают расхождения во мнениях между членами сообщества, и, кроме того, взгляды людей могут меняться с течением времени, но, как утверждает Витгенштейн, побеждает тот взгляд, с которым соглашаются большинство представителей данного сообщества.

Таким образом, важным в философии Витгенштейна является понимание человека как члена сообщества, неизбежно втянутого в определенные языковые игры и неизбежно зависимого от правил и других участников этих игр. В рамках его концепции языку отводится исключительная роль в духовном и прак-

тическом освоении мира человеком. Эти идеи Витгенштейна оказали решающее воздействие на последующие поколения философов.

К.-О. Апель, вслед за Витгенштейном, рассматривает участие человека в языковых играх с позиции intersubjectivity. Он предлагает трансцендентально-герменевтическую концепцию языка, с помощью которой пытается решить проблему оснований науки и философии — в частности проблему обоснования и правил аргументации.

Апель полагает, что при исследовании языка, помимо традиционных трехчленных семиотических отношений *объект — знак — субъект*, необходимо учитывать другие субъекты, хотя бы воображаемые, которые находятся с первым в отношениях знаковой коммуникации. Такой тип отношений Апель определяет как коммуникативное сообщество и различает два его образа — реальное коммуникативное сообщество (в котором осуществляется процесс социализации индивида) и идеальное коммуникативное сообщество (идеальный конструкт такого сообщества, где выполняются все нормы коммуникативной этики и где возможно идеальное согласование смысла и понимание). При этом Апель постулирует антиципацию идеального коммуникативного сообщества в процессах коммуникации и нетождественность реального и идеального коммуникативного сообщества.

Воспринимая основные положения концепции языковых игр и идею о невозможности частного (приватного) языка, Апель не соглашается с тезисом Витгенштейна о принципиальной непреодолимости плюрализма языковых игр, ограничивающей возможности понимания между представителями разных языковых сообществ. Он вводит понятие трансцендентальной языковой игры идеального коммуникативного сообщества, лежащей в основе любой конкретной языковой игры как трансцендентально-прагматические предпосылки ее реализации. В ходе изучения конкретного языка (развитие лингвистической компетентности) человек также изучает трансцендентальную языковую игру, обеспечивающую его коммуникативную компетентность. Апель утверждает, что, несмотря на значительные различия «внутренней формы», то есть семантико-синтаксических систем человеческих языков, прагматика (правила трансцендентальной языковой игры) для всех языков универсальна. По-

этому на уровне коммуникативной компетенции человек принципиально в состоянии преодолевать лингвистические различия и достигать успешного языкового согласования смысла с людьми, принадлежащими к иным языковым сообществам.

В соответствии со своей философией языка Апель понимает исторический прогресс человечества как прогресс в сближении реального и идеального коммуникативных сообществ, то есть прогресс в межчеловеческом понимании и самопонимании.

Если у Витгенштейна и К.-О. Апеля тема человека в языковом сообществе рассматривается в рамках проблем гносеологии, то в творчестве русского философа М. Бахтина концепция языка развивает этическую онтологию. Бахтин придает онтологический статус речевой деятельности и рассматривает ее как основное пространство становления и самореализации личности. Это пространство характеризуется многообразием языков, в которое погружено сознание человека с детства и которое оказывает значительное влияние на процесс «идеологического становления», то есть формирование индивидуального сознания. Вслед за Гумбольдтом, Бахтин понимает язык как концептуальные образования, специфический для данной культурной общности способ словесного оформления мира. Вместе с языком человек усваивает заложенное в нем миропонимание — то миропонимание, которое было сформировано предшествующими поколениями. В результате человек оказывается в пространстве «сплошь оговоренных» предметов, в мире, конципированном «чужими словами». В таких условиях «оговоренности», предопределенности внутренней жизни сознания чужими концептами, воспринятыми через язык, возникает вопрос о сохранении индивидуальности и возможности для человека совершения ответственного поступка, который для Бахтина заключается в обретении собственного слова — индивидуальной позиции в рамках языка и социального кругозора.

Процесс становления личности начинается тогда, когда человек вступает в диалог с языками, осваивает заложенные в них концепты и смыслы и пытается осознать чужие слова в себе как свои собственные. Ответственный поступок заключается в том, чтобы осознать бессознательное, вывести в осознанное культурные языковые матрицы, определяющие миропонимание, и на основе чужих слов, унаследованных от предыдущих

поколений, заявить о своей индивидуальной позиции. Следующим, после осознания, шагом в обретении собственного слова является преодоление авторитарного, а затем и «внутренне убедительного», но чужого слова и наделение слова определенной интенцией, личностным акцентом. Через интенцию выражается нравственная позиция человека, которая и обеспечивает сохранение собственного «я» и возможность совершения свободного ответственного поступка.

Таким образом, тема взаимодействия человека и языковой среды актуальна для многих областей философского знания XX века. Язык рассматривается как важный фактор в духовном и практическом освоении человеком мира, как особый посредник между человеком и окружающей действительностью, определяющий и теоретическое (интеллектуальное) отношение к миру, и этические отношения в социуме. Языковое сообщество оказывает значительное влияние на внутреннюю жизнь индивидуального сознания и процесс социализации личности. Следует также отметить, что основное внимание в рамках данной тематики уделяется не языку как системе, а речевой деятельности и процессам коммуникации.

Секция 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

*И.А. Бондаренко
(Омск)*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

В эмпирической жизни мы всегда как бы вырезаем фрагменты мира или воспринимаем мир как последовательность сменяющихся «картинок». Философское рассуждение требует приостанавливать в себе эту «манию» (идушую от нашей психологии) «мыслить картинками», что и достигается с помощью языка метафизики, исключая психологию, позволяющего рассуждать вне психологических ограничений. Когда говорится о видении мира (или опыте мира), то имеется в виду метафизическое утверждение. Мы, как эмпирические и конечные существа, всегда (или почти всегда) не можем как следует взволноваться или обрести некое напряженное состояние сознания, в котором снимается фундаментальная ограниченность человеческого восприятия мира, связанная с его конечностью. А то, что «допускает» это видение, дает «добро» на видение, и есть сознание. (Но какое-то «нечеловеческое» сознание, ибо явно «мудрее» всегда несобранного и ограниченного своими натуральными возможностями человека. Здесь в слове «собранный» опять нужно услышать не психологический смысл, но иной, связанный с состоянием, которое испытывает человек, попадая в «умное место», или логос. Сознание, о котором идет речь, и есть способ существования бытия. Одновременно это сознание невозможно без человека.) Сознание — это то, чем мы видим мир, в смысле обеспечения соразмерности человека и мира. Последнее можно выразить и так: чтобы воспринимать нечто определенное и конечное, необходимо *уже* воспринимать весь мир в опыте бытия. Опыт мира как бы надстраивается над опытом бытия, представляя собой воссоздание опыта бытия, но на самосознательных и контролируемых основаниях

человека. Тогда же, когда подобная соразмерность утрачена, мы утверждаем, что сознание покинуло нас. Поэтому и необходимо усилие сознания, проявляющее жизнь сознания, ибо это сознание должно случиться «вживую», как мое состояние, оставаясь состоянием сознания (как нечто, что бытийствует и воссоздает себя в некоторых состояниях человека), то есть пока догматически я утверждаю следующее: мы не всегда находимся в сознании, а пребываем в нем тогда, когда уже в нем находимся.

Сознание нельзя предположить, ввести определением или с помощью теории «достать» и «иметь». Иначе говоря, в жизни есть нечто, чего мы не можем в принципе. Например, тот, кто понимает, что мысль не может изменить жизнь, начинает что-то понимать в жизни. Культура здесь состоит в том, что понимание жизни возможно, когда мы смотрим на нее из принципов самой жизни. Когда я говорю, что есть нечто, чего мы не можем в принципе, то этим выделяется существование некой связности и целостности бытия и сознания, которая только может быть (ее нельзя вывести из норм или получить продолжением естественных возможностей человека). И если есть, то есть не благодаря или по причине нашего усилия, а потому что *уже* есть (и действует своим фактом наличия). Усилием же мы можем лишь прислониться к тому, что *уже есть* (или впасть в уже бытийствующее). Связности и целостности бытия и сознания нельзя достигнуть нашими интеллектуальными и практически возможными возможностями. Последнее означает, что нужно много потрудиться, чтобы сознание было. Да еще должно невероятно повезти. Оно либо есть, либо его нет. Если есть, то как раз действует своим бытием (не содержанием сознания, а *фактом случанья* жизни сознания). Можно сказать и так: сознание и бытие есть всегда, а мы попадаем в сознание и бытие, чтобы тут же оттуда «вывалиться». Но этими мгновениями касания бытия и сознания мы живы. Если случались такие встречи с бытием и сознанием (а их не может не быть, если мы хоть когда-то были живы, но живы мы не всегда, ведь мы хорошо знаем, что во многих своих же проявлениях, реализуя их, мы, тем не менее, не чувствуем себя живыми), то может проснуться особая страсть и достоинство существования, или стремление чувствовать себя существующим, когда живешь своей жизнью, думаешь своей головой, умираешь своей смертью. Все это не само собой разу-

меющиеся вещи. Здесь нет механизма или какого-то налаженного приспособления (подобно вымученной идее «колеса истории»), позволявшего бы нам длить традицию или, исполняя нормы культуры, взращивать в себе человечность.

Оказывается, что нормы и правила, культура в целом не-самодостаточные и ненадежные. Есть что-то, что должно войти в пространство нашего усилия быть человеком, и случается то, что не человек произвел, но случилось благодаря какой-то самосогласованности жизни и мудрости бытия, своеобразного света континуума «сознание—бытие». Подобного света мы можем не видеть, или, иначе, он может не входить в поле наших усилий и не индуцироваться нашими усилиями. И тогда что-то прорывающееся в нас к жизни не случается, какие-то позывы не находят завершения и реализации. Какая-то полу-жизнь, полу-существование. Так, воспользуемся термином Ф. Ницше, «вечное повторение пройденного», когда не удастся раз и навсегда пребыть и извлечь смысл. (А это и есть страсть существования, когда я своими жизненными проявлениями «уместился в мире» как необходимое звено дления этого мира и человеческой коммуникации, или тока человечности. Кант считал, что человечество и есть коммуникабельность в смысле некоего тока человечности, который может распространяться только в точках извлечения смысла.) И тогда наступает эра смерти при жизни, удушающее пространство теней, имитаций и симулякр¹.

Пролог своего труда «Феномен человека» Пьер Тейяр де Шарден озаглавил пронзительно — «Видеть». И в нем же формулирует дилемму: «Видеть или погибнуть». Если понимать онтологический смысл этого утверждения, то вряд ли его можно считать преувеличением. Наряду с видимыми катаклизмами и противоречиями, нас постигло гораздо более серьезное испытание. Я говорю о духовной ситуации европейской культуры в конце XIX — начале XX в., а затем и в России. М.К. Мамардашвили называет эту ситуацию — «проблемой Запада и Востока». Что имеется в виду? Если понимать символический, а не географический смысл терминов «Запад» и «Восток», то эти термины обозначают разные состояния человека и человечества, вечные моменты их жизни. «Детское состояние» синкретической, почти утробной сбитости и невыраженности формы символизировано «Востоком», а «взрослое состояние» держания

формой жизненных усилий задается символом «Запад». Здесь же проступает еще одна оппозиция — соотношение истории и стихии, свободы и органического, природного. Таким образом, в начале века ясно обозначилась дилемма «свободы (внутреннего) и естества (природного, внешнего)». Европа (прежде всего Австрия, Франция), а позднее и Россия в конце XIX — начале XX века встретились со «своим Востоком», пытаясь всмотреться в его Лик и преодолеть его (только в России, пожалуй, речь шла о попытке вообще уйти от синкретизма «начинающей» культуры в историческое существование, включившись тем самым в общее духовное дело Европы). Уже Ф. Ницше предупреждал: силой общественно выработанных норм или форм (религии или искусства) едва ли можно преодолеть стихию человеческой органики (в том числе и массовых проявлений), ибо это и есть форма включения естественных механизмов². Опыт человечества подсказывает нам, что здесь дело обстоит как-то иначе, стоит лишь приостановить действие в себе неких готовых словесных форм (в смысле социализации или приобщения к культурным нормам). И мы начинаем понимать, что есть какие-то невидимые законы бытия, которые не следует нарушать, а прояснять эти законы позволяет все тот же язык метафизики.

Примечания

1. Термин постмодернистского «сленга», обозначающий «копию копии» или такую копию, оригинала которой никогда не было. Своеобразный мир моделей и знаков, ничего и никого кроме себя не представляющий. Некий параллельный мир самореференциальных знаков. Несмотря на различие толкований этого термина Ж. Бодрийяром, Ж. Делезом и Ж. Деррида, можно сказать, что его смысл — в отказе от классических оппозиций «знака и значения», «истины и лжи» и т. д. Онтология такого дискурса состоит в непрерывном становлении, желании ускользнуть от равного, от предела, от подобия. В конечном итоге отрицается как раз всякая метафизика жизни, а симуляция становится единственной реальностью, порождает реальность, как когда-то реальное индуцировало воображаемое.

2. В переломные моменты истории люди с тонкой организацией своей чувствительности, каким и был Ницше, на себе, так сказать «на своей шкуре» испытывают (или даже можно ска-

зять именно в силу своей обнаженности), собой проживают флуктуации человеческой природности и человеческого естества, пытаясь им противостоять. Если под этим ракурсом посмотреть на произведения Ф. Ницше, понимая, что тексты и были орудием борьбы и средством защиты от самого себя (от естества, которое в тебе и через тебя неконтролируемо фонтанирует), то многое становится на свои места. Текстами Ф. Ницше трансформировал прежде всего себя, воссоздавая себя в качестве понимающего и видящего существа. Ницше был первым в философии, кто стал создавать такие тексты. Смысл этих текстов в том, что посредством них философу удавалось понимать и себя, и реальность, поэтому, в случае Ницше, призыв Шардена (произнесенный, естественно, в другое время) «Видеть или погибнуть» имеет и прямой смысл. Без такого рода искусственных созданий, которыми продлевается работа взращивания в себе человеческого, человек действительно погибает, и остается лишь существо «без свойств».

С.Б. Токарева
(Волгоград)

ПРОБЛЕМА УДЕРЖАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ

Ключевой проблемой человековедения является проблема человеческой сущности, составляющей глубинный, скрытый план человеческого бытия. Сущность проявляется через деятельность, анализ которой позволяет выявить лежащие в ее основании мотивы, потребности, интересы. Но за всем этим есть еще один пласт — различные человеческие состояния, без которых никакая деятельность, никакие поступки, никакие человеческие чувства просто невозможны.

Со времен Аристотеля категория «состояние» сложилась как обслуживающая базовые категории «сущность», «явление», сквозь призму которых воспринимается мир в классической философской и научной традиции. Состояние выражается через свойства и отношения. В естественных науках это понятие употребляется преимущественно в значении комплекса преходящих характеристик системы, отражающего ее основные параметры.

Существенный вклад в разработку понятия «состояние» внесла классическая механика, зафиксировавшая наряду с очевидным различием в *движениях* тел неочевидное (то есть проявляющееся через другое) различие их *состояний* — свободного и несвободного.

Со второй половины XIX века в связи со становлением и бурным развитием наук о человеческой психике и человеческом поведении оказалось, что понятие состояния, разработанное в естественных науках, совершенно непригодно для характеристики так называемых человеческих состояний. Это относится, во-первых, к закону сохранения состояния, сформулированному Леонардом Эйлером для механических объектов: все физические тела имеют стремление или способность сохранять свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, и, чтобы вывести их из этого состояния, необходимо приложить внешнюю силу. Напротив, для человека закон сохранения состояния не выполняется, и главной проблемой для него оказывается как раз *удержание* человеческих состояний, задающих горизонт поступков, культурных феноменов и познавательных актов.

Другой момент отличия человеческого мира от мира физического сформулировал У. Джемс. Когда внешние силы действуют на физическое тело, движение осуществляется по линии наибольшего давления или наименьшего сопротивления. Другая картина с усилием при волевом акте: когда благодаря напряжению воли одерживают верх редкие идеальные мотивы, действие совершается по линии наибольшего сопротивления¹. Воля, следовательно, всегда направлена на преодоление и предпочитает более трудный путь.

На заре истории, когда люди еще не могли распоряжаться собой по своему усмотрению, организация любой деятельности задавалась не человеком как субъектом воли, а регламентированным ее ритуалом. Весь ритм жизни первобытных людей был подчинен строгому порядку: требовалось сначала искусственно ввести себя в состояние готовности к деятельности и лишь затем приступить к ее осуществлению. Ритуальные танцы, заклинания и песнопения имели целью не только «задабривание» духов, но и «настройку» самого человека, поддержание в нем состояния готовности к определенному виду деятельности, не-

которые виды которой — например, отправление магических ритуалов — требовали достижения чрезвычайных эмоционально-психических состояний.

Ситуация, в которой живет цивилизованный человек, отличается наличием у него *силы воли*, которой он распоряжается по своему усмотрению: современный человек «научился эффективно работать, не прибегая к песнопениям и барабанному бою, которые ранее вводили его гипнотическим путем в состояние готовности к работе. Он может даже обойтись без ежедневной молитвы о Божьей помощи. Он может выполнить то, что наметил, как и перейти без помех от слов к делу — в отличие от первобытного дикаря, каждый шаг которого тормозили страхи, предрассудки и другие невиданные препятствия»². Бесспорно, горизонт деятельности современного человека неизмеримо расширился. Его реальностью и заботой становятся все новые состояния, но проблема пребывания в них стоит не менее остро.

Все человеческие характеристики коррелируют с соответствующими человеческими состояниями. Мы говорим: человек — существо свободное; человек — существо разумное, познающее; существо целеполагающее или умеющее смеяться, или нравственное, или, по выражению Д. Лукача, «выбирающее». Но все эти характеристики одновременно предполагают определенные состояния, ибо они каждый раз должны осуществиться актуально (то есть в конкретных *актах*), воплотиться в качестве способности к чему-то, в качестве силы, которая сама по себе не имеет ни цели, ни направления в виде предмета.

Основная трудность заключается в том, что такие акты в самый момент своего свершения уже наполнены определенным содержанием, которое выступает на первый план в деятельности и, опредмечиваясь, застывает в продукте, заслоняя собою сам акт. Получается, что человеческие состояния и чистый акт, в котором они воплощаются, нигде не локализованы (хотя содержательно представлены и в деятельности, и в продукте), а потому не поддаются «схватыванию» непосредственно, но требуют для этого специальной процедуры. Такой процедурой традиционно выступала философская рефлексия. В XX веке интерес отдельных направлений философии явно сместился с содержания познавательной и преобразующей деятельности на

факторы и структуры, обеспечивающие саму возможность соответствующих актов. В отличие от традиционного анализа субъект-объектных взаимодействий, феноменология обращает свой интерес на *направленность* сознания и разрабатывает для ее локализации специальную технику — феноменологическую редукцию. Относительно направленности уместен не вопрос, какова она или каковы ее характеристики, а вопрос, чем она держится.

С аналогичными проблемами мы сталкиваемся при рассмотрении проблемы духовности. Духовность, без которой невозможен выбор смысложизненных ориентиров, нигде не локализована, ее нельзя «схватить» как нечто определенное. Она есть то *человеческое*, которое присутствует в человеке не как врожденное или однажды достигнутое качество, а как особое состояние духовной свободы, пребывание в котором требует усилия, внутренней работы. К. Маркс таким образом характеризует этот субъективный аспект человеческой свободы: «К свободе относится не только то, *чем* я живу, но также и то, *как* я живу, не только тот факт, что я осуществляю свободу, но и тот факт, что я делаю это свободно»³.

Проблема человеческих состояний уточняет наше понимание культуры и цивилизации, которые не сводятся ни к деятельности, материальной или духовной, ни к ее результатам, ибо они не составляют сплошного заполненного поля, а имеют как бы ячеистую структуру, «зазоры» которой заполняются живыми событиями волевых состояний. «Если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего нет», — заключает М.К. Мамардашвили⁴. И в этом случае никакие прошлые свершения человеческого духа не спасут культуру от распада.

В этом контексте цивилизация понимается как совокупность различного рода формальных возможностей (норм, традиций, правопорядка и т. п.), позволяющих разрешать, наполнять смыслом и реализовывать одни состояния и, наоборот, блокировать другие. Тем самым цивилизация выполняет по отношению к культуре защитную, охранительную функцию. М.К. Мамардашвили называет цивилизацию способом обеспечения «поддержек» мышления: «Она обеспечивает систему отстране-

ний от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль могла бы быть мыслью. Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием»⁵. Цивилизация задает те рамки, в которых на данной стадии общественного развития реализуются духовные и интеллектуальные усилия мыслящего человека, независимо от того, ищет ли он гармонии с космосом, решает ли задачи овладения силами природы и социального освобождения или пытается найти выход из кризисных ситуаций, в которые привела его пагубная установка на противопоставление себя миру.

Примечания

1. *Джемс У. Психология. М., 1991. С. 340.*
2. *Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1998. С. 79.*
3. *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 68.*
4. *Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 145.*
5. *Там же. С. 114.*

*В.И. Петров
(Волгоград)*

ПРОБЛЕМА ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ СОСТОЯНИЙ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ. ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

До последнего времени эмоции и сопутствующие им чрезвычайно многообразные психологические состояния являлись сложнейшей проблемой, привлекавшей внимание целого ряда не только российских, но и зарубежных психологов, физиологов, медиков и ученых других отраслей знания. Но кроме скромных попыток определить природу и структуру настроений личности, физиологический механизм этого явления, каких-либо серьезных шагов в рассмотрении эмоций в более широком плане до самого последнего времени не было. Это объяснялось, в известной мере, малой степенью исследованности эмоций и

чувств, и, что крайне важно, не было единого, установившегося взгляда, единой методологии и теории по проблеме эмоций. К тому же эти вопросы длительное время являлись, по меткому выражению русского психолога Н.Н. Лонге, «Золушкой» психологии, то есть не подвергались такому же тщательному изучению, как другие проблемы психологической науки. Крайне важная необходимость исследований эмоциональной сферы жизни людей подчеркивалась многими учеными. Так, о неизученности и плохой разработанности проблемы эмоций говорил один из величайших психологов Л.С. Выготский. На роль эмоций в жизни и деятельности человека и необходимость их изучения указывал П.К. Анохин. Об этом же писал в книге «Душевные движения. Психофизиологический этюд» Г. Ланге: «Бури страстей погубили больше человеческих жизней, опустошили больше стран, чем ураганы; их поток разрушил больше городов, чем наводнения. Поэтому нам должно показаться очень странным, что человек не прилагал больших усилий для изучения их характера и сущности». Раскрыть природу эмоциональных состояний, их механизм попытался в своей книге «Человек, как предмет воспитания» К.Д. Ушинский. Хотя он специально не пользовался термином «психологическое состояние», тем не менее он прямо говорит о «чувственных состояниях души», под которыми понимаются чувствования, сочетаемые с отдельными представлениями или сложными комплексами представлений. Отдельная глава книги посвящена им переходу чувствований в чувственные состояния души (у него термин «чувственный» равнозначен термину «эмоциональный»). Выдающиеся русские психофизиологи И.М. Сеченов, И.П. Павлов, В.М. Бехтерев подходили к рассмотрению эмоциональных явлений с разных сторон, исследуя как их физиологическую основу, так и психические закономерности функционирования.

В.М. Бехтерев, Л.И. Петражицкий, Л.Н. Войтоловский сделали определенную попытку проникнуть и в социальную сущность настроения, исследовать его динамику, структуру, закономерность. Так, В.М. Бехтерев в работе «Предмет и задачи общественной психологии как объективной науки» подчеркивал, что для понимания коллективной психологии первостепенное значение имеет не исследование племенных особенностей пси-

хической деятельности народов, а «определение общественных настроений и аффектов, общественной деятельности».

Значительный вклад в объяснение природы и диагностику эмоциональных состояний внес П.П. Блонский. Намечая пути к рассмотрению инстинктивно-эмоционального поведения человека с позиций сравнительно-генетической теории, П.П. Блонский выделяет ряд физиолого-психологических параметров выражения психических состояний и внешних выражений в результате эмоциональной реакции: физиогномику, выражение глаз, пантомимику, жестикуляцию. По его мнению, выразительные движения лица, глаз, тела, рук, пальцев могут прекрасно диагностировать большое разнообразие эмоциональных состояний: равнодушие, удовольствие, злобу, наслаждение, страдание и т. д.

В книге «Очерки научной психологии. Избранные психологические произведения» Блонский пишет: «Подобные отчеты являются прекрасными упражнениями для понимания даже самых сложных видов человеческого поведения».

Глубоко и всесторонне рассматривает различные проявления эмоциональных процессов и состояний С.Л. Рубинштейн в книге «Основы общей психологии».

Определяя настроение как общее эмоциональное состояние личности, выражающееся в «строе» всех ее проявлений, он отмечает, что в настроении могут проявляться интеллектуальные, волевые моменты, оттенки других психических состояний. С.Л. Рубинштейн связывает эмоциональные процессы с состояниями, явлениями, совершающимися в соответствии или вразрез с потребностями индивида, направленными на удовлетворение этих потребностей, с одной стороны, и течением внутренних органических процессов, захватывающих в основном витальные функции, от которых зависит жизнь организма в целом, — с другой; в результате индивид настраивается для действия или противодействия. Его заслугой является то, что он ставил в зависимость различные формы и виды эмоциональных состояний от образа жизни и деятельности человека, впервые им была прослежена зависимость реакций человека от удовлетворения или неудовлетворения потребностей, показана та громадная роль, которая выпадает на долю потребностей, этим он подчеркивал социальную обусловленность эмоциональных со-

стояний человека. Впоследствии Симоновым будет конкретно проанализирована роль потребностей в эмоциональных состояниях человека, нашедшая свое воплощение в выдвинутой им «информационной теории эмоций».

Большая исследовательская работа по изучению эмоциональных реакций у школьников проведена П.М. Якобсоном в работе «Психология чувств». Указывая на отличие чувств от настроений и аффектов, он отмечает, что настроения «представляют эмоциональное самочувствие человека, окрашивающее в течение некоторого времени (иногда длительного) все его поведение, помыслы, переживания».

Якобсон указывает на то, что соответствующие настроения у человека вызываются всегда более или менее отчетливо осознаваемой причиной.

К эмоциональным состояниям он относит такие формы переживаний, как настроение и определенное психическое состояние человека. В структуре эмоций Якобсон выделяет простые и целостные эмоциональные состояния, где он особо подчеркивает, что переживания, испытываемые человеком при простых эмоциональных реакциях, существенным образом отличаются от целостных эмоциональных состояний.

Большую ценность в трудах Якобсона представляет освещение возрастной динамики эмоциональной жизни и путей воспитательного воздействия на эмоциональную сферу человека.

Исследование Н.Д. Левитова, посвященное психическим состояниям человека, также представляет интерес. Одной из разновидностей эмоциональных состояний Левитов считает настроение, которое в течение известного времени окрашивает переживания и деятельность человека. Он различает настроения по степени большей или меньшей продолжительности, роли волевых моментов, яркости внешнего выражения, связи с личностью. Все это, по его мнению, составляет динамику эмоциональных состояний. Он считает, что деление настроений на стенические и астенические, положительные и отрицательные, радостные и печальные по своей значимости для человека слишком общо и в некоторой мере примитивно. Поскольку существуют сложные, противоречивые настроения, не входящие в эти полярные определения. Настроения, по мнению Левитова, могут быть показательны для личности и могут быть ситуатив-

ны. Говоря об основных причинах возникновения настроений, Левитов указывает на следующие: а) физическое состояние человека, б) жизненные факты, в) природа, ее пейзаж в разное время года, г) люди.

Вышеперечисленные причины, способствующие возникновению настроений, на взгляд автора, являются слишком упрощенными, они не могут раскрыть всей сложности явлений и процессов, происходящих в окружающей среде, воздействующих на настроение.

Понятие человеческой эмоции настолько сложно, что его трудно раскрыть в одном определении. В наиболее общем смысле можно воспользоваться дефиницией, которую дает К. Изард: «Эмоция — это нечто, что переживается как чувство (feeling), которое мотивирует, организует и направляет восприятие, мышление и действия». Однако это далеко не полное и всеобъемлющее определение. Исследования показывают, что в зависимости от характера, эмоциональные состояния могут не только стимулировать, но и, наоборот, подавлять интеллектуальную и физическую активность людей. Эмоции выступают в роли своеобразного фильтра человеческого восприятия, воздействуют на тело и разум индивида. Любая эмоция, переживаемая человеком, вне зависимости от того, является она слабой или мощной, всегда вызывает физиологические изменения в его организме. Эмоции играют определяющую роль в социализации индивида и формировании его личности. Обобщая вышесказанное можно отметить, что эмоции составляют первичную мотивационную систему человека. Следовательно, овладев знаниями природы, структуры, механизма образования эмоциональных состояний, их причинной связи с окружающей средой, представляется возможным посредством воздействия на факторы, формирующие настроения, целенаправленно управлять ими, их формированием, действием

Е.Б. Серенко
(Волгоград)

МЕЖДУ НОРМОЙ И БЕЗУМИЕМ: ДИНАМИКА ТИПОВ «НОРМАЛЬНОСТИ» КАК «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРУГ» ИЗЪЯТИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Сложность отношения к антропологической проблеме «нормальности-ненормальности» можно очертить двумя крайними позициями. Приверженцы первой четко обозначали признаки «ненормальности», изолировали и/или уничтожали людей «сумасшедших» с точки зрения господствующих представлений. Сторонники другой позиции идеализировали сумасшествие, приравнивая его к гениальности и считая абсолютной и единственной нормой. Такая крайность низводила до ненормальности (патологии) оставшееся большинство и/или общество в целом. Иллюстрируя этот парадокс, *К. Ясперс* приводит ироничное замечание своего современника *К. Вильманса*: «Так называемая нормальность — не что иное, как легкая форма слабоумия»¹.

Существует не один десяток концепций, пытающихся найти ясные и однозначные критерии, отделяющие человека «нормального» от «ненормального». Однако ответ так и не найден. Одна из главных причин — ценностный характер понятия нормы. Выполняя функцию социальной регуляции, она артикулирует «высшие ценности» правящих групп на конкретном отрезке пространства и времени и устанавливает соответствующие «правила игры». «Все случаи употребления понятия «болезнь» роднит оценочный момент, — пишет *К. Ясперс*, — болезнь — это всегда нечто **вредное, нежеланное и неполноценное** (выделено мной. — *Е.С.*)»². Поскольку же в процессе социальных изменений меняются сами представления о полезном и вредном, желанном и нежеланном, полноценном и неполноценном, постольку меняются и представления о нормальном и ненормальном в мышлении и поведении человека. То, что в одном пространственно-временном тексте читается как вредное, запретное, ненормальное, в другом может перейти в свою противоположность — «нормальность».

Это положение подтверждает эволюция представлений о «нормальности-ненормальности», которая в рамках иудео-христианской цивилизации проделала путь от жесткой табуизации поведения и мышления человека до персонализации нормы, от монолитных нормативных систем традиционных обществ — до их расщепления, атомизации в посттрадиционном мире. Схематично динамику типов «нормальности»-«ненормальности» можно обозначить четырьмя основными этапами.

1. Этап табу, характерный для ранних стадий развития человеческого общества, предполагал жесткую регламентацию социальной жизни. Нормы поддерживались авторитетом, традицией, обычаями. «Нормальность» на этом этапе была **одновариантной, абсолютной** для данного конкретного сообщества.

К. Поппер видел причину непреклонного исполнения табу в рационализации страха — страха древнего человека «перед изменением хода вещей»³. Стабильность норм обеспечивалась «главной задачей дня» — задачей биологического выживания, полуорганического существования. На том этапе исторического развития выполнить эту задачу было возможно лишь являясь частью («деталью», функцией) коллективного целого. Члены такого «полуорганического единства» объединены «полубиологическими связями» (родство, общая жизнь, учение в общих делах, одинаковые опасности, общие беды и удовольствия) и могут существовать и выживать лишь действуя как части единого физического тела⁴. Поскольку понятие «нормальности» предполагало жесткое соответствие человека «единым и неделимым» коллективным стандартам, постольку «ненормальность», то есть изменение табу, была уделом «богов», волю которых осуществляли «жрецы», «вожди».

2. Этап вокализации «ненормальности». Отношение к «ненормальным» людям двойственно. Если действия «ненормального» служили укреплению господствующих норм, то его «сумасшествия» обретали статус «блаженных», благих дел — даже если они грубо нарушали общественные нормы, как действия юродивых, русских похабов⁵. Отношение к такому типу безумия выразил еще Платон: «Мы многим обязаны безумию, если оно является божественным даром, ибо мы знаем, что пророчицы в Дельфах и в Додоне в момент экстаза служат великую службу людям, а в нормальном своем состоянии — маленькую

или вообще никакую»⁶. Если же «ненормальность» служила дискредитации институтов власти и размыванию господствующих представлений и ценностей, то она клеймилась как ересь, как вероотступничество (теократическое общество) или «сумасшествие» (секуляризованное общество).

Однако в целом пространство личной свободы было слишком мало, чтобы голос «ненормальности» обрел свое собственное и одновременно общественное звучание, трансформировался бы в вариант нормативного социального текста. Норма была еще достаточно статичной категорией, комплексом медленно изменяющихся социальных табу, поддерживаемых силой традиции и официального авторитета. И «гений», и «злодей» ассоциировались с «ненормальностью»: со святостью, а чаще с болезнью. Этот социокультурный тип четко подметил *Ф. Ницше*: «почти всюду дорогу новым мыслям прокладывало сумасшествие», всем сильным людям, новаторам «во всех областях жизни», желавшим дать новые законы, «ничего не оставалось другого, как сделаться или казаться сумасшедшими»⁷.

3. Этап легализации «ненормальности» как «нормы изменения». Нетрадиционные общества с высокой динамикой социальных изменений и «вбросом» человеческих масс на историческую сцену принесли с собой новый тип «нормальности» — норму личности как норму изменения. Норма персонифицируется, «нормальный человек» понимается как личность, активно участвующая в определении границ себя и границ окружающего. Личностные сдвиги, «ненормальность» в прежнем понимании (как соответствие некоему единому традиционному образцу) развиваются столь бурно, что даже специалисты-психиатры видят корни этой «модной» антропологической болезни XIX века во внешних, социальных факторах. Одна из предтеч *З. Фрейда*, мюнхенский невролог *Л. Левенфельд* пишет: «То, что называют «модной болезнью», есть, по существу, печальное следствие отношений, от разрушительного воздействия которых не могут уклониться широкие массы населения. Хотя рост этой болезни в последние десятилетия трудно исчислить статистически, она тем не менее сделалась всеобщим явлением, особенно в больших городах, центрах промышленной, научной и художественной деятельности»⁸.

Впрочем, если первые оценки «модной болезни» страдают пессимизмом и трактуют ее не как новую меру нормальности, а в духе старых подходов — как качество «ненормальности» (например, у *З. Фрейда*), то уже вскоре фрейдовский пессимизм уравнивается юнгианским оптимизмом. *К.Г. Юнг* и его последователи легализуют «ненормальность», внедряют понятие «непрерывной патологизации» как новой нормы: это автономная способность психического «вызывать появление болезней, недомоганий, расстройств, аномалий и страданий в любой форме их проявлений, а также переживать, воспринимать и воображать жизнь сквозь эту деформированную призму болезненного сценария»⁹. «Непрерывная патологизация» не является «ненормальностью» личности, а лишь операционным процессом, механизмом эволюции человека.

Параллельно формируется и новый тип «ненормальности», который *К.Г. Юнг* видит в «среднем уровне приспособленности», в **заурядности** («нормальный человек» — идеальная цель для неудачников, а для людей, «которым совсем нетрудно добиться успеха», идея или моральное принуждение является «прокрустовым ложем, непереносимой смертельной скукой, бесплодным, безнадежным адом»), в **стагнации личности** («Каждое новое открытие, каждая новая мысль может придать миру новое лицо»¹⁰).

Ф. Ницше развил похожие идеи на социально-философском уровне, поставив проблему формирования нового типа «нормальности» («сверхчеловека») рядом с проблемой выработки новой системы социальных ценностей: «Мы постоянно делаем заключения из суждений, которые считаем ложными, из учений, в которые мы не верим, при содействии наших чувств»¹¹.

Примечания

1. *Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 936.*
2. *Там же. С. 931.*
3. *Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / Международный фонд «Культурная инициатива»: SOROS FOUNDATION (USA). М., 1992. С. 216—217.*
4. *Там же. С. 218—219.*

5. Иванов С.А. *Византийское юродство*. М.: Изд-во «Международные отношения», 1994.

6. Там же. С. 16.

7. Ницше Ф. *О пользе и вреде истории для жизни*. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. Мн.: ООО «Попурри», 1999. С. 398—399.

8. Лоренцер А. *Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание*. М.: Прогресс-Академия, 1996. С. 103—104.

9. Хиллман Дж. *Архетипическая психология*. СПб.: Б.С.К., 1996. С. 95.

10. Юнг К.Г. *Проблемы души нашего времени*. М.: Издательская группа «Прогресс»: «Универс», 1994. С. 30, 224.

11. Ницше Ф. *Указ. соч.* С. 423.

М.В. Баженов
(Ижевск)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТЫДА И ДРУГИХ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ФОРМ СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ

Структурирование и сопряжение отдельных моментов жизни — это деятельность сознания. Но поскольку стыд — как и страх, обида, гнев — может возникать и неосознанно, помимо сознания, до сознательной деятельности, постольку можно предположить, что он возникает в условиях *простоты внутренней стороны бытия человека*.

Кризисная ситуация, определяющая переживания страха, стыда, обиды, гнева при таком типе мироотношения, относится к типу *фрустрации*. Фрустрацию Ф.Е. Василюк определяет как сильное желание достичь цели при наличии преград, препятствующих этому достижению. Возникновение индивидуальных форм социального контроля связано с наличием социокультурных преград — норм, правил, запретов. Они — в случае фрустрации — выступают для индивида в качестве необсуждаемых, то есть, по существу, являются «внешними» для него, не входят в структуру его «я». А «внутренним» здесь выступает достижение цели, предмета потребности. Достижение предмета потребности является делом жизни и смерти, ибо имеет место

отождествление одной стороны существования индивида (предметной деятельности, познания, страсти) со всей жизнью в целом. Деятельность такого человека отличается истовостью, беззаветностью. Лишь сила самоочевидных запретов может поставить преграду такой беззаветности («очень хочется, а нельзя»). Это и происходит в ситуации фрустрации.

Переживание страха (обиды, гнева, стыда) — особая деятельность, поэтому он не просто эмоция: «эмоция только констатирует отношение между «бытием и долженствованием», но не властна изменить его»¹. А в результате переживания это отношение изменяется. В переживании участвуют все внутренние аспекты бытия индивида — и эмоции, и воля, и бессознательное, и сознание, и рефлексия. Эмоция — фрагмент целостной деятельности переживания, «роль, смысл и функции которого выясняются лишь в системе параллельно и последовательно текущих бессознательных, «сознавательных» и рефлексивных процессов»². Значение и роль каждой составляющей переживания в различных кризисных ситуациях не одинаковы. В случае фрустрации можно говорить о ведущей роли эмоции в работе переживания, о преобладании бессознательного, малой опосредованности сознанием, рефлексией.

Сравним теперь различные формы индивидуального контроля — страх, стыд, обиду, гнев — друг с другом. Собственно человеческий страх возник тогда, когда нужно было поставить под социальный контроль витальные потребности индивида. Социальный контроль выражался в форме запретов — табу. А первыми человеческими страхами были страхи нарушения этих табу. Предметы и явления, попавшие под действие табу, представлялись индивиду чужими, потенциально враждебными «они». Страх — отношение к каким-то внешним силам, даже если они связаны с самим индивидом. Страх близок небытию — бытию в качестве не-человека. «Он — посланник смерти, он — приурочение к ней. В каком-то смысле страх вообще равен смерти, ибо тот, кто охвачен страхом, уже умер как человек, ведь страх первым делом убивает мысль»³. «Животный страх» — выражение, отмечающее связь страха с нечеловеческим, животным. Страх и стыд тесно взаимосвязаны. Существуют переживания, промежуточные между страхом и стыдом — робость, застенчивость. В русском языке «робость» по значению ближе к слову

«страх», чем «стыд»: это слово произошло от слова «раб», «невольник» (этого же корня «ребенок») ⁴, а раб чаще страшится, чем стыдится, чаще воспринимает другого человека как «чужого», «врага» (что характерно для страха), чем «своего» (что характеризует стыд). В английском языке слово «застенчивый» (shy) — легко пугающийся: «быть застенчивым» — значит, быть «трудным для сближения по причине робости, осторожности или недоверия», быть опасливым ⁵. В русском же языке «застенчивый» — и «несмелый, робкий», и «излишне совестливый или стыдливый», то есть чрезмерность в переживании стыда переходит в застенчивость как промежуточное звено между страхом и стыдом.

Русский язык дает указание на близость «стыда» и «страха»: «страх» в первоначальном значении осмыслялся как оцепенение, «превращение в лед» — подобно стыду, который «студ». Стыд затрагивает самые глубинные основы бытия индивида — подобно страху, охраняющему само существование индивида. И страх, и стыд индивида «социализированы». О собственно человеческих страхах можно говорить только лишь при наличии основы первобытной социальной общности — рода. Так же можно сказать и о стыде. Испытывающий страх съеживается, пытается остаться незамеченным, в своеобразном стремлении уменьшить площадь соприкосновения с «чужим», «врагом». И в стыде человек мечтает провалиться сквозь землю, то есть не контактировать со стыдящим. И страх, и стыд — «патосы», страсти, захватывающие все существо индивида, принуждающие его испытывать себя. Они обладают одинаковой мощностью воздействия на состояние индивида. Оба переживания являются разновидностями оборонительной агрессивности в результате наступательной агрессии «другого».

Чем же они отличаются? Страх древнее, чем стыд. Он имеет еще инстинктивно-биологические основы и присущ всем живым существам. Стыд же — феномен, присущий только человеку. Страх испытывают перед болью, смертью, стыд же — сама боль, «временная смерть». Самое важное отличие: страх — это отношение к чему-то (кому-то) враждебному, чужому, тогда как стыд стоит на страже выполнения обязанностей перед «своими». Ценности «другого» в случае страха не принимаются индивидом, в случае же стыда он ценности стыдящего «освоил» и

стыд — это признание правоты «другого». Однако, совершая постыдное деяние, индивид превращается в «чужого» для «своих», становится как бы «врагом» для них. Но «свои» — сильные «враги», ибо правота на их стороне. Поэтому в переживании стыда столь силен страх — как эмоциональная составляющая ситуации «стыжения — стыдимости», как стремление к бегству от сильного врага.

В чем-то соперничает со стыдом обида. «Обида — сестра стыда, но сестра сводная. Она похожа на стыд и одновременно не похожа. Сила страдания, его боль в стыде и обиде вполне сравнимы, но при этом в одном случае мы не помышляем о сопротивлении, а в другом, напротив, все наше существо наполняется жадой мести»⁶. Стыд обнаруживает себя нередко в нелепой улыбке или растерянном смехе, а обида решительно отказывается от смеха. Она рождается от невозможности ответить сразу обидчику. Обиженный не признает значимости совершенного им зла, считает мнение «другого» о совершенном им поступке как зло неправильным или преувеличенным, — это от того, что он не принял его мнение, не «освоил» его, то есть взгляд другого человека так и остался взглядом «другого», даже «чужого», «врага». Это не обиженный — «чужой» для «своих» (как в стыде), а «свои», обидевшие его, становятся «чужими». В этом обида родственна гневу. Гнев — осуществление мщения «чужому». Он не таится, как обида, он открыт и прост. «Гнев — сила, поэтому он способен объединяться со смехом — но не с тем жалким смехом, которым пытается прикрыть свое бессилие стыд, а со смехом мощи и праведного возмущения»⁷. Гнев (впрочем, как и страх, стыд, обида) по сути своей есть состояние оборонительной агрессивности. Гневающийся не признает правоты окружающих, не согласен с мнением «другого», активно сопротивляется ему. В этом — причина того, что ситуация «стыжения — стыдимости» содержит в себе гнев в качестве эмоциональной составляющей: стыд — это гнев индивида на своего «внутреннего» врага, на те желания, потребности, что несовместимы с его собственными ценностями (но общими с ценностями «другого») . От гнева кровь бросается в лицо — как и при стыде.

Таким образом, стыд отличается от названных переживаний ролью в нем «другого»: стыдящийся переживает отчужде-

ние от «своих» как катастрофу, произошедшую не по его воле (это его отчуждают — сам он, напротив, желает как можно быстрее стать «своим»), в случае же страха, обиды и гнева или «своих» нет вовсе (все — «враги»), или «свои» превращаются в «чужих» — по воле самого индивида (хотя «свои» могут и не считать его «чужим»).

Примечания

1. *Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 23.*
2. *Там же. С. 184.*
3. *Карасев Л.В. Философия смеха. М.: Рос. гуманитарный ун-т, 1996. С. 188—189.*
4. *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1971. С. 487.*
5. *Зимбардо Ф. Застенчивость (что это такое и как с ней справиться). СПб.: Питер Пресс, 1995. С. 20.*
6. *Карасев Л.В. Указ. соч. С. 187.*
7. *Там же.*

*Г.Ф. Никифорова
(Волгоград)*

ПОНЯТИЕ СТРАХА В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА

На философию датского мыслителя оказало влияние разочарование в идеалах Просвещения. Вместо гуманистического идеала оптимистического, разумного, счастливого человека Кьеркегор увидел в реальной действительности два таких жизненных типа, как эстетик и этик. Несмотря на различие жизненных установок и ценностных ориентаций эстетика (наслаждение) и этика (долг) и их видимое благополучие, им обоим присущи отчаяние и страх. Охваченный страхом человек чувствует, что теряет то, что было до сих пор его мнимой опорой, ложным принципом существования. В своих произведениях Кьеркегор исследует причины духовной болезни человека и пути ее преодоления.

Философ принимает основополагающую гуманистическую идею о том, что достоинство человека, его цель и призвание — в духовной жизни.

Определяя подлинного человека в качестве духовной единичной субъективности, Кьеркегор полагает, что дух как «синтез временного и вечного» с самого начала присутствует в человеке как его глубинная сущность, подлинное «Я», свобода, но в виде «грезящего», «полусонного». Поэтому Кьеркегор говорит о пробуждении духа в человеке. Исходя из этой предпосылки, философ, по аналогии с Сократом, перед которым он преклоняется, исследует «духовные роды» человека.

Для Кьеркегора достоверность духа не нуждается в доказательстве. Однако, если у Декарта самоочевидность «Я» выступает в акте мышления, то для иррационалиста Кьеркегора истина бытия дана в непосредственном переживании — страхе.

Кьеркегор, в отличие от обычного понимания страха в значении психологического термина (как боязни чего-то внешнего, например, опасностей, ударов судьбы и пр.), выявляет новый смысл — экзистенциальный, который раскрывается в отношении человека к самому себе. Согласно Кьеркегору, экзистенциальный страх не есть рабский страх, унижающий человека, от которого следует избавляться, чтобы быть свободным на пути познания необходимости. Мыслитель, в отличие от рационалистической традиции западноевропейской философии, рассматривает страх как выражение духовности человека.

Экзистенциальный страх в понимании Кьеркегора укоренен в человеке с самого начала как «страх перед Ничто». Страх есть непосредственная данность духа в личном опыте человеческой индивидуальности. Страх перед Ничто свидетельствует лишь о потенциальной возможности стать действительно свободным человеком.

В переживании страха Кьеркегор описывает духовный опыт трансцендирования человека, готовящегося к «качественному прыжку», выходу за свои пределы. Философ замечает, что, хотя страх мало дает для объяснения становления действительности свободы, он вместе с тем позволяет выразить смысл экзистенциального состояния человека, когда дух его еще скован, но требует прорыва. Кьеркегор определяет страх в данном случае

как состояние «скованной свободы, когда свобода не свободна в самой себе»¹.

Далее, философ определяет страх как «головокружение свободы». Страх — это такое свидетельство духовного опыта, в котором человек на мгновение соприкасается с вечностью, но в страхе от зияющей бездны собственной бесконечности хватается за конечное существование, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится, она «теряет сознание»².

Экзистенциальный смысл страха раскрывается Кьеркегором при рассмотрении им таких пограничных ситуаций, в которых человек чувствует невозможность довольствоваться собой (страх эстетика, этика), «догадывается», знает и вместе с тем пытается скрыть от самого себя (демонизм) тайну своей личности, перед которой открыта возможность быть свободной, но в то же время еще не сделан человеком сознательный, добровольный выбор своего подлинного «Я».

Почему человека страшит сама возможность быть духовным? Кьеркегор отвечает, что это связано прежде всего с тем, что человеку предстоит принять решение, сделать выбор по принципу: «Или-Или». «Духовные роды» человека, утверждает Кьеркегор, зависят только от него самого³. Выбор духовной жизни требует от человека мужества быть свободным.

В «страхе перед Ничто», как возможностью быть самим собой, Кьеркегор возлагает ответственность на самого человека за собственное существование. Так, он рассматривает различные виды страха как возможность бытия свободы в индивидуальности — как «страх перед будущим», «страх перед злом».

Наиболее интересен случай страха, который Кьеркегор определяет как «страх перед добром», он называет его демонизмом. В этом состоянии реальность духа в индивидуальности выражается несвободно, не по доброй воле человека. Индивид обнаруживает в себе зло и тем самым выдает себя в страхе. Демонический человек — пленник самого себя. Он не желает общения с другими, более того, стремится закрыться перед самим собой, но тем не менее он невольно раскрывается в словах, в выражении лица, во взгляде. Психологически глубоко и верно (предвосхищая Фрейда) Кьеркегор описывает демонический страх как состояние психологической самозащиты вследствие негативного отношения индивидуальности к самой себе.

Для Кьеркегора важно показать, что человеку на пути к подлинному бытию нужно пройти опыт страха, благодаря которому открывается истина того, что он есть и чем может стать. Страх обнаруживает всю обманчивость, неподлинность конечного существования человека. Экзистенциальный страх не отпускает человека ни днем, ни ночью, ни в развлечениях, ни в труде, ни в шуме повседневности. Такое понимание страха развивает в дальнейшем М. Хайдеггер, превращая его в «заботу».

Датский мыслитель XIX в. обнаруживает в страхе противоречие между подлинной духовной сущностью человека и существованием, противоречие, которое станет одной из ведущих тем философии экзистенциализма в следующем столетии. В философии существования Кьеркегора экзистенциальная диалектика страха представляет собой способ осмысления человеком самого себя, драматического переживания им конфликта между сущим и тем, что только рождается, к чему должен стремиться человек. Страх в понимании мыслителя является фундаментальной, онтологической характеристикой человеческого существования.

Страх воспитывает человека в соответствии с его бесконечной природой. Только благодаря страху, полагает Кьеркегор, человек имеет возможность стать духовным. На чем основана вера философа в человека, в его возможность справиться с испытанием свободы и обрести свое «Я»? Кьеркегор отвечает на этот вопрос в духе идей христианского гуманизма.

Философия страха С. Кьеркегора является попыткой преодоления ограниченности рационалистического гуманизма, который не может гарантировать независимость человека от мира и заключает в себе опасность порабощения личности обществом.

Кьеркегора занимает вопрос о том, может ли человек быть «мерой всех вещей», и прежде всего мерой самого себя. Он полагает, что идея самодостаточности человека, лежащая в основе концепции рационалистического гуманизма, является ошибочной. В своих работах вместо разумного человека Кьеркегор представляет человека страха. Разум человека, считает он, оказывается беспомощным при соприкосновении его с вечностью.

В философии страха Кьеркегор говорит о невозможности для человека довольствоваться собой. Человек должен быть определен по отношению к тому, что выше его. Мыслитель при-

ходит к выводу о том, что человеческое в человеке есть богочеловечность.

Предъявляя к человеку высшее требование — быть духовным, датский философ полагает, что решение этой задачи может быть осуществлено только на пути к Богу. Для того чтобы индивид действительно ощутил свое родство Богу, необходимо, считает Кьеркегор, чтобы он в то же самое время ощутил всю тяжесть «страха и трепета»⁴. Только благодаря страху человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает силу и поддержку. Страх в понимании Кьеркегора представляет собой экзистенциально-религиозный опыт переживания человеком самого себя в вечном значении.

Примечания

1. Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М.: Республика, 1993. С. 150.
2. Там же. С. 161.
3. Кьеркегор С. *Наслаждение и долг*. Киев, 1994. С. 286—287.
4. Кьеркегор С. *Страх и трепет*. С. 341.

*Р.Н. Борисенко, С.И. Меньшикова
(Тверь)*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Современность — дух времени, который создает условия для возникновения нового мировоззрения. Новое мировоззрение определяется несколькими параметрами: во-первых, заканчивается эпоха, отсчет которой начался от Рождества Христова, наступает время гармоничного слияния человека — непосредственного участника всех событий в создании добра и мира — со Вселенной; во-вторых, очевидным становится как негативное влияние Вселенной на человечество, так и негативные результаты воздействия каждого отдельного человека на ее состояние, что обусловлено не только экологическим невежеством людей, но и их поступками и мыслями; в-третьих, следует констатировать непостижимость многих явлений человеческого бытия в рамках традиционных научных представлений; в-чет-

вертых, возникает необходимость рассматривать человека не через призму внешних факторов его жизнедеятельности, а непосредственно самого человека как носителя высших духовных ценностей; в-пятых, возникающее изменение ценностных ориентаций в рекреативную сторону требует качественно иного подхода к их функционированию в социальном пространстве; в-шестых, чтобы жить в XXI веке, недостаточно знать Творца, надо следовать за ним. И в этом кроется основная причина нерешенности многих проблем.

Современный дискурс о человеке характеризуется пониманием того, что процесс познания человека еще далек от завершения, несмотря на утверждение В. фон Гумбольдта, что «среди всех занятий ни одно не сопровождает нас столь постоянно, как изучение человека»¹. Очевидно, в желании узнать многое обо всем, человеку в первую очередь нужно узнать многое о себе. Древнейшее изречение «Познай самого себя» накануне третьего тысячелетия становится особо актуальным. Никогда ранее человек не был так далек от познания себя, как в нашу эпоху. Современная антропологическая парадигма научных исследований диктует рассматривать вопрос о сущности человека на более высоком уровне — путем интеграции многих наук, но прежде всего путем необходимого диалога философской и религиозной антропологии.

Э. Кассирер определяет «единственно возможный подход к тайне человеческой природы» как подход религиозный. Если задача философской антропологии сводится к тому, чтобы показать, как из структуры человеческого бытия «вытекают все специфические свершения и дела человека» (М. Шелер), то религиозная антропология, следовательно, должна внести свою лепту в познание человека — в построение целостного мировоззрения в рамках общей теории человека, в частности, показать, как формула «Познай самого себя», которую Э. Кассирер считал не только малодейственной, но еще ложной и ошибочной, должна превратиться в формулу «Слушай глас истины, чтобы познать себя». Познание исходя из себя самого невозможно — необходимо обращение к Тому, без Кого мир не мог бы быть таким гармоничным, таким согласованным во всех своих проявлениях. Эту тайну человеческого бытия может раскрыть религиозная антропология на новом витке развития Вселенной,

чьей маленькой частицей является человек, к какой бы конфессии он ни относился.

Оставаясь непознанным, в сущности своей человек остается неизменным, возможно, потому, что движущей силой его духа и его деятельности является любовь. Уже две тысячи лет назад всякому была дана Иисусом заповедь любви — основа человеческих взаимоотношений, на которой должно строиться все: «Сие заповедую вам, да любите друг друга» (Ин. 15, 17). Основные христианские принципы любви были сформулированы ап. Павлом. Все — ничто перед любовью как высшим благом. Павел призывает к любви, которая «все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 7), в ее основе лежит прежде всего уважительное отношение к человеку как высшей ценности в мире.

Бог есть любовь — формула, в которой заключен предельно ясный, глубинный смысл христианства, изложенный в Новом Завете, завете гармонии любви человека с Богом и со всем окружающим миром, в связи с чем расширяется горизонт любви — она понимается широко, как добродетельная, праведная жизнь, направленная на исполнение нравственных законов. Признать, что есть гармония, и не стремиться с ней соединиться — большое упущение для человека, которое сказалось на всей его последующей жизни в течение двух тысячелетий и которое мешало процессу познания. Иначе не называл бы Блаженный Августин человека «великой бездной», чьи волосы легче счесть, «чем его чувства и движения его сердца», а Тейяр де Шарден — самым таинственным объектом науки. То, что было заповедано Иисусом и разработано христианскими проповедниками, бесспорно, истинно и не может устареть, потому что вечно.

Еще в древнем мире стали осознавать раздвоение любви, разделяя ее на земную и небесную. Земная чувственная любовь, которая «любит своих любимых больше ради их тела, чем ради их души», описанная Платоном в «Пире» в речи Павсания, — первая ступень познания. Не стремясь к духовному, она заботится «только об удовлетворении своей похоти». Таинства любви не существует для нее, потому что чувственность представляет собой сиюминутное проявление какого-либо отношения к данному лицу или событию, как правило, отношение ирраци-

ональное. Повышенная восприимчивость — совсем не любовь. О «небесной» любви Платон говорит устами Сократа. Небесная любовь развивает утонченность чувств, стремление к духовному через восхождение к высшей ценности. Согласно Платону, любовь — это стремление к бессмертию, а восхождение к бессмертию есть путь через таинство, который начинается с устремления к прекрасным телам, а затем к прекрасным нравам, а «от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не познаешь наконец, что же это прекрасное»². Платон — предвестник христианства, и прежде всего потому, что любовь он воспринимает как самое главное чувство человека. В Средние века и Новое время именно эта идея служила источником для изысканий наиболее влиятельных мыслителей.

Августин Блаженный, разрабатывая христианское понимание любви, подчеркивает наличие двух видов любви, постоянно между собой враждующих; одна из них — любовь к миру, земная, плотская, «тюрьма наслаждений», другая — любовь к Богу, возвышенная, воспламеняющая в человеке жажду вечного, непреходящего. Чтобы «взлететь», надо очистить душу. Очищение души ведет к познанию Бога. Трагедия Платона состояла как раз в том, что, будучи язычником, он не мог соединить эти две модификации любви, что оказалось под силу исключительно христианству.

В русской философской мысли проблема любви всегда была в неразрывной связи с поиском пути к Богу. Наиболее ярко эта идея отражена в трудах В. Соловьева, который в своей трехступенчатой теории нравственности в качестве высшего идеала рассматривал «любовь» как «благочестие», весьма скептически относясь к возможностям обычных людей этого достичь. Возможно, несколько максималистски Соловьев оправдывал любовь, считая ее основной задачей создание из двух существ одной «абсолютной идеальной личности»³.

Представляется, что есть только одна модификация любви — познание истины в сочетании с чувственной стороной личности, все остальное — лишь ее отдельные аспекты. Истина — сущность всего, установленная Вселенским разумом для умов человеческих; она постигается сердцем и разумом в течение всей жизни.

Вопрос о сущности жизни — вопрос о сущности любви. Очень точно сформулировал Иван Ильин философское положение о том, что «в людях мало любви». И как следствие этого — потеря ценностных ориентиров, духовная деградация, утра- та высокой культуры межличностных отношений.

В современную эпоху, когда наблюдается тенденция к кон- вергенции, возможно единое, цельное понимание феномена любви, неотъемлемыми составляющими которого являются: совокупность лучших человеческих качеств, порядочность, ве- ликодушие, милосердие, терпение, прощение, смирение, иск- реннейшее желание помочь любимому человеку воспитать в себе такие же качества в неразрывной связи с чувственной сто- роной взаимоотношений.

Именно такая любовь «не завидует, не превозносится, не гордится». Именно при такой любви исключается выражение «от любви до ненависти один шаг».

Именно к такой любви призывает ап. Павел: «Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совер- шенства»⁴.

Примечания

1. Гумбольдт В., фон. *Язык и философия культуры*. М., 1985. С. 318.
2. Платон. *Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 142.*
3. Соловьев В.С. *Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 511.*
4. *Послание к Колоссянам св. ап. Павла. 3, 14.*

*В.И. Красиков
(Кемерово)*

ЛЮБОВЬ И СЕБЯЛЮБИЕ

Любовь в общепринятом понимании есть, скорее, прекрас- ная, сладкая иллюзия, выражающая мирочувствование женщин. Очарование, головокружение от недоступности или романтики чувственности в отношениях между полами и есть денотат «люб- ви». Ситуация любви — не экзистенциальна, в своей глубинной основе она **антропологична**, ибо взаимодействуют здесь не два полностью во всем эквивалентных друг другу, а два достаточно отличных по некоторым своим важнейшим интенциям созна-

ния. Разные по интенциям пола, *половой конституции сознания*. Это вовсе не означает оценочных сравнений. В интеллектуальном, социальном и прочих измерениях, несомненно, наличествует **эквивалентность** мужского и женского сознаний. Но ее просто не может быть в чувственном аспекте их взаимодействия, чувственности в широком смысле слова — физически-контактных и эстетических, и душевных (эмоции), и мыслительных (фантазии, оценки, проекции) чувств, объединяемых половым влечением. Половая чувственность является одной из важнейших антропологических детерминант наряду с такими, как стремление к познанию, свободе, коммуникации.

Разница в антропологическом исполнении полов проявляется не только в физиологии и психике. Она так же, как и другие детерминанты, порождает особые конститутивные особенности сознания. Правда, не на рациональном, самоотчетном уровне, а скорее на «этаже» **мирочувствования** — общих устремленностей, поведенческих стратегий, интуиций, имеющих, как правило, малоотчетливый характер. Проще говоря, мужчины и женщины по-разному воспринимают противоположный пол, равно как и по-разному чувствуют себя в строе мироздания. И это обусловлено разностью их антропологического исполнения — функциями в осуществлении видового бытия *homo sapiens*.

Если отвлечься от социального, ментального, духовного наполнения мужской активности, сознательно ограничиться выявлением ее биологически-репродуктивного смысла, то основной ее функцией является прежде всего оплодотворение как можно большего количества женщин и тем самым закрепление себя в роде. Репродуктивному успеху отдельного мужчины препятствует многое: конкуренция других мужчин, ограниченность половой силы, социокультурные препятствия. Все это создает те ограничения, преодоление которых должно было быть выявлением нового, внесением благоприятной изменчивости в эволюцию человеческого рода. Сама функция мужского начала, заключающаяся в категоричности веления воплощения этого всегда единичного и особенного набора генов в потомстве, определяет основы мужского полового мирочувствования — **мирочувствования воплощения**.

Мужчина — телесно самозамкнут, не имеет своего непосредственного телесного продолжения, он не в силах самоудвоиться. В отличие от женщины, которая абсолютно достоверно для себя самодублируется, бесспорно оставляя себе замену, себя-в-ребенке, мужчина только *знает* о своей роли в размножении. И ничто ему не даст чувствования «продолжения своего тела», как у женщины. Отсюда его активный и неутомимый поиск соития, замещающего ему женское природное чувство продолжения своего тела в другом. Внесение семени замещает ему дар выращивания своего продолжения, себя-в-новом существе — как у женщины. Однако это несопоставимые по богатству чувств и метафизическому значению процессы. Мужчины поэтому всегда биологически ущербны, хотя именно это делает их *povi homini*. Над ними постоянно висит дамоклов меч знания а priori о малой вероятности оплодотворения, сохранности в дальнейших кровнородственных линиях именно их генетической самости. Социальность и самосознание становятся их сублимированными формами воплощения. Гипертрофия ego, самосознания — ярко выраженные мужские качества, упорно, кстати, навязываемые в качестве главных всему роду мужчинами-философами. Озабоченность самореализацией производна от полового чувства эфемерности, биологической неукорененности, своей эпизодичности в родовом расписании. Страстный поиск бессмертия также очень мужской мотив: главные искатели его всегда мужчины и я не знаю примеров женских поисков бессмертия. Зачем? Они и так действительно физически бессмертны. Сколько бы мы ни говорили о сублимированных формах мужских воплощений, все же базовым было и остается плотское. Оно же является и архетипом мужского активизма. Воплотить (воплотить) себя, означает и воспроизвести себя в плоти детей, равно как и для этого войти в плоть женщины. Мужской активизм имеет своей сутью вхождение, вторжение самости или всегда индивидуализированного, неповторимого, но и переходящего начала — в виде фаллоса-гена — в непрерывность биологического безличия. Причем требуется постоянное поддержание напора или упорство, многократное возобновляющееся повторение, своею возобновляемостью переходящее всегда в агрессию и насилие. Стремление к совокуплению у мужчин столь сильно, что «в идеале» каждый из них желает обладать всеми

функционально и эстетически приемлемыми особями другого пола. Единолично распоряжаться всеми женщинами в качестве суверена, быть для всех их «единственным». Приближение к этой подспудной мужской мечте — половая практика восточных владык с их гаремами. Вместе с тем само биологическое исполнение мужчин всегда препятствует сколь-нибудь стабильно-действенной, а не эпизодической, реализации подобной безмерности сексуального аппетита. Мужчина должен ограничиться, остановиться, успокоиться, принять все как есть. Подобное противоречие хотя и вытеснено культурой и рассудком на задворки сознания, постоянно является источником *спектра* мужского полового мирочувствования — *себялюбия, идеализма и рационализма*.

Основу спектра составляет себялюбие различных степеней интенсивности. Явление мужского себялюбия, органичного следствия половой ситуации в роде *homo sapiens*, сложно и неоднозначно. Речь не идет о примитивной форме инстинкта самосохранения или нарциссизме. Более того, сохранять-то мужчине по большому счету нечего. Он, в отличие от женщины, лишь эпизод в развертывании рода, малоценная и легко заменяемая добавка к основному процессу репродукции, представляемому центральной фигурой женщины. Поэтому инстинкт самосохранения — это скорее ее базовое чувство, равно как и сопутствующий ему нарциссизм, тотальное самолюбование. Инстинкт самосохранения направлен прежде всего на сохранение антропологической фабрики репродукции — организма женщины. Мужское *уникализирующее* себялюбие имеет именно антропологически-половое объяснение. Инстинкт самосохранения анонимен, его цель — сохранение базовой единицы репродукции рода, женского тела. Интуиция своей родовой эфемерности вызывает мужской антропологический бунт, мощный и страстный импульс к уникализации своего бытия в других формах. Неуверенность, постоянное гнетущее беспокойство компенсируются *вовне* актами постоянно возобновляемого отчаяния активизма, бессмысленного бунта. Мужчина зачастую дорожит, любит, живет скорее ради своих воплощений, нежели собственно любит и бережет свое тело и жизнь. Он — природный идеалист, создающий часто вместо житейских реалий свою реальность, в которой он мог бы получить вожеленное воплощение, столь

же основательное, как и то, которое получает женщина уже самой принадлежностью к своему полу.

Потому и главное отличие мужского себялюбия, искусственного по своей основе, от естественности инстинкта самосохранения в том, что оно всегда направлено *вовне*. Другими словами, мужчина любит не собственно себя, а скорее свои воплощения, воплощения своей активности, своего духа, своей неповторимости. Он любит скорее себя не такого, каков он есть в действительности, а себя значительного, себя, прошедшего сертификацию во внешних, то есть результирующих (пусть и даже в идеальном), следах. Причем «вовне» всегда означает объективирование — телесное, вещное или духовное. То же и в отношениях с противоположным полом. Мужская «любовь», если она имеет место быть и отличаема просто от позывов к совокуплению, есть *любовь к своему следу, следу себя в другом человеке*. Этот след чуть ли не сверхъестественно чувствуется, распознается мужской интуицией. След влияния, основательности запечатлевания в психической структуре женщины образа этого вот мужчины. Мужчина по-настоящему любит женщину за ее любовь к нему, «себя в другом» — себя, оцененного, взвешенного и найденного значительным, самым главным и неповторимым, конечного, предначертанного, установленного — есть очень мужское свойство

Мужское трансцендирующее устремление в сфере чувственности находит свое выражение в образе *единственной*. В трансценденции «единственной» одновременно присутствуют и отрицание старого полового расклада, и соответствующая метафизика себялюбия. Причем оба эти момента взаимосвязаны теснейшим образом и экстремализованы в идеалистическом типе мужчин — с более живым воображением, обостренной, прагматистски ориентированной, интуицией. Отрицание прежнего расклада заключается в отказе от естественного полового индифферентизма (все женщины в принципе эквивалентны в отношении как воспроизведения потомства, так и наслаждения) и формировании идеалистической веры в особую предначертанность себя и своей избранницы. Уникализация себя достигает здесь метафизических размеров, требуя воплощения не в «категории» физически подходящих женщин, а только в одной,

чей адрес субъективно случаен и произволен. И часто для самой избранницы это тяжелый случай.

В основании женского мирочувствования лежит репродукция — производство новой жизни. Женщина — фаворит рода, что прямо противоположно библейскому смыслу приоритета мужского активизма, семени. Женщина — базовое существо рода, над совершенствованием конструкции которого природа изрядно потрудились. Это существо биологически значительно сложнее мужского организма уже только потому, что в ней происходит формирование новой человеческой жизни и зажигается искорка нового сознания. Самодостаточность женщины производна от фундаментальности ее положения в антропологическом раскладе. Смысл ее жизни предопределен ее детородной функцией, даже и в том случае, если ей и не довелось рожать. Ей не надо беспокоиться, метаться, искать зацепки за бытие, воплощения в более долговечные, чем собственная плоть, формы вещественности или объективирования духа. Продолжение ей гарантировано.

Герметизм женского мирочувствования определяем совершенно иной ориентацией активности пола, которую предрассудок ошибочно принимает за пассивность. Известная традиционная пассивность классического положения женщины в сексуальном акте часто экстраполируется и на общую характеристику ее существования, и на отношение к миру. Конечно же, это историческое заблуждение. Подобное мнение действительно выражает, как справедливо в данном случае указывают феминистки, «фаллоцентризм» — восприятие половой ситуации через очки вульгаризованного (и соответствующим образом «героизованного») мужского сексизма. Любой непредвзятый мужчина скажет, что женщины не менее активны, а скорее даже и более, чем мужчины. Но активность эта другая, другой ориентации. В основании мужского активизма, который, собственно, и стал денотатом понятия «активность», лежит половой архетип разбрасывания семени, поиска все новых и новых объектов воплощения. Потому и понимается под активностью такой способ бытия объекта, его состояние, для которых характерно: воздействие вовне, проникновение вовне, изменение либо преобразование посредством передачи, разброса энергии и частей этого объекта. Главное здесь — ориентация вовне, перенос, вне-

дрение, преобразование, постоянство перевода аккумулируемого внутри (семени, энергии, замыслов) во внешние формы.

Женская активность, в ее антропологически-видовом контексте, не столь расточительно бессмысленна. Такие энергозатраты женщина себе позволить просто не может. Они нужны для реализации высшего антропологического смысла ее бытия. Активность женщины неизмеримо больше по своему внутреннему энергетическому потенциалу. Больше потому, что она по своему предназначению должна обеспечить *воспроизводство другого (своего ребенка) в себе*.

Ее активность, питаемая, кстати, во многом также и «извне», *самозамыкается, свертывается в энергетический кокон, ее окружающий* — для себя и своего окружения, способствующего реализации ее репродуктивной функции. В этом аспекте настоящие, можно сказать «зоологические» эгоисты, как раз не мужчины. Но здесь зоология — биологический смысл существования вида homo.

Эту самозамыкающуюся, функционально-родовую активность можно назвать *заботой*. Забота означает активность оптимизации, стабилизации, направленную «внутри» круга — своего значимого окружения и собственно себя. Однако главное отличие мужской активности воплощения от женской активности воспроизведения другого-в-себе не в различиях ориентаций (вовне/внутри), которые, разумеется, достаточно условны. Мужской активизм — активность сдвига, отклонения, возмущения; женская забота — активность баланса, сохранения гомеостаза. Потому забота — это активность сохранения базовых условий репродукции, активность *контроля* над ситуацией.

Забота, имеющая корневой основой воспроизведение другого-в-себе, и определяет герметизм женского мироощущения. Это означает общее приятие, согласие с жизненными правилами и основами устройства социума и вселенной. Женская активность направлена на обеспечение устойчивости и самодостаточности ближайшей зоны своего существования, всегда имеет условия и гарантии репродукции в любое востребуемое время. Даже если и проходит репродуктивный возраст, женщина от природы всегда настроена на создание условий для воспроизведения. Герметизм выражается в некоторой дистанцированности, отстраненности женщин от активных мужских игр —

политики, идеологии, науки, религии и философии. Таким образом, основная причина того, что женщины слабо представлены в исторических, интеллектуальных деяниях человечества, заключается в том, что это им, по большому счету, в общем-то и не надо. Конституция пола ориентирует их сознание на другое мироощущение. У них нет мужской страсти к индивидуальной свободе, свободе своего эго, напротив, их тянет окружить заботой, контролем, герметизировать свое существование. Разумеется, и женщины борются за свои права, свободу — но свободу пола (феминизм). И они стремятся улучшить свое существование, но в этой, данной реальности — наилучшим образом приспособиться к ней, а не приспособить ее к себе. Создать свой оазис, свить гнездышко, куда включаются основные ингредиенты герметичного и самодостаточного мира: ребенок, муж, родители, родственники, друзья. Это — цель, прямо осознаваемая или маячащая на периферии сознания, остальное — средство.

Идеализм как атрибутивное свойство человеческого разума, выражен у женщин специфичнее, чем у мужчин. Он, как правило, гораздо менее радикален — в плане отрыва от повседневности. Под идеализмом понимается потребность и способность человеческого разума улучшать, «подправлять», а то и переформировывать в воображении образ реальности. Для того, чтобы ее, реальность, легче было переносить. Для того, чтобы оставалась надежда на лучшее. Для того, чтобы сам человек воспринимал себя значительнее, умнее, удачливее, чем то есть на самом деле. Женский идеализм не выходит в основном за рамки окружающей действительности. Мышление женщин прочно укоренено в своем окружении. Его мало трогают радикальные фантазии и далекие миры, но живейшим образом волнуют старые как мир бесконечные версии Золушки и принца, Ромео и Джульетты и пр. Известная женская страсть к «мыльным операм» и сериалам демонстрирует особенности их идеализма: «спрямлять», «подправлять» действительность, отнюдь не изменяя, принимая ее основы как безусловную данность. Она лишь соответствующим образом ретушируется — в пользу «своих» и в ущерб «не нашим».

Особенности активности и идеализма женщин порождают специфическую разновидность их рациональности, также ат-

рибутивного свойства человеческого разума. Рационализм мужского мышления имеет *инструментальный* характер, а значит, понятийные формы обладают отчетливостью, а фиксирующее внимание способно их удерживать в отстраненности от остального содержания (эмоции, образы). Женская активность не инструментальна, а *экзистенциальна*. Ей важен не столько результат сам по себе, сколько состояние, сопряженное с результатом. Ее идеализм не оторван от жизни, в том плане, что женские фантазии редко, но случаются в нашей повседневной действительности. Женщина более *живет реальностью*, чем *размышляет о ней* вне контекста своего ближайшего значимого окружения. Потому женщины лишь моментами могут отстраненно относиться к своим проблемам, различать и удерживать проблемное личностное состояние и саму проблему. Ее рациональность, таким образом, не имеет того оторванного от практического интереса характера, позволяющего предаваться теоретическим построениям, равно как и она не обладает самодовлеющим орудийным характером, напротив — конкретна и ситуативна. Но это рациональность, то есть самоорганизация своей активности по определенным, оптимизирующим ее правилам, нормам, целесообразное ее упорядочивание. Слитность же находимых женщинами рациональных методик с состояниями переживания своих проблемных ситуаций приводит и к неартикулированности содержания их мышления. Отсюда представления об эмоционально-образном характере мышления женщин, жизни скорее эмоциями, нежели рассудком. Суммируя вышеизложенное, можно назвать стиль женского мышления *«практической интуицией»*. Это означает, *во-первых*, его сращенность с повседневностью, и, *во-вторых*, доверие скорее своим чувствам, нежели рассудочной оценке, к которой прибегают по необходимости.

Разные манеры бытийствования порождают и разность форм самовыражения: мужчины стремятся воплотить себя вовне, в чем-то, в результатах, успехе. Женщины склонны выражать себя собой же, через свое тело, самовыставление внешности. Если у мужчин на первом плане самоудовлетворенность, жизненный успех и лишь на втором — внешность, то у женщин — наоборот. Для наглядности сведем выявленные различия полов в простенькую таблицу, которая демонстрирует их разные

манеры бытия и мышления, зависимые от антропологического расклада в размножении.

Таблица

Женская манера бытия и мышления	Мужская манера бытия и мышления
Воспроизведение другого-в-себе, активизм герметизма	Воплощение вовне, внедрение
Забота, контроль	Себялюбие
Идеализм приукрашивания действительности	Идеализм трансцендирования либо долга
Практическая интуиция	Рационализм

*Т.А. Власова
(Ижевск)*

АСКЕТ КАК ВИРТУОЗ СОЦИАЛЬНОЙ АЛЬТЕРНАЦИИ

Философской и социальной антропологией отмечается во многом загадочное свойство природы человека: будучи чувственным существом, он способен выступить с аскетическим протестом против своей чувственности. М. Шелер писал о человеке: он — «аскет жизни». Каково место аскезы в социокультурной реальности?

Та реальность, в которой живет человек, является социально конструированной, то есть созданной в интерсубъективном взаимодействии между мной и обобщенным Другим. Чтобы увидеть место аскетических практик в социально конструируемой реальности, необходимо уяснить ее облик. Подробный анализ социально конструируемой реальности дан П. Бергером и Т. Лукманом ¹. Она существует в двух измерениях: интернализованном и экстернализованном. Любое проявление социально конструируемой реальности также будет проявляться в двух измерениях. Интернализованный аспект состоит в том, что реальность интерпретируется человеком и имеет для него субъективную значимость. Экстернализованное измерение проявляется благодаря оплотнению деятельности человека в продуктах его активности, которое происходит на микроуровне (каждый че-

ловек) и на макроуровне (человеческое общество). Будучи знаковыми, результаты экстернализации становятся понятны всем. Относительно интернализированного измерения проблема включения в социально конструированную реальность решается за счет социализации. Проблемы социализации изучаются с двух позиций: социологической и психологической. С точки зрения психологии социализация рассматривается как освоение культуры того или иного общества и овладение способами поведения в нем. Психологическое знание видит этот процесс с позиции осваивающего культуру человека. Основным содержанием социализации представляется преобразование социального опыта в опыт личности.

Социализацию нужно понять как механизм включения в общество путем «вычерпывания» себя самого из некоего до меня существующего «резервуара». Если такой «резервуар» понимать в качестве оплотненных (в виде предметов культуры и семантических систем) смыслов, то ее принятие, иными словами, — интернализация, представляется процессом становления «моего тела».

Г.А. Арина видит социализацию в формировании телесных знаков и расширении, таким образом, сети телесных действий. Главный инструмент социализации — знаковое вписывание «образа тела» в «образ мира».

Поскольку социализация есть процесс освоения знаковых систем путем перенимания знаков от других, постольку главные механизмы социализации — овладение языком и освоение тела как поля для означивания. Язык снабжает человека знаковыми схемами, обеспечивающими деятельность и ориентацию в социально конструированной реальности. Вся деятельность воплощается в знаковых предметах и знаковых оценках («хорошо», «плохо», «правильно», «полезно»). И.С. Кон считает основой социализации дисциплинирование языка и тела. Они же являются основными средствами социализации. Именно по критериям языка и тела оценивается степень социализированности человека.

Универсальная концепция социализации была предложена Бергером и Лукманом. Они считают, что нужно различать первичную и вторичную социализацию. Первичной социализации человек подвергается в детстве, а вторичной социализации

ей является каждый процесс, «позволяющий входить в новые сектора объективного мира». И в том, и другом процессе осуществляется освоение знаковых систем.

Основой для выделения первичной и вторичной социализаций, существующих в любой культуре от наиболее простой до наиболее сложной, служит идея Ральфа Линтона, согласно которой в каждой культуре есть некие универсалии и некие специализации. Иными словами, часть культуры должна быть изучена всеми, а часть только теми, кто исполняет конкретные роли. Речь идет о различении обыденных, общих для всех людей данной культуры и специализированных значениях. Усвоение первых осуществляется в течение всей жизни, но все они принадлежат миру повседневного, общему для всех. Все знания и схемы действий этого ряда входят в сферу первичной социализации. Освоение основных схем действий и знаний приходится на детство. Но не ограничивается им строго. В отличие от первичной социализации, когда человек осваивает самую главную реальность повседневной жизни, вторичная социализация является освоением «подмиров», или частичных профессиональных реальностей. По определению Бергера и Лукмана, вторичная социализация «представляет собой интернализацию институциональных или институционально обоснованных «подмиров».

Таким образом, универсальная часть культуры интернализуется в процессе первичной социализации, а специальная — в ходе вторичной. Специализированная часть культуры не претендует на преобразование универсальной повседневности, а альтернативная — претендует. Тем не менее ни одна из областей конечных значений, охватывающих альтернативную часть культуры, не сливается с повседневностью, потому что ее значения не используются в типизированной деятельности. Они составляют комплекс не типизированных, а «заветных» смыслов культуры.

Так как любая специализированная часть культуры относительно независима, не возникает необходимости, чтобы ее значения конкурировали со значениями повседневного мира. Иное дело — взаимная соотнесенность альтернативной и повседневной частей культуры. Они могут претендовать на придание собственных смыслов одному явлению.

Одним из механизмов разграничения является особый процесс освоения альтернативных частей культуры. Это своего рода социализация, в ходе которой усваиваются значения альтернативных областей конечных значений — альтернатива. Бергер и Лукман определяют альтернативу как «случай тотальной трансформации, когда индивид переключается с одного мира на другой». Альтернативу нужно понять как модифицированную социализацию. Если первичная социализация есть процесс формирования, то альтернатива — это трансформация. То есть уже усвоенные значения должны быть переозначены. Ни одна социализация не является полностью успешной. Реальная личность и идеальный нормативный образец никогда полностью не совпадают, а могут лишь достичь того или иного «уровня симметрии». Альтернатива, сталкиваясь с низким уровнем симметрии между личностью и обществом у определенного человека, предлагает ему техники «ресоциализации», то есть восстановления и прояснения образа мира и себя на ином уровне симметрии.

Следовательно, важной частью альтернативы будет демонтаж предшествующей структуры реальности, тотальный отказ от нее. Все в социокультурном мире должно быть понято по-новому. Тотальное обновление мира для человека достигается путем осуществления им аскетических практик, в ходе которых происходит отказ от мира, наполненного «старыми» смыслами, и замена его по-новому осмысленным миром (это и о. Сергий, и Рахметов).

Трудность заключается в том, что к моменту складывания высокоэмоциональных контактов в пределах альтернативного мира опыта, уже существуют тесные эмоциональные связи, возникшие в ходе первичной социализации. Сплоченность объединений, которые воплощаются в значимого Другого альтернативных областей конечных значений, должна быть воссоздана, «искусственно» сделана такой. Механизм конструирования значимого Другого изучен социальной философией на материале религиозных, классовых, национальных сообществ. Все они являются такими сообществами, которые несут альтернативное определение реальности и стремятся создать эмоционально пережитое отношение: вера, классовое чувство, патриотизм. Для этого используется прием перенесения эмоциональности (Родина-Мать, Бог-Отец), размыкания прежних контактов. Тогда

становится понятен смысл часто применяемых в ходе альтернативности практик сегрегации, главная функция которых — уход от прежних личных контактов. Сегрегация предполагает разрыв родственных и дружеских отношений, то есть тех, что наиболее эмоционально нагружены. Взамен происходит реорганизация аппарата общения: возникают новые значимые партнеры, а также иные значения. Мир альтернативности предполагает новый, отличный от прежней повседневности язык, новое тело.

Благодаря высокой эмоциональности отношений альтернативный мир приобретает такую же массивность, как повседневный мир, значения которого усвоены в детстве. Значения альтернативного мира становятся такими, что не нуждаются в анализе или проверке, наделяются «свойствами самообъяснения», не вызывают затруднений. Именно эти качества позволяют транслировать значения альтернативных миров опыта в повседневность, модифицируя ее.

Таким образом, процесс альтернативности можно определять как тотальную трансформацию человека и всех сторон его жизни. Она осуществляется благодаря технике аскезы. Благодаря альтернативности, человек осваивает такую систему значений, которая позволяет ему выявить свою обособленность. Человек в ходе альтернативности, так же как во вторичной социализации, получает иную позицию по отношению к миру повседневности. С этой позиции могут быть привнесены инновации в культуру, так как она открывает новые значения и возможности тотальной переоценки мира, что субъективно переживается как обретение нового смысла жизни.

Примечания

1. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности*. М., 1995.

А.В. Емельянов
(Ижевск)

ВИТАЛЬНОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОСТЬ В УДОВОЛЬСТВИИ

Сфера удовольствия по сей день остается «темной и недоступной областью психической жизни» (З. Фрейд) ¹. Сложность

ее исследования диктуется тем, что, очевидно, состояние удовольствия не обусловлено лишь удовлетворением сексуального инстинкта.

Удовольствие складывается из витальной и экзистенциальной составляющих. Витальность (жизненность) привязана к организму — витальное удовольствие есть следствие удовлетворения фундаментальных человеческих потребностей (в пище, сне, отдыхе, тепле, тактильных ощущениях и т. п.). С организмом связан опыт первоначального удовольствия человека. Прототип, прото-форма витального удовольствия — нахождение в утробе, где жизнь получает все необходимое для существования безусловно и абсолютно, все потребности слиты воедино. Организму принадлежат специфические центры удовольствия, формирующиеся с развитием человека, ранние сексуальные удовольствия знаменуют собой интимный опыт внутренней автономии ².

Рождение разрывает единство с миром, отодвигая одновременно его границы. Гедонистическое мироощущение заменяется страхом, потерянностью. Страх, тревога являются основой экзистенциального дискомфорта, его первоисточки детерминируются непредзаданностью человеческого поведения, отсутствием инстинктивной программы как определенных действий, нацеленных в том числе на возвращение утраченного единства с миром. Инстинкт природного мира заменяется в человеке духовным, психическим началом. Человек открыт и недетерминирован, и в этом заключается его «обреченность на свободу» (Ж.-П. Сартр).

Сущность удовольствия заключается в стремлении вернуть утраченное единство с миром, забыть страх. Это стремление трансформируется в потребность в принятии, которую можно увидеть как в удовлетворении сексуального влечения, так и в удовольствии от нахождения смысла, общей точки зрения, совпадения желаний, намерений, идей. Условие экзистенциального комфорта, удовольствия — смысловое подтверждение жизненного мира субъекта, понимание и принятие установок обобщенного Другого, символов и значений социальной реальности.

Стремление к удовольствию проходит через фильтр психики, становится частью осознанных и неосознанных желаний. Человек получает удовольствие, где переплетены витальность и

экзистенциальность, где удовлетворение потребностей организма (как напряжения-расслабления определенных органов) тесно связано со сложнейшей смысловой, семиотической деятельностью. Развитие человека с момента осознания своей автономии от внешнего мира, помимо желания «жить», характеризуется стремлением «быть». Экзистенциальность предполагает выход за пределы организма, на уровень тела, где (посредством движений, взаимодействий, намерений, влечений) разворачивается феноменальное бытие, бытие-в-мире³. Удовольствие до рождения обусловлено организмом, его возвращение происходит посредством тела. Удовольствие можно увидеть в многочисленных формах воплощения — от «бодрости духа» до радости «играющего и размножающегося тела»⁴.

Достижение удовольствия знаменует собой возврат витальности, но построенной на принципиально иной основе, нежели первичная витальность младенца. Корреляты удовольствия зрелого человека — владение телом, которое опрокидывает в поток жизненности. «Тело наслаждается от прикосновения. Оно наслаждается, когда его сжимают, утяжеляют, мыслят другие тела. Тела наслаждаются и приносят наслаждение телам... Прикосновение приносит радость и боль — но оно никак не связано со страхом (страх не принимает *шага* касания, прыжка в сторону: он полностью мистериален, фантазматичен)»⁵.

В удовольствии витальность присутствует как жизненная, оплотненная основа, экзистенциальная составляющая дает смысловое измерение, служит своего рода буфером между жизненными импульсами индивида и социокультурным окружением. Х. Ортега-и-Гассет, обращаясь к дихотомии культуры и жизненности, отмечает рядоположенность культурных понятий истины, добра и красоты, ставя им в соответствие их жизненные аналоги — искренность, порыв и наслаждение. Жизненность есть то, что дано человеку от природы, она *натуральна*, тогда как духовная деятельность человека подчиняется сверхжизненным законам *культуральности*⁶. Удовольствие коренится в умении сочетать культуральные императивы с витальными стремлениями.

Примечания

1. Фрейд З. *Психология бессознательного*. М.: Просвещение, 1990.
2. Василюк Ф.Е. *Психология переживания*. М.: Изд-во МГУ, 1984.
3. Круткин В.Л. *Онтология человеческой телесности*. Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1993.
4. Карасев Л.В. *Философия смеха*. М.: Рос. гуманитарный ун-т, 1996.
5. Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М.: Ad Marginem, 1999.
6. Ортега-и-Гассет Х. *Что такое философия?* М.: Наука, 1991.

С.В. Димитрова
(Камышин)

ЧЕЛОВЕК — СУБЪЕКТ СВОБОДНОГО ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ

Процессы целеполагания и целереализации будут рассмотрены нами как специфические характеристики деятельности людей. А основной сущностной чертой человека выступит стремление к «должному», способность к преобразованию, творчеству. Человек формулирует свою цель, представляет ее наперед, и его действия оцениваются по тому, насколько они ведут к этой цели. Цель — это единство знания объективно существующего и выражения негативного к нему отношения. Это анализ и оценка действительного, которые необходимы для полагания новой реальности. Факторами, влияющими на процесс выбора и определения содержания цели субъектом, выступают степень осознанности и их значимость для человека.

Цель, с одной стороны, содержит в себе знание об объекте, с другой — обладает ценностью для субъекта. Поэтому цель в аксиологическом аспекте выступает как определенная социальная норма, ступень в достижении идеала, как мера согласия между индивидуальными действиями и общественными.

Стремление к «должному» связано не только с постановкой цели, но и с процессами ее реализации. Возможность отыс-

кивать, создавать, применять средства, заставляя «служить объектам» своим целям — это также способность человека.

На современном этапе развития общества, когда ориентация на успешность действий становится приоритетной, создаются все более мощные и совершенные средства для достижения целей, что в конечном итоге ведет к изменениям в процессах целеполагания. Человек отныне не может совладеть с миром, который есть создание его рук, и попадает под власть иррациональных проявлений бытия. Познавая законы мира, расширяя его границы для себя, человек утрачивает целостность восприятия, оказывается дезориентированным и «потерянным во Вселенной». Огромное количество вариантов выбора, возникшее перед индивидом в результате усложнения социально-политической жизни, в итоге обуславливает «закрепощение» его, порожденное необходимостью совершать выбор. Парадокс заключается в том, что «...современный человек готов пойти на любой риск, чтобы достичь какой-либо цели, но он чрезвычайно боится риска и ответственности поставить себе эту цель»¹.

Современное общество, предоставившее человеку «негативную свободу», не предоставляет возможностей для обретения «позитивной свободы». Поэтому процесс индивидуализации сопровождается все большим усилением чувства изолированности, оторванности от других людей. Человек стал личностью, но цели и средства существования в обществе не дают возможности для реализации его сущности. Происходит процесс подчинения единичного всеобщему, который обуславливает обезличенность и деперсонализацию, невозможность подлинной интеграции человека и общества. В сложившейся ситуации действия людей сведены к процессам приспособления, главной целью которых является сохранение существующего, а не создание нового.

При этом все индивидуальные способности человека подавляются, «навязанными» оказываются не только цели, но и потребности. Возрастающие возможности цивилизации приводят к еще большему закрепощению индивида социумом, однако такое угнетение «...связано не с естественной и технической незрелостью, а с позицией силы»². Постоянный рост уровня жизни делает бессмысленным несогласие с существующей системой, поскольку последняя предоставляет возможности для

удовлетворения потребностей, а они навязаны индивиду, детерминированы общественными силами, не контролируются самим человеком. Возникает «одномерное пространство», в котором все цели и стремления должны отражать содержание существующего универсума языка и действия путем отбрасывания или редуцирования: «...происходит уравнивание помыслов и целей с помыслами и целями системы, элиминация тех из них, которые ей не подходят»³. Соответственно, человек не может выступать как субъект свободного целеполагания, ибо его цели уже заданы существующими условиями, подчинены созданным средствам.

Страх перед свободой, стремление «бежать» от нее становятся главными характеристиками современной личности. Такое искажение человеческой сущности возникает из-за того, что, осуществляя процессы деятельности, люди минимизируют свои цели, совершенствуют средства, дабы избежать крупных ошибок и риска. В конечном итоге человек оказывается в таком положении, при котором у него отсутствуют не только цели, но и социальные потребности, средства для удовлетворения которых уже существуют.

Возможность формулировать цели, использовать средства для их реализации отражает степень свободы человека. Чем больше позитивных целей и конструктивных средств, чем богаче деятельность человека, тем разнообразнее у него взаимодействия с другими людьми, тем более осознанно стремление к личной независимости и подлинной солидарности. Степень свободы соответствует уровню развития деятельности, а преждевременное освобождение людей порождает чувство покинутости и одиночества.

Таким образом, особую актуальность приобретает проблема приведения в соответствие целей, выдвигаемых людьми, ныне существующим, мощным средствам. Несоответствие целей и средств, целей и результатов требует качественного изменения процессов целеполагания. Это станет возможным тогда, когда человек преодолеет отчужденные формы собственного бытия, обретет целостность в восприятии мира. Необходимо обеспечение целостности не путем элиминирования разнообразия и сведения множественности к единой закономерности, а через стремление к высшей цели, абсолюту.

В мире, где существует множество целей и вариантов действий, именно стремление к абсолютному поможет вернуться от идеалов выбора к идеалу образа. Поиск абсолютных высших ценностей, на основе которых человек мог бы строить свое существование, реализовать себя, является условием выхода из ситуации, при которой человек утрачивает свои сущностные характеристики. Смысловая целостность личности станет возможной тогда, когда процессы целеполагания будут основываться на единстве истины, добра и красоты, сочетая истинностное знание и высшие нравственные ценности. Утверждение человека как субъекта свободного целеполагания возможно при условии выхода в трансцендентное бытие, которое находит отражение в абсолютности личностного бытия.

Примечания

1. Фромм Э. *Бегство от свободы*. М., 1990. С. 32.
2. Маркузе Г. *Одномерный человек* // *Американская социологическая мысль*. М., 1994. С. 121.
3. Там же. С. 136.

В.Л. Круткин

(Ижевск)

К ОНТОЛОГИИ ЖЕСТА

Как писал П.А. Флоренский, «есть собственно один язык — язык активного самопроявления целостным организмом, и единый только род слов — артикулируемых всем телом»¹.

Древнейшим видом языка был язык бихевиорем, со временем ставший языком фонем, когда к оптическому кодированию добавляется акустическое. Полноценным язык может быть только при взаимопереводе кодов, оба они укоренены телесно. Именно это делает тело, вовлеченное в практические и экспрессивные порядки, символическим феноменом. Известно, что озабоченность людей экспрессивными порядками сплошь и рядом превосходит их озабоченность порядками практическими.

Человек находит свое тело одновременно с миром вещей и людей, с которыми ему предстоит жить. Быть телом — это быть привязанным к определенному миру, как писал М. Мерло-Понти. В отличие от вещей, которые существуют «в себе»,

тело «раскупорено», и уже то, что вещи существуют для него, говорит, что оно не принадлежит к миру «в себе», оно наделено инициативами². «Вещи» вокруг тела — это не просто отдельные предметы, это то, что способно «говорить», дано в инициативах, способно «звать», «вещать». У тела есть свой мир предметов, не похожий на мир предметов знания. Сами движения — не просто механические перемещения как рефлекс на предмет. Н.А. Бернштейн включал в их число движения палеокинетические, синергии, пространственно-временного поля, предметного действия, символические координации. Движения кортикального уровня вызываются ситуацией, они являются поступками. Последние — это не чисто психологическая надстройка, которая объединяет, суммирует движения низших уровней, подчеркивал Н.А. Бернштейн. Это самостоятельная координационная реальность, имеющая свои управляющие механизмы, свои каналы коррекции, это функциональные органы, наделенные способностью воспринимать и меняться³.

Жесты-движения предметного действия ведомы смыслами, значениями ситуаций, интенциональной устремленностью вовне, туда, где объект. Жесты-движения символических координаций ведомы интенциональной устремленностью туда, где субъект. Они вырастают из первожеста — своего рода архетипичной «космогонической точки», то есть первого явления определенности в неопределенности⁴. Архаический ритуал соткан из жестов-движений, устанавливающих основополагающие бинарные оппозиции и удерживающий их от смешения. Это движение в наиболее элементарной форме может быть представлено как нарушение естественного (привычного) порядка вещей. Ритуал нарушает это первоначальное безразличие, благодаря жесту человек перестал быть естественным существом. Миф — вербализованный ритуал. Когда миф был записан, он во многом утратил свою былую убедительность. Точно так же дело обстояло ранее. Когда первожесты сложились в ритуал, они во многом оказались «без правды».

Есть тело, которое принадлежит нам, есть тело, которому принадлежим мы — тело-канон⁵. Нынешнему телесному канону не более четырех сотен лет — это островок в океане. Ему предшествовала гротескная телесность. Как отмечал М.М. Бахтин, гротескное тело — не индивидуальное, а слитное, родо-

вое, в сущности, двутелое тело, где жизнь одного рождается из смерти другого. «Это проходной двор вечно обновляющейся жизни, неисчерпаемый сосуд смерти и зачатия». Это тело постоянно выходит за свои границы, перерастает себя, зачинает новое тело. Границы между телом и телом, телом и миром не существует. Гротескное тело характеризуется неготовностью, незавершенностью, здесь игнорируется глухая поверхность, которая замыкает и отграничивает тело, оно строит и строится, поглощает мир и поглощается миром⁶. Остается открытым вопрос: насколько нововременный канон преодолел гротескный? Разве что только на поверхности. Исследования в культурной антропологии показывают, что телесная топография не просто следует анатомической логике, за ней просвечивает социальная иерархия. Универсальное подразделение тела на голову, грудь, чрево, руки, ноги — моделирует ранги в общине. Пальцы на руках догонов обозначают, начиная с большого пальца, мать, первого сына, второго сына, третьего сына, дочь. Еще более сложной оказывается семиотика тела у народа нуалулу. Указательный палец обозначает старшего сына, первый палец — правую руку, мужчину. Семиотическая неоднородность пространства тела — следствие неоднородности пространства рода, она выступает источником символов для ценностной рубрикации (свое-чужое, правое-левое, мужское-женское, повседневное-неповседневное, сакральное-профанное). Разрыв природного порядка порядком практическим и экспрессивным позволяет видеть в жесте семантическую точку, привносящую в бытие смысл (В.Н. Топоров).

Движения обречены на смысл, но смысл движения — в касании. Движения с воплощенным смыслом — это не движения плюс мысль. Интенциональные проекты, превращающие механику неизвестно откуда свалившихся атомов в человеческое тело, осуществляющие движения, — это, можно сказать, мысли тела. Р. Барт писал, что телесное удовольствие не сводимо к физиологическому отправлению организма, что феномен удовольствия переживается в тот момент, «когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям, ведь у моего тела отнюдь не те же самые мысли, что и у меня»⁷.

Жест — праязык в системе ритуала. Тело — ближайший, наиболее доступный инструмент ритуального действия. Верти-

кальная поза — это абсолютный жест человека. Тело означающее не перестает себя выстраивать. Простая линия на песке или глине — это продолжение тела, орнаментированный ландшафт — это ареал обитания, как реальный, так и а-реальный⁸. Удвоение себя в ареале — это реальное продолжение своей свободы. Прикосновение к подобной удвоенности — начало сознания. Но процесс можно продолжить, если нанести линии на собственное тело, подвергнуть его орнаментированию. Тогда оно тоже становится а-реалом, ареалом рода, знаком себя как родового существа. Прикосновение к себе — начало самосознания. Жест — это реализация и а-реализация. Через него делается возможным дихотомия повседневности и неповседневности, сакральности и профанности пространства и времени.

Телесными действиями человек подтверждал в ритуале сакральность мира, благодаря чему он достигал чувства «наиболее интенсивного переживания сущего, особой жизненной полноты, собственной укорененности в универсуме», как пишет об этом В.Н. Топоров⁹.

Жестовая семиотизация (ритуальный танец) лежит в основе графического и акустического орнаментирования. Развитая живопись и музыка будут сохранять в себе бинарные оппозиции графического и живописного, мелодического и гармонического. Но начинается музыка как движение тела¹⁰. Она начинается с двух нот: звонкой и глухой, удара ладонями и ногами. В основе духовного мира лежат чувства, они всегда телесно укоренены, сочувствие и неприязнь всегда выражаются как жесты в пространстве и времени, как противонаправленные жесты-касания любви или ненависти.

Танец — это система символизаций, эмоциональной выразительности и особых образцов. Это особое телесное поведение, осуществляемое с точки зрения и перспективы танцующего, оно преднамеренно, ритмически организовано. Танец — часть культурной системы, в которой адаптивно ценная информация передается от одних другим. При этом происходит не адаптация организма к среде, но адаптация феноменального тела к миру культурных смыслов. Танец — это культурный код, с помощью которого мир подвергается упорядочиванию и категоризации. Категоризация мира с помощью танцующего тела внутренне противоречива, так как танец содержит «основные куль-

турные допущения, ориентации и предписания, равно как и семена для их разрушения и замены»¹¹. В этом отражается потребность человека действовать с новизной в безопасной ситуации, играть с хаосом. М.М. Маковский, анализируя мифологический символизм древних языков, обнаруживает следы «разбегания» ритуального танца, который он называет «наиболее древней формой молитвы», в танцы охотничьи, очистительные, фаллические, траурные, войны и т. д.¹²

Тело существует как жест, онтология жеста — это онтология телесности, исследование которой позволяет увидеть как пересекаются и образуют особое единство мысль и жизнь.

Примечания

1. *Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 270, 290.*
2. *Merleau-Ponty M. The phenomenology of perception. L., 1967. P. 139.*
3. *Бернштейн Н.А. Очерки по физиологии движения и физиологии активности. М., 1990. С. 138.*
4. *Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 115 (см. также предисловие В.Н. Топорова к этой книге).*
5. *Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.*
6. *Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 353.*
7. *Барт Р. Удовольствие от текста // Избр. работы. М. С. 474.*
8. *Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999. С. 69—70.*
9. *Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 17.*
10. *Blacking J. How musical is man? Seattle, 1973. P. 100—101.*
11. *Hanna J.L. To dance is Human // The anthropology of the body. L., 1977. P. 216.*
12. *Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и мир образов. М., 1996. С. 328.*

ТВОРЧЕСТВО СМЫСЛА И АБСУРДА: МОДЕРН, ПОСТМОДЕРН КАК СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА

Нет никакого сомнения в том, что смысл — есть нечто жизнеутверждающее, нечто, имеющее ценность. Смысл — есть истина, то, что есть на самом деле, а значит, имеющее статус онтологический. Смысл — это со-мыслие, сообразность мысли, законченность, абсолютное утверждение чего бы то ни было как реально существующего. Таким образом, не может быть существования без смысла. Следовательно, человек, как определенный смысл мира, имеет цель, является ценностью и истиной.

Творчество — есть активная человеческая деятельность, это создание действительно значимого нового, имеющего ценность как для творца, так и для других. Творчество в конечном счете есть создание новых смыслов.

XX век явил в искусстве очень своеобразное направление — модернизм, перекинувшийся затем на все сферы человеческой жизни. Нет необходимости рассматривать данное направление с искусствоведческих позиций, нам интересен вопрос, связанный с пониманием смысла в модернизме.

Главная идея модерна — безусловное признание абсолютной ценности всего нового, легитимизация всех смыслов¹. То есть какой бы новый смысл не появился, он есть ценность.

По сути дела, модерн — это своеобразная судьба человеческого творчества, так сказать, первый его опыт, в котором человек приобретает знание о том, что «я могу творить», приобретает знание о своей творческой мощи. Модернизм — это замыкание человека на этом первом опыте творчества: «я могу творить». Здесь человек превращается в *Machina Creatrix* — машину, готовую натворить, что ей угодно, в своем своеволии². Отсюда и происходит нагромождение смыслов как абсолютное обесмысливание каждого нового смысла. Ибо в модерне не важно, каков этот смысл, тут важно то, что это ново, оригинально. Ситуация осложняется еще и тем, что все эти смыслы, появляющиеся на свет, претендуют быть единственно верными, истинными. То есть модерн — это борьба смыслов между собой.

Итогом этой борьбы является то, что человек модерна — абсурдный человек. Тему абсурда в творчестве рассматривает А. Камю в «Мифе о Сизифе»³. Так, например, Камю утверждает: «творить — значит жить дважды»⁴. С этим трудно спорить. Но в ситуации модерна эта формула приобретает следующее значение. Так как для модерна не важно, имеет ли смысл ценность как нечто такое, что приносит прибыль творцу, но имеет значение лишь то, что он существует, то творить здесь — значит нисколько не жить. Поэтому человек модерна в своем творчестве, стремясь преодолеть свою конечность, не обретает единственного главного смысла. Творя новые смыслы, человек действительно живет дважды, трижды и так далее. Однако это банальное удваивание себя, стремление преодолеть свою конечность и за короткий промежуток своей жизни прожить как можно больше себя, в как можно больших лица, смыслах. Такова участь человека модерна — жить в количестве, но не в качестве. Поэтому и все смыслы, создаваемые человеком, кажутся ему значимыми, и каждый следующий воспринимается истиннее предыдущего. Отталкиваясь от стремления преодолеть абсурд, как следствие первого опыта свободы, человек в конечном счете приходит к абсурду же, к его удвоению в модерне. Опять прав Камю: «Сотворить на века — сотворить ни для чего». То есть результат творчества сиюминутен, его актуальность ограничена временем, постоянство усилий человека в творческих актах представляется не чем иным, как бесплодными «камнями Сизифа».

Итак, абсурдное творчество как нагромождение смыслов и их противостояние между собой — есть судьба человека модерна, где он находится в состоянии фрагментарности сознания, бегства от одной «истины» к другой, которое на самом деле есть хождение по кругу в бессмыслице. Общая рассогласованность, затрудняющая изображение целого, является характеристикой внутреннего мира человека. Нет никакого сомнения в определенной ценности модернизма в искусстве, однако он есть первый опыт человеческого творчества, открывающий человеку первую истину — «я могу творить».

В искусстве XX века было и до сих пор существует еще одно направление — постмодернизм, который также прочно вошел в обычную жизнь, во все сферы культуры. Обратимся к пониманию смысла в нем. Понятно, что постмодерн — есте-

ственное продолжение модерна. Человек модерна, нагромождая смыслы, приходит к осознанию того, что он находится в состоянии разорванности на истины, не имеет Истины как определенной целостности. Ведь сознание человека модерна — это сознание множественное, фрагментарное. Постоянная борьба смыслов в модерне толкает человека на признание абсолютной не только ценности, но и истинности каждого из созданных им смыслов. Здесь человек боится отбросить или утратить созданные им смысловые конструкции, так как справедливо считает их своим завоеванием. Суть человека постмодерна заключается в том же признании ценности всего нового, с той лишь оговоркой, что все смыслы истинны, все имеют право на существование. И чтобы прекратить борьбу смыслов между собой, где каждый новый истинен только потому, что он новый, человек утверждает: «Ничто не ново под луной». То есть не существует новых смыслов, все стары и были ранее, есть и будут. Актуализируется же смысл в то или иное время или в той или иной ситуации. Таким образом, смыслы в постмодерне не самодостаточны, всеобщего нет, существует лишь множественность, все они в сумме не составляют нечто целое. Таким выводом человек констатирует иссякание своей энергии стремления к единству.

Ситуацию постмодерна в человеческом сознании предсказал Герман Гессе в «Степном волке»⁵. Здесь первоначально герой находится, видимо, в состоянии модерна, когда его личностный центр разрывают две тенденции, два смысла, противоположных друг другу: волк и человек, одиночество и общение. Чувствуя, что и то, и другое — его истины, герой мечется между ними, находясь в состоянии постоянной тревоги. Обретает спокойствие он только в состоянии постмодерна, признавая теперь абсолютное равенство, непротивостояние и дополнение этих двух смыслов. Здесь человек выступает как шахматная доска, где все фигуры — суть движения души, а смыслы и истины — все мыслимые, все возможные комбинации расположения фигур. На протяжении всей своей жизни человек играет в себя, созидает себя, все для него ново и необычно, все равноценно и жизнеутверждающе. Хорошо эту ситуацию описал еще Ф.М. Достоевский: «Может быть, подобно шахматному игроку, любит только один процесс достижения цели, а не саму цель»⁶. На самом деле у человека постмодерна нет единственной цели,

их тысячи. В такой ситуации человек не находит опоры, да он ее и не ищет, постоянно примеряя сотни масок, ролей, которые для него абсолютно ценны. Если обратиться к А. Камю, то можно увидеть, что это тот же Сизиф, заявляющий: «Все хорошо»⁷.

В такой ситуации человек не обретает своей личности как самосознания себя как целостности. Человек и не ищет ее, отказываясь от поиска своего единства, утверждающего подлинный смысл личностного существования. Игра в себя как тысячи лиц — своеобразная игра головокружения-ilinx, визитной карточкой которой является вывеска на двери из того же «Степного волка»: «Только для сумасшедших»⁸.

Модерн и постмодерн можно охарактеризовать как своеобразную судьбу человеческого творчества, в каком-то смысле закономерность. Постмодерн положителен в том, что такой процесс игры в смыслы, правда игры бессмысленной, — одно из качеств творчества, но не самая последняя истина его, не откровение о творчестве. Постмодерн гипостазирует поиск, тем самым отрицая обретение последнего, действительно значимого смысла как цель. Постмодерн, по сути дела, не имеет вектора направленности. В постмодерне все наполнено смыслом, а значит, все есть абсурд, все рядоположено, одинаково ценно, и, значит, не имеет ценности, все есть истина, и, следовательно, ничто не истинно.

Человек, вставший на путь самопознания, неизбежно проходит и путь модерна, и путь постмодерна, являющиеся своеобразным опытом творчества, но таким, который, будучи не преодоленным, не позволяет двигаться в сторону главной человеческой цели — утверждения себя личностью самостоятельной, в своей активности создающей новые духовные реалии, главной из которых является сам человек.

Примечания

1. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. СПб.: Алетейя, 1998.

2. Батищев Г.С. *Введение в диалектику творчества*. СПб.: РХГИ, 1998. С. 111.

3. См.: Камю А. *Миф о Сизифе // Бунтующий человек*. М.: Политиздат, 1990.

4. Камю А. *Творчество и свобода*. М.: Радуга, 1990. С. 11.

5. Гессе Г. *Степной волк: Роман, повести*. Новосибирск, 1990.
6. Достоевский Ф.М. *Собр. соч.: В 12 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982. С. 425.*
7. Камю А. *Миф о Сизифе*. С. 91.
8. См.: Белик А.А., Резник Ю.М. *Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение): Учебное пособие. М.: МГСУ, 1998.*

*Е.Б. Якимович
(Ижевск)*

«ЧЕЛОВЕК СОЗЕРЦАЮЩИЙ» В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАЧЕНИЙ

Человеческий глаз обладает предрасположенностью к видимому. Глаз открытый и закрытый — символы, знаменующие разнонаправленные процессы движения, возникающие между физическим телом и внешним пространством. Если мои глаза закрыты и я вдруг, открыв их, увижу кусок дерева, то все останется тем, чем было, — глаза глазами, дерево деревом, но в созерцании эти стороны так сливаются, что можно прямо сказать — «глазодерево», это дерево в моем глазу¹.

Тело аккумулирует создание визуальных образов исходя из необходимости пространственных ощущений. В каждой точке соприкосновения с миром мы оставляем кусочек самих себя, растягиваясь, таким образом, по достаточно большой пространственно-временной плоскости и пытаюсь наладить сообщение между различными разбросанными частями нашего тела-топоса². Жизненный опыт, воплощенный в теле, образует живые ощущения, которые предстают как единство перцепта и аффекта, ощущающего и ощущаемого.

Взгляд освобождает плоть и от данного в опыте тела, и от воспринимаемого мира. Плоть — это всего лишь проявитель, исчезающий в проявляемом, в составном целом ощущений³. Тело становится средством осмысления окружающего пространства, способом его со-общения. Означивание этой территории как вместилища образов или, точнее, оттисков человеческого тела порождает пространство культуры, которое, в свою оче-

редь, возвращает плоти форму, ограничивая ее рамками культурных значений.

Так, впервые появившееся изображение, будучи нанесенным на тело, превратило это тело в знак собственности. «Мое» тело — следствие воздействия внешнего мира. Его отличие или сходство с другими телами — основа человеческой коммуникации.

Рука человека может строить свои движения по форме любого тела, обладая большой степенью свободы. В этом смысле деятельность руки стала исходным пунктом человеческого познания. Сумма движений руки — есть двигательный образ предмета. Через эту деятельность создается «чувственно-конкретный снимок», который проецируется в сознании.

Если порождением художественного визуального образа является тело рисующего человека, то именно рука рисующего приучает видеть глаз. Не глаз видит, управляет, порождает видимое, дает ему «быть», скорее он есть продукт линии, ее перцептивный орган⁴. Глаз, побуждаемый телом, «схватывает» визуальный объект, который воссоздается благодаря руке, осуществляющей выход из себя, и увиденный заново объект вновь воспринимается нашим телом. Задача рисующего — выхватить и извлечь ощущения из объектных восприятий средствами материала.

Пространство изображаемого образует универсальное поле зрения, в котором доступно не просто всматривание, но созерцание, то есть «незаинтересованное наблюдение»⁵. Созерцать — значит творить, созерцать можно то, из чего приходишь сам. Созерцание — это чистое ощущение, таинство пассивного творчества⁶. Глаз и тело соединяются друг с другом в созерцании благодаря определенному предпространству, которое можно назвать переходным или промежуточным; оно создает перцептивно-смысловые и психомоторные предпосылки для плавного перехода зрителя из повседневного в живописное пространство, из реального — в отраженное и обратно⁷.

Отсюда, глаз «созерцающий» возможен благодаря существованию невидимого предпространства, разделяющего реальный и живописный миры. Творчество порождает артефактность, искусственную среду, в которой осуществляется коммуникация между зрителем и автором, решающая специфические задачи. Техника художественной визуализации существует в виде

связей и членений бинарного кодирования: линия — пятно, свет — тень, контур — фон, передний план — задний план, центр — край, прямая перспектива — обратная. Принятая в определенной культуре техника, подобно фильтру, выявляет для видения одни характеристики и моменты предмета и отсекает другие. Формы искусства практически воссоздают ту субъективность, которую претендуют только изображать. Воссозданная форма — это свободная форма; не являясь формой в себе, абсолютной и кодифицированной навеки, она скорее воплощение момента видения. Произведение искусства — памятник, но не тот, что увековечивает нечто прошлое, а блок ощущений, которые обязаны своим сохранением самим себе и сообщают событию прославляющее его составное целое ⁸.

Если в основе коммуникации лежит некий Пра-код, который обеспечивает культурный обмен информацией, то человек созерцающий мыслит структурно, в то время как процессы восприятия действуют как серийное мышление. В то время как структурное мышление призвано открывать, серийное мышление призвано производить ⁹. Для серийного мышления особое значение имеет выявление исторически сложившихся кодов и создание на их основе новых форм и способов коммуникации. Творческий акт — это не столько мысль, сколько действие. Художник преобразует знаки одного языка в знаки другого, устанавливая новый код, в котором адресату надлежит разобраться, но введение этого кода происходит благодаря системе уже сложившихся кодов.

Противоположность созерцательности — всматривание — не способно надолго удерживать взгляд на предмете, оно мгновенно отыскивает всему предстоящему понятие, под которое следует его подвести. В том, что глаз что-то видит, нет еще ничего художественного. Необходимым условием созерцания будет устремленность в себя, направленность нашего интереса на движение материи, которую составляем мы (которая составляет нас самих) ¹⁰. В таком видении присутствует творческое и художественное начало. Творимый внутри образ «всей видимости этого мира» совпадает со смыслом бытия, всего «подлежащего глаза», и на образ этот не падает и тени от ночи внутреннего, в нем нет и следа от ложной субъективности, капризно обращающейся с вещами и их ломающей ¹¹.

Примечания

1. Михайлов А.В. *Языки культуры*. М., 1997. С. 645, 647.
2. Кубанов И. *Аффект и индивидуация (Достоевский и А. Белый)* // *Логос*. 1999. № 2. С. 6.
3. Делез Ж. *Что такое философия?* СПб., 1998. С. 234.
4. Подорога В.А. *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию*. М., 1995. С. 193.
5. Шопенгауэр А. *Основные идеи эстетики*. Минск, 1997. С. 395.
6. Делез Ж. *Указ. соч.* С. 271.
7. Подорога В.А. *Указ. соч.* С. 182.
8. Делез Ж. *Указ. соч.* С. 213.
9. Эко У. *Отсутствующая структура: (Введение в социологию)*. М., 1998. С. 310—311.
10. Эйзенштейн С. *Избранные сочинения: В 6 т.* М., 1964. Т. 3. С. 210.
11. Михайлов А.В. *Указ. соч.* С. 647.

Е.А. Клемина
(Волгоград)

«ЧЕЛОВЕК УМИРАЮЩИЙ» В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Известно, что всякий живой организм смертен и его бытие конечно во времени. Но только человек, наделенный сознанием, является единственным существом, знающим о смерти. Этим, по словам М. Шелера, объясняется «особое место» человека в природе, так как первая стратегия аналитического углубления в логику проблемы «что такое человек?» есть, собственно, стратегия мыслящей себя мысли.

Сознание как условие возможности человеческого бытия начинается с *ge-flechio*-ощущения: осознавая себя, человек в то же время осознает и предельные границы индивидуального бытия. Или, как писал Л. Карсавин, «себя самого *я познаю* как *существующего*»; это значит, что я познаю себя бытием в противовес небытию¹.

Смерть, сообразно с этим, находится не вне, а внутри жизни, она вписана в жизненный цикл в качестве предела некоторого типа существования и постоянно воспроизводится в

виде конститутивного элемента самой жизни. «Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать. Умереть значит: быть способным к смерти как таковой»². Только человек умирает, поскольку изначально несет в себе осознание смерти.

Несмотря на то что смерть не имеет собственного бытийного содержания, она, тем не менее, витализируется в плоскости сознания и, соответственно, сознающего субъекта. В результате обнаруживается, что смерти нет, когда нет сознания, так как только посредством интенциональности сознания обретается знание о бытии и небытии: небытие не существует, если оно немыслимо.

Это положение получает теоретическое подтверждение в работе Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто». Так, Сартр настаивает на непреодолимой фактичности бытия, которое одно только существует «в себе». В таком случае источником ничто выступает человеческая реальность, поскольку оно (ничто) привносится в мир человеком, точнее, «оно есть человеческое сознание» («бытие-для-себя»), в котором происходит конституирование нашего феноменального мира как синтеза бытия и ничто. Согласно Сартру, не ничто находится «в» сознании и не представление о нем, а *сознание становится «сознанием ничто» и осознает это*³. В силу этого ничто предстает как исключительно человеческая обусловленность.

Конечно же, модус человеческого существования на земле — мыслить, ведь, как сказал М. де Унамуно, «бытие есть мышление». Мыслящая жизнь есть выражение сущности бытия. Сообразно с этим гамлетовский вопрос «быть или не быть?» предполагает, как нам кажется, не простое выживание и сохранение жизни, но именно Бытие. Быть — значит *быть человеком*, значит *мыслить*, значит *постоянно возвращаться к искомой данности — к смерти*. Смерть, исходя из этого, предоставляет человеку шанс поддержания собственной идентичности. Но в то же время и сама обретает смысл лишь тогда, когда ее осознают: мышление начинается — смерть представляется.

Настоящее мышление живет в разломе бытия, «болезнью к смерти». Оно причина самоумертвления, оно «я, которое умирает» (Ж. Батай). Человек «болен» сознанием смерти, «ибо здесь болезнь со своим страданием — это как раз невозможность уме-

реть»⁴. Человеческое мышление оказывается единственным пространством, продуцирующим смерть, в результате чего предстает как *мышление-к-смерти*.

Заметим, что попытка рассмотреть мышление как редукцию к смерти не случайна, так как в философском дискурсе, начиная с Фалеса, Сократа, Платона и вплоть до экзистенциализма конца XX века, акцентируется внимание на взаимосвязи человеческой рефлексии и проблемы смерти. Более того, по словам А. Шопенгауэра, «едва ли люди стали бы философствовать, если бы не было смерти».

Начиная с А. Шопенгауэра, философская традиция начинает демонстрировать самые неожиданные варианты осмысления проблемы смерти. В данной связи Г. Маркузе пишет: «Категория смерти прошла путь от простого понимания ее как естественного факта, присущего человеку как органическому телу, до идеи смерти как цели жизни»⁵. Именно в экзистенциальной парадигме (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, Л. Шестов, Н. Бердяев) смерть становится необходимым элементом бытия, источником вопрошания смысла, границей, где находят сопряжение Бытие и Ничто.

Факт присутствия смерти в витальном пространстве, детерминированный рефлексивной формацией сознания, фиксирует, что быть человеком — значит быть в мире, значит жить перед лицом смерти. Именно бытие-к-смерти, как мы полагаем, выступает индикатором подлинного человеческого существования. Соответственно, осознание смерти является не только постоянным источником напряжения и экзистенциальной тревоги, но оно также образует фон, на котором само бытие приобретает более глубокий смысл.

Для аргументации данного утверждения обратимся к работе М. Хайдеггера «Время и бытие», основным концептуальным ядром которой является формула «бытие в ничто».

Бытие, по Хайдеггеру, существует в различных формах. Оно открывается прежде всего в своей множественности, в виде отдельных сущих. Человек как наличное бытие, как понимание бытия в образе предстояния смерти неотделим от человека как существа, который начинает умирать тогда же, когда и жить, и не может иметь жизни без смерти.

Бытие-в-мире вводится Хайдеггером как экзистенциальное определение Dasein. Dasein («существование», «наличие», «присутствие») — это не просто существование, относящееся к любой вещи, но речь идет о «существовании» человека, о его сути. Выясняется, что Dasein — это единство «я» и окружающего мира, единство субъекта и объекта, так как «в его бытии идет речь о бытии».

Хайдеггеровский тезис «временность — это смысл бытия сущего Dasein» является установлением смысла бытия из его связи со временем («бытие есть время»). «Естественная» конечность Dasein — это его смертность, открывающаяся в настроении ужаса. Настроением ужаса для Dasein выразительно выявляется факт его существования как такового, в связи с возможностью его *просто не-существования (смерти)*. Благодаря этому *человеческое существование выступает как «бытие-к-смерти», а сам человек становится «заместителем Ничто»*. Причем бытие-к-смерти не просто состояние сознания, но — форма подлинного бытия, размещающая человека в экзистенциальном пространстве.

Действительное бытие, по утверждению Хайдеггера, раскрывается только в смерти: «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не ничто». Ничто впервые ставит человеческое бытие перед сущим, и «только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него»; больше того, сама «сущность Ничто принадлежит нашему бытию»⁶. Значит, человеческое бытие может выступать в отношении к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто.

Ничто в итоге не является ни простым отсутствием сущего, ни отрицанием в гегелевском смысле, а входит в осуществление самого бытия, вследствие чего оказывается необходимым элементом онтологической структуры реальности, посредством которого человеческое бытие выступает как присутствие.

К тому же Ничто выступает сущностной характеристикой человеческой экзистенции, так как выделяет каждого конкретного индивида из массы, из «неопределенно личного» (Man). Перспектива смерти оказывается тем двигателем, который приводит в действие механизм *осознания собственной идентичнос-*

ми: «Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы». Посредством Ничто обретается истинность и уникальность каждой человеческой жизни, «и назовем теперь смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть»⁷. Иначе говоря, факт осознания собственной смерти конституирует положение человека в бытии не только как ограниченного, но и как *неповторимого и самостоятельного существа*.

Таким образом, смерть не только обнаруживает человека в состоянии экзистенциального ужаса, но и выявляет *самоидентичность* личности с точки зрения осознания его востребованности бытием, его призвания к вопрошанию смысла. Смерть, с одной стороны, является воплощением конечности Dasein, с другой — открывает истинный смысл этой конечности — возможность быть-в-мире.

В итоге становится ясно, что проблема заключается не только в том, чтобы мыслить человека в качестве независимого и обособившегося единства познавательных и ценностных возможностей, но в качестве *«временного», ограниченного своим сущностным предназначением «быть на земле»,* ибо «более изначальным, чем человек, является в нем конечность наличного существования»⁸.

Примечания

1. Карсавин Л.П. *О личности* // Карсавин Л.П. *Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 27, 29.*
2. Хайдеггер М. *Время и бытие. М., 1993. С. 324.*
3. Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто* // *Философские науки. 1989. № 3. С. 89—92.*
4. Кьеркегор С. *Болезнь к смерти* // *Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 374.*
5. Marcuse H. *The Ideology of Death* // *The Meaning of Death. - N.Y., 1959. P. 64.*
6. Хайдеггер М. *Указ. соч. С. 22—23.*
7. *Там же. С. 324.*
8. *Там же. С. 245.*

Л.В. Наместникова
(Волгоград)

«БЫТИЕ В ОСОБЕННОМ»: ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА

Формулировка представления о единстве сущего является одной из первых интуиций классической философии. Поиск первоначала для древних был связан с важнейшей проблемой обоснования гармонии мира, состоящего из вещей настолько различных в силу своей множественности, что становилось почти необъяснимым само существование этого мира как целого.

Что заставляет нас воспринимать части как нечто целое? Что заставляет нас видеть мир одинаковым образом? Что заставляет нас одинаковым образом мыслить? На эти вопросы философия дает свой ответ: это возможно именно и только потому, что истинный мир в основе своей един, неизменен и умопостигаем. Космосу соответствует Логос, бытию — мышление: мы способны воспринимать единый мир и мыслить его в одних и тех же категориях.

Этот тип целостности включает человека в замкнутую систему и полностью подчиняет его неумолимым системным закономерностям, связывающим сущее в единство. С другой стороны, именно человеческое «Я», обладая мышлением, «являет» себе мир как «несокрытый» для себя. Новоевропейская философия делает следующий шаг: само существование мира и Бога выводится из существования мыслящего «Я». Эта идея совершенно откровенна и у Декарта, и у Фихте, четко проговорившего характерную мысль о способности «Я» полагать все, что не есть «Я»; крайнее свое выражение данный тезис получил в философии Штирнера, для которого «Я» абсолютизируется до Единственного, полагающего все остальное как свою Собственность.

При этом любое «Не-Я» оказывается лишь мертвым объектом, становится «Оно» для надындивидуального «Я», которое, мысля, узнает себя в нем и даже имманентно ему в силу признания тождества бытия и мышления: таким образом возникает метафизический замкнутый круг единства мира и единства человеческого мышления, круг *всеобщности*.

Неклассическая философия, начавшаяся творчеством Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше и охватившая весь XX век, меняет эту ситуацию. Одним из первых воспроизводя мыслительную парадигму экзистенциального философствования, немецкий философ Франц Розенцвейг (1886—1929) настаивает на том, что современная действительность требует интереса к конкретному существованию единичного, а традиционная философия к этому не способна, так как она не опирается на время как главную меру бытия, поднимает вопрос лишь о статичной и обязательно вечной его «чтойности», стремясь освободить людей — бранные существа — от «ужаса бренности», ибо и сама испытывает непреодолимый страх перед *смертью* — «временностью», единичностью и конечностью человека, хотя и пытается принять такой вид, будто ей вовсе нет никакого дела до «смерти».

Абсолютная же реальность смерти, по Розенцвейгу, должна быть принята человеком как данность несмотря на то, что «философия отрицает земные страхи. Она перечеркивает могилу, которая открывается перед нашими ногами на каждом шагу»¹. Закрывать на смерть глаза становится возможно путем искусственного, спекулятивного разделения души и тела, которое призвано равнодушно предоставить телу неизбежное падение в пропасть смертности и позволить душе свободно воспарять над этой пропастью и тем самым объявить смерть негибельной или даже несуществующей, предложив человеку иллюзию того, что его нетелесная (небренная) сущность (и, следовательно, он сам «*an sich*») включена в некое *бессмертное* «единство», будь то Логос, Дух, Мировая душа, чистое «Я», Абсолютная идея или Человечество как бесконечный род.

Бессмертие и однородность такого умозрительного единства «снимает», делает неважной смертность отдельного человека и, собственно, само *его* существование и особость. Определение смерти не как «Ничто», а как «Нечто», очевидно, подчинено у Франца Розенцвейга важной для него цели — доказательству реального бытия единичного и особенного (подверженного смерти, подчиненного ее закону), а в результате — философскому осмыслению истинности и ценности бытия *отдельного* человека как собственно человека, а не только его «души».

Чтобы утвердить мысль о существовании человека как истинно самостоятельным, Розенцвейг вводит иное понимание целостности, в соответствии с которым человек считается находящимся за ее пределами и своей субъективностью определяющим границы такой открытой системы. В то же время субъект оказывается не трансцендентальным, а эмпирическим, с его своеволием и предельно конкретным опытом, который и провозглашается главным источником истины.

Именно через живой опыт является человеку Божественное Откровение как призыв Бога и требование ответа в конкретном поступке. Отсюда можно сделать вывод, что сама сущность человека, таким образом, не предшествует его существованию, но зависит только от него, его деятельности и способности к адекватному ответу. А значит, «идея» человека как таковая не существует ни в какой действительности, пока нет индивидуальности: она появляется всегда «после», причем в каждом отдельном случае в совершенно новом виде, определяя не человека вообще, а только и именно конкретного человека и тем самым переставая быть нужной в качестве идеи как дефиниции чего-либо «вообще».

«Я» в такой системе не может определяться через какое-либо «Оно», субъект-объектные связи должны быть признаны неактуальными. Для «Я» новым коррелятом в философской системе Розенцвейга, стремящегося избежать универсалистичности, становится простое «Ты» — столь же конкретное и эмпирическое, как и «Я». Связь становится субъект-субъектной, и грамматически это выражается в формах бытийного глагола *sein*. Предикат «есть» (*ist*) может относиться лишь к объекту или абстрактному субъекту; конкретное же «Я» — «не «есть». Я — есмь (*Ich bin*). И для этого Я есмь имеется легитимная противоположность, партнер, к которому обращаются, — Ты. К Ты также относится все то, что относится к Я, но с развернутым знаком «еси» (*bist*). Между Я есмь и Ты еси свершается нечто².

Как видим, специфика грамматических форм — их *конкретная* «личность» — подчеркивает единичность субъектов, каждый из которых является не только «центром», но и *именем*, стороной, участвующей в создании нового центра, того самого «нечто» — пространства диалога между «Я» и «Ты», которое становится местом для «Мы». В «Мы», которое, с учетом специ-

фики розенцвейговского философствования, может быть понято и как символ религиозной общины, противоположности не борются, а сливаются в единство. Кроме того, именно в этом «Мы» человеческое «Я» видит себя одновременно снаружи и изнутри³: таким образом определяется единство самого человека.

Важно отметить следующее: Розенцвейг использует традиционную философскую триаду Бог-Мир-Человек в качестве совокупности элементов, которые должны составить в будущем не отмененное все же мыслителем единство сущего, осуществляющееся, что принципиально важно, не в мышлении, а в реальном времени. Но Человек как один из «первофеноменов» этой связки не становится сам «единством» идеалистического монизма, символом человечества в целом. В данном случае понятия рожденного ситуацией диалога «Мы» и «Человека» расходятся, и этот последний термин, по всей видимости, призван лишь служить знаком того, что Розенцвейг все же хочет считать свою антропологию *философской*, то есть оперирующей понятием «вообще» (человек вообще, мир вообще, все вообще), несмотря на свою критику подобного подхода. Но тем не менее истинное *бытие* человека оказывается «бытием в особенном», отделенном от всеобъемлющей целостности; человек имеет только свою собственную целостность, равную его индивидуальности и имеющую способность вступать во все новые целостности, объединяясь с «Ты» и создавая «Мы».

Тем самым актуализация для мышления проблемы единичного и особенного важна для Розенцвейга также вследствие необходимости философского включения в систему межчеловеческих взаимоотношений любви, понимаемой в библейском смысле: любовь к ближнему возможна лишь в случае усмотрения этого ближнего как реально существующего Другого, а не части бесконечного идеального всеединства. «Напротив такой любви, которая вытекает из сущности, всеобщего, стоит другая, которая поднимается из события, то есть из всего, что есть особенного. Это особенное шаг за шагом идет от одного особенного к следующему особенному, от одного ближнего к следующему ближнему, и любовь к дальнему перестает действовать прежде, чем она не сможет стать любовью к ближнему. Так, организующее понятие этого мира — не всеобщее: ни архэ, ни

телос, ни естественное, ни историческое единство, — а единичное, событие, *не начало или конец, но центр мира*⁴. Сам человек в его отношении с Другим становится, таким образом, главным — и особенным — событием в мире.

Примечания

1. *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt a/M., 1988. S. 3.*
2. *Rosenzweig F. Wissenschaft vom Menschen // Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glaube und Denken. 1984 (M. Nijhof). S. 645.*
3. *Ibid. S. 650.*
4. *Rosenzweig F. «Urzelle» des Stern der Erlösung // Ibid. S. 132.*

С.С. Солодкова
(Волгоград)

МОТИВЫ СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В ЛИРИКЕ А.К. ТОЛСТОГО

«Совершенно иное» — мир «духовный», будучи в религиозной онтологии «альфой» бытия, одновременно является и его «омегой»: на нем замыкается эсхатологическая перспектива человека. Рассматривая мотив «смерти и бессмертия» именно в таком ракурсе, мы исходим из танатологических убеждений самого поэта, его понимания сущности смерти. В своих письмах Толстой прибегал к пространным рассуждениям о глубокой вере в бессмертие души. Приведем одно из наиболее убедительных свидетельств из письма к Б.М. Маркевичу, упрекавшего Толстого в обратном. «Я же предпочитаю, — пишет поэт, — протестовать против Вашего утверждения, будто я не верю в бессмертие души. Ничуть не бывало, я верю в него, т. е. в бессмертие души моей, но не хамов. Не вполне уверен я только в бессмертии личности, т. е. предполагаю возможность слияния того, что тождественно. Все, что есть доброго в каждом из нас, вполне могло бы составить нечто единое в потустороннем бытии, а то, что есть скверного, образовало бы некий осадок, um weiter verarbeitet zu werden (чтобы подвергнуться дальнейшей переработке (нем.). — С.С.)»¹.

Идея — «слияния душ» в потустороннем существовании пролегает в русле неконфессиональной христианской мисти-

ки, в частности воззрений Э. Сведенборга. Этот шведский ученый, теософ-мистик, духовидец, оказал заметное влияние на литературу романтизма (например, на творчество У. Блейка, Р. Эмерсона, А. Погорельского, В.Ф. Одоевского). Отметим также, что нравственное учение Сведенборга было теологически безупречным, как следует из отзыва Филарета, митрополита Московского. Самым популярным произведением теософа среди русских читателей второй половины XIX в. считался (и остается по сегодняшний день) трактат «О небе, аде и мире духов» (1749—1756, сокращенная версия в рус. переводе вышла в 1863). Знакомство Толстого с этой книгой, очевидно в зарубежном издании, не оставляет никаких сомнений. Стихотворение «В стране лучей, незримой нашим взорам...» (1856) в первом издании имело другое авторское название — «Из Сведенборга»². В учении шведского мистика Толстого привлекла прежде всего идея эволюции человека в ангельском или демоническом направлении. Сведенборг не признавал как до-человеческого происхождения, так и сверхчеловеческого происхождения ангелов и демонов: «Небеса происходят от рода человеческого»³. Данная мысль естественно согласовывалась русскими почитателями теософа с идеей самосовершенствования и обретения, таким образом, Царства Божия.

Но особенно дорога поэту была «обещанная» духовидцем встреча супругов в потусторонних сферах. Супруги всегда отыскивают друг друга и радуются свиданию, считал Эммануил Сведенборг. Более того, если в миру они были соединены истинной супружеской любовью, т. е. союзом духовным как выражением небесной любви, основание которой — вера в Господа, то по смерти они сочетаются «небесным супружеством» — соединением блага и истины, слиянием двух духов в один ангельский⁴.

Идея «слияния» душ после смерти прослеживается во многих лирических произведениях поэта, но особенно явственно звучит в элегиях «В стране лучей, незримой нашим взорам...» (1856), «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре...», «О, не спеши туда, где жизнь светлей и чище».

Примечательно, что обращение к жанру элегии, в котором написаны все эти произведения, привело к углублению эмоциональной стороны в восприятии поэтом феномена смер-

ти. Традиционный ужас в предшествующей поэзии (уподобление смерти разлуке см., например, в элегии А.С. Пушкина «Увы, зачем она блистает») перед разлукой с любимым человеком из-за неизбежной смерти сменяется религиозно-мистической верой в новую встречу в *ином* мире, в обретение истинной полноты любви и духовной близости.

Таким образом, очевидно, что для творчества А.К. Толстого характерно изображение смерти как таинства, «как естественного рождения человека из земной временной жизни в вечность»⁵. Более того, смерть желанна, ибо только мир иной (*ангельский*) и есть настоящая «родина» души человеческой, в то время как земное бытие — временно и тленно: «...Отлетела б ты к родному краю/И земной весны тебе не жаль...» (1, 95); «От праха отрещась, не удержать полета/В неведомую даль!» (1, 168); «Моли Божественного Сына,/Его, Пречистая, моли,/Дабы отживший на земли/Оставил здесь свои кручины!/Все пепел, прах, и дым, и тень!» (1, 527).

Отзвуки подобных мотивов можно найти и у других поэтов, например у М.Ю. Лермонтова. Но, пожалуй, только Толстому присуще гармоничное приятие таинства смерти, в котором нет ни тени сомнения, ни тени страха перед неведомым. В его стихах мы не найдем тот образно-тематический комплекс смерти, который господствовал в предромантической и ранне-романтической элегии едва ли не целое столетие: вечер или ночь, луна, руины, кладбище, гробницы, звон колокола. Наиболее известный памятник такого рода — «Элегия на сельском кладбище» Т. Грея, известная в переводе В.А. Жуковского под названием «Сельское кладбище» (1802). Ужас и неприятие смерти лирическим героем были наиболее характерной тенденцией конца XIX в., а в XX в. вылились в своеобразное табу: не упоминать в разговорах умершего, избегать людей, носящих траур и т. п. Вопреки произведениям современников, например, Ф.И. Тютчева («И гроб опущен уж в могилу», «Близнецы», «Есть и в моем в страдальческом застое»), Я.П. Полонского («Среди хаоса», «Смерть»), А.Н. Апухтина («Встреча», «Жизнь»), Толстой описывает свое ощущение смерти как счастливое освобождение — воскрешение в духе православной позиции. «Иногда мысль о смерти, — признавался в письме к С.А. Миллер поэт, — представляется мне как долго ожидаемое и желаемое разрешение

долгого диссонанса... и кажется, что будто в смерти найдется совершенное и полное счастье». Оригинально в этой связи стихотворение «О, не пытайся дух унять тревожный», в котором изображение перехода души в мир иной представлено не толстовской «светоцветописью» (отражающей метафизику света), но «звукотписью», углубляющей религиозно-мистическое понимание метафизической *полноты бытия*.

Истинно религиозно-философское осмысление тема смерти и бессмертия во всей их многоаспектности получает в поэме «Иоанн Дамаскин». Толстой перекладывает погребальный гимн философа и богослова Иоанна Дамаскина (VIII век) четырехстопным ямбом, практически сохраняя структуру и отдельные словесные обороты первоисточника. Религиозный колорит толстовского тропаря создается благодаря сохранению церковного жанра погребальной песни, словесно-образительных и ритмико-интонационных средств, например, благодаря активному использованию архаической, церковно-славянской «молитвенной» лексики, а также посредством предельной насыщенности произведения прямыми и косвенными цитатами из Библии (ср., напр.: Бытие: гл. 18, ст. 27; Кн. Екклесиаста: гл. 8, ст. 8; гл. 12, ст. 7—8 и др.). В этом смысле А.К. Толстой не только продолжил существовавшую в русской литературе традицию переложения священных текстов — Писания, молитв, жития святых и т. п. Мотив смерти и бессмертия, не отделимый от открытой религиозности поэта, стал высокохудожественным осмыслением одной из центральных проблем для русского философского сознания. Поэт и философ выступили в произведении Толстого как две сопряженные фигуры, воплощая эстетическую концепцию религиозно-философского романтизма. Ибо русская художественная литература, как и философия, постоянно стремилась к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего.

Примечания

1. Толстой А.К. *Собр. соч.: В 4 т. М., 1963. Т. 4. С. 383.* Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

2. См.: *Современник. 1857. № 1. С. 10.*

3. Сведенборг Э. *О небесах, о мире духов и об аде*. Киев, 1993. С. 277.

4. Там же. С. 196—266.

5. Брянцианов, еп. Игнатий. *Слово о смерти* // *Сочинения*. М.: Р. С., 1991. С. 69.

Т.Д. Федорова
(Саратов)

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ «НОВОГО ПРИСУТСТВИЯ»

Антропогенетический качественный синтез в своих потоках становления всегда стремился к имманентному субстанцированию — формированию, апробации целостных, «разомкнутых» сред-пространств существования. Биологическая «эксцентричность» homo sapiens размыкает все «фронты», границы последовательной наличной вещественности, с тем чтобы обрести собственную реальность, родовую бытийственную определенность. Человеческая история как поиск «потаенной» онтологической Родины происходит на «открытом фронте мира»¹, практико-познавательное вступление в действительность, превращение предметов в «вещи», в логически-открытый субстрат есть процесс с «незагороженным горизонтом», где в различных структурах бытия обнаруживаются различные ранги Истины-Веры, Сущности, Факта, Процесса, Тенденции, Красоты, Добра и т. д. В создании человеческой реальности сформированный объективно-вещный мир есть все же «аффектация» надчеловеческого миропорядка, в котором в то же время проявлен автогенетический импульс Бытия. Все априорные формы субъектного «гештальтирования» реальности, феноменологические, прагматические, нормативно-ценностные, концептуальные, знаково-символические и другие формы антропных «эйдосов», как результат вмешательства духа в стихию бытия, тезисом имеют реальность, которой «неореализм» вернул принцип «имманентности независимого». Объективная реальность как универсум плюралистических сущностей, «незаконномыслимая» вне гносеологического субъект-объектного отношения и в этом смысле реальность, как бы не тронутая «извращением» эволюции ее

«означивания» и каким-либо дискурсом, есть естественная предпосылка человеческой жизни. Эта доисторическая «гиперреальность» на всех фундаментальных уровнях «встреч» с субъектом (обозначенных Пирсом как: «первичный», где дух свободно играет с действительностью; «вторичный», уровень существования вещей как множества индивидуальных объектов, сопротивляющихся конструктивной свободе духа и ограничивающих последний, и «третичный», когда образуется уровень подлинной реальности», мир универсалий) все же выступает источником «онтологического доверия» для субъекта, чье «бытие-в-мире» хайдеггеровски разомкнуто на мир. В этом смысле «онтологическая целостность» экзистенциала, связь физической природы и истории есть исходное онтологическое условие гуманизма как человекоразмерного строительства.

Очевидная антропоморфичность всех видов оформленности мира, акцентированная в различных спектрах философских течений, тем не менее не может «изъять» столь же очевидно наличествующую проблему способа заданности мира как внешнего по отношению к человеческой реальности. Антропогенетическая самость, субъектная «начинка» различных онтометафизических моделей действительности, — признанная методологическая и эпистемологическая парадигма, но она содержит некий момент прерывности, «расплавления» целостности мира и человека. Современная натуралистическая метафизика в поисках нового синтеза, в обретении общего духовного состояния, преодолевающего диалектические и дискурсивные способы оформленности мира, сегодня не может оставаться на позиции акцентирования субстанциальных форм жизни.

Постмодернистская деконструкция онтологической всеобщности и трансцендентности в мультипространствах личностно-индивидуального существования теряет «вектор» сущностно-объектного мышления», проваливается в философию субъективности с неразрешимостью противостояния рационализма и иррационализма. Теория человеческой самости сегодня стремится включить в основополагающее самообъяснение образ действительности, где природа и предметы обладают естественным собственным правом, и эта линия аристотелевско-томистской традиции фундаментализирует свободы и субстанции социальной жизни. Пониманию сущего соответствует «индивид-монада Лейб-

ница», «отношению» и «функции» постмодернистское мышление противопоставляет примат эссенциального и интеллектуального образа, зафиксированной во времени и пространстве однократности². Подводя итог интеллектуально-духовным, мировоззренческим, научным, политическим ценностным исканиям XX века, постмодернизм пытается «вычертить» новую эпистему предельных оснований человеческого бытия. Общая философская теория действительности, уходя от механико-классического разделения субъекта и объекта, от каузально-аналитического подхода, техноморфизма, от господства дискурсивного разума как принуждения к завершению (и таким образом к конечному) и т. д., в объективной обоснованности воззрения исходит из аналитики нового опыта человека.

Философия человека, понимаемого в течение последних столетий как некий «разрыв в порядке вещей», стремится выявить коренные формы детерминированности человека, образовывая на этой линии метафизического синтеза философии «Жизни», «Воли», «Слова», как бы мечется между «истиной объекта» и «истиной о человеке», между онтологией «тождества» и онтологией «различия» и в итоге полярно их «разводит». Порядок вещей, эмпирический порядок позитивности и трансцендентальные поля обоснований порядков человеческого бытия расходятся, причинное и классифицирующее мышление, предназначенное для природы вообще, для человеческой природы и человеческого бытия оказывается совершенно утопичным, утверждает Фуко. Классическая эпистема таксономического, причинного и генезисного освоения бытия есть связь реальности с человеческой природой, но скорее посредством самой реальности, в этом онтологическом «партнерстве», функциональном пересечении «природ», бытие человеческой самости еще не имеет собственного дискурса.

В опытологических отношениях человека с бытием Фуко устанавливает в то же время не тотальность человеческого (хотя утверждает философское предшествование человека предшествованию вещей и всему тому, что понуждает его к существованию и на основе чего он существует), но приоритет бытующего над бытием, что означает дальнейший выход из подчинения классическому философствованию³. Овнешнение и объективация дискуссии, отождествление ее с порядками и способами

человеческого бытия заставляет говорить Фуко об опасности «распыления» и исчезновения человека, если мы не сможем покинуть эпистемическое пространство рефлексии, основанное на кантовской критике философских задач.

Утверждение философского предшествования бытующего по отношению к бытию означает разрыв с онтократическими онтологиями, где в интенциональностях тематизации и концептуализации Тождественное редуцирует бытующего к его бытию, которое, будучи безличным, позволяет захват и господство над бытующим и подчиняет справедливость свободе⁴. Истинностная ориентация «эгоистических» онтологий «образует» свободу для человека из обладания иным, угнетением иного, эксплуатацией реальности⁵. Утверждение истины бытия как обладания иным (отрицающее независимость иного) создает философию могущества, тиранию государства, философию власти, и в этом безличном универсализме, утверждает Левинас, коренится еще одна грань бесчеловечности. У Фуко дискурсивное «окаменение», объективация и овнешнение человеческих жизненных практик, их пространственно-временное отчуждение превращает их в знак вещно-объектных пространств, которые становятся нормативно-дисциплинарными, властными источниками социально-объектного подавления индивида.

Протагоровская мерность человека, через индивидуальное и общекультурное время, «помещенная во время вещей», обнаруживает облик истины и «беспамятное» время вещей, но поиск самождественности человека, обретение собственного бытия все время находится под угрозой тождествующей метафизической интенциональности. Таким образом, метафизика как тождествующая трансценденция, с одной стороны, и как устанавливающая отношения конечного человеческого бытия (которое, по мнению Фуко, «как бы» дважды конечно — как индивидуально-эмпирическое существование и существование человечества как рода бытия) с бесконечным — с другой, оказалась невозможной и ненужной. Но в то же время необходимость трансцендентальной рефлексии становится еще более актуальной, ибо происходит трансцендентальный сдвиг темы «*cogito*» в современной культуре, т. к. «*cogito*» сегодня лишен транзитивно-интеллигибельной «навигации» в «онтологически-прозрачных» бытийственных «средах», в этом «транзите» «*cogito*» в соб-

ственных познавательных «тканях» обнаруживает «инертную плотность» иного, которое «размывает» абсолютные границы эмпирических позитивностей субъекта. У Фуко философское предшествование человека эмпирическому предшествованию вещей (идея, которая приобретает принципиальное методологическое значение в антропологической метафизике постмодерна) предполагает трансцендирующее движение к иному, которое спровоцировано вещной реальностью, но обнаруживается внутри человеческой природы, есть истина о человеке. Собственно, иное обнаружено Фуко и на внешних границах человеческого бытия, но, по его мнению, забота философии не устанавливать метафизические отношения с иным, а найти новый уровень тождества внутри иного в человеке, чтобы снова обладать целостностью своего бытия.

Примечания

1. Блох Э. *Тюбингенское введение в философию*. Екатеринбург, 1997. С. 192.
2. Козловский П. *Культура постмодерна* М., 1997. С. 47.
3. Фуко М. *Слова и вещи*. СПб., 1994. С. 149.
4. Левинас Э. *Тотальность и бесконечное: все о внешности* // *Вопросы философии*. 1999. № 2. С. 63.
5. Там же.

Секция 8. НОВЫЕ ПОДХОДЫ И ИДЕИ В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

*М.Н. Козюк
(Волгоград)*

ВОЗМОЖНОСТЬ ЮРИДИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Современной Конституцией России в статье 2 торжественно провозглашается, что человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Далее данный тезис развивается: «Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязанность государства». Такие утверждения стали в последнее время, в общем-то, привычными как для юридической литературы, так и для политической практики. Все это можно оценивать только положительно, однако задача юридической науки не упиваться законодательными декларациями, а осветить всю многогранность и сложность данной проблемы. В этом смысле проблема «человек и право» имеет столько граней, что возможно поставить вопрос о развитии особой «юридической антропологии» как отдельной отрасли юриспруденции, находящейся на стыке юриспруденции и собственно антропологии.

Употребляя термин «человек» в правовых актах, законодатель, как представляется, не всегда отдает себе отчет, о ком, собственно, идет речь. Если проанализировать главу вторую Российской Конституции, то напрашивается вывод, что термином «человек» охватываются понятия «граждане», «иностранцы» и «лица без гражданства». Такой подход довольно последовательно проведен в конституционном тексте, в случаях, когда речь идет о *правах человека*, применяется термин «каждый».

Таким образом, с точки зрения юридической техники, а если шире, то с точки зрения нормативистского подхода к праву, применение термина «человек» в Конституции граничит с логической ошибкой — тавтологией. Однако употребление общепринятой терминологии в конституционных текстах осно-

ываается на традициях естественно-правовой школы права. Родоначальницей здесь является Декларация прав человека и гражданина 1789 г. (Франция). Конституция России опирается на данную доктрину, что подтверждается частью 2, статьей 17: «Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения». Мы не будем здесь оспаривать необходимость именно такого подхода при создании текста конституции, хотя есть большие сомнения в его продуктивности¹. Данная проблема имеет более глубокие основания, которые, к сожалению, не замечаются современной юридической теорией.

Понятием философской антропологии охватываются два явления: в широком смысле — философское учение о природе (сущности) человека, в узком смысле — течение западно-европейской философии, родоначальником которого является немецкий ученый М. Шелер. «Суть антропологического подхода, или антропологического принципа, в философии, если отвлечься от его конкретных исторических форм и выделить наиболее существенные и общие его черты, сводится к попытке определить основы и сферы “собственно человеческого” бытия, человеческой индивидуальности, субъективно-творческих возможностей человека, сделать его “мерой всех вещей”, из него и через него объяснить как его собственную природу, так и смысл и значение окружающего мира»². Кроме философской антропологии, проблемами человека пристально занимаются и иные философские школы: экзистенциализм, феноменология, персонализм. Ближайшая к юриспруденции наука — политология — в своем составе имеет направление, которое обозначается как политическая антропология. По мнению авторов работы «Политическая антропология», «политическая антропология — наука о “человеке политическом”»: о субъекте политического творчества, его возможностях, границах, специфике его воздействия на социальную и духовную среду общества. В рамках дихотомии “субъект— система” политическая антропология представляет субъекта, тогда как другие отрасли политической науки акцент делают на системе, институциональных сторонах политики»³. По аналогии можно было бы сконструировать и предмет «юридической антропологии», ведь юридическая наука, как правило, тоже изучает по преимуществу правовую систему, несколько не заботясь о «человеческом измерении» права. Поэтому, осе-

нив исследовательскую задачу авторитетом, например Л.Н. Толстого («Законы не исправляют и улучшают, а ухудшают и портят людей») или С. Джонсона («Закон есть высшее проявление человеческой мудрости, использующее опыт людей на благо общества»), вполне возможно в таком легком публицистическом стиле заявить о новом «стыковом» направлении в юриспруденции.

Однако проблема представляется простой только с первого взгляда. Отношения человека и права столь сложны, что есть все основания считать юридическую антропологию действительно нетривиальным направлением исследований, предполагающим возможность многих неожиданных открытий.

Для примера можно остановиться на, казалось бы, частной проблеме начала жизни человека. Для того чтобы правильно разрешить даже обычный уголовно-правовой вопрос: разграничения криминального аборта и убийства, необходимо оттолкнуться от общего понятия «человек». Пока что разрешение данной проблемы доверяли медикам. Однако медицина в затруднении при решении вопроса о том, на каком этапе развития рассматривать человеческий эмбрион как личность с определенными правами, находящимися под защитой закона. «Это могут быть половые клетки перед оплодотворением или ранее, зигота (оплодотворенная яйцеклетка), доимплантационный эмбрион на стадии дробления или в период имплантации, эмбрион на стадии формирования нервной системы и т. д.»⁴ Решения вопроса о начале человеческого существования и множества возникающих при этом проблем, наоборот, ждут от юристов. А проблемы здесь специфические: это и генная инженерия, и выбор пола, и суррогатное материнство, и искусственная инсеминация и т. д. Также сложны и неоднозначны юридические проблемы, возникающие в связи со смертью человека: реанимация, трансплантология, геронтология, эвтаназия. И здесь не все ответы юристов могут быть признаны корректными⁵. Привычные рассуждения о человеке как разумном существе, возможно, удовлетворяют философскую теорию, но на уровне юриспруденции, регулирующей медицинскую практику, такой подход сомнителен. Как пишет религиозный исследователь А. Кураев, «если всерьез принять европейское определение человека

как “разумного существа” — то для психически больных людей не окажется места в жизни»⁶.

Таким образом, считая человека существом социобиологическим, следует отметить, что юриспруденция довольно активно вторгается в его «естество». Так активно, что приводит к переосмыслению многих постулатов юридической науки. Например, профессор М.И. Ковалев пишет: «Представляются праздными разговоры о естественных принципах права, которые существуют выше правовых норм. Естественные права — это не принципы, а естественные нормы жизни человека как творения природы»⁷. Под таким ракурсом многие общепринятые подходы нуждаются в переосмыслении. Действительно ли люди рождаются свободными, если с рождения человеческий организм не приспособлен даже к прямохождению? Если оставить человека в таком свободном и естественном состоянии, не принуждая к социализации, то получится ли, в конце концов, «человек»?

В зарубежных юридических исследованиях проблема человека ставилась обычно в рамках естественно-правовой традиции. Так, немецкий юрист Э.-И. Лампе пытался найти глубинные основы права в фундаментальных биологических потребностях человека, удовлетворяемых посредством права⁸. В недавнем вышедшем учебнике французского исследователя Норбера Рулана⁹, основателя Французской ассоциации юридической антропологии, рассматривается много проблем, которые, однако, в отечественной научной традиции можно было бы по большей части отнести не к юридической антропологии, а скорее к юридической этнологии.

Своеобразным отражением вышесказанного в юридической науке прошлого века явилась теория «среднего человека». Считалось, что правовая норма должна выражать правила поведения и общения типичных людей среднего уровня. Известный русский цивилист И.А. Покровский в статье «Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права» писал: «Если мы окинем общим взглядом самый механизм гражданско-правовых норм — то мы заметим, что весь он покоится на предположении некоторого абстрактного человека, своего рода “гражданского человека”». Это есть некоторая средняя фигура, представляющая эмпирическое суммирование потребно-

стей и качеств, свойственных среднему в данной социальной среде и в данное время человеку»¹⁰.

Ставя проблему возможности расширения в научной юриспруденции направления под названием «юридическая антропология», хочется надеяться, что плодотворность его будет основываться как на синтезе достижений юридических и гуманитарных наук, в первую очередь философии, так и на внимании к нему (направлению) юристов-исследователей, работающих над различными правовыми проблемами. «Человек юридический» всегда существовал в сфере права, и ни одна школа не могла пройти мимо него. Другое дело, что пока никто не рассмотрел его в полном объеме, в совокупности достижений и потерь, тела и души, жизни и смерти, реальности и юридической фикции.

Примечания

1. *«Сегодня естественное право представляется настолько исчерпавшим свои возможности, что оно уже не удоставивается вообще никакого внимания, будь то даже в форме острой критики».* (Хёффе Отфрид. *Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства.* М., 1994. С. 52).

2. Григорьян Б.Т. *Философская антропология.* М., 1982. С. 7.

3. Ильин В.В., Панарин А. С., Бадовский Д.В. *Политическая антропология.* М., 1995. С. 88.

4. Курило Л.Ф. *Право родиться // Человек.* 1995. № 4. С. 113.

5. Малеина М.Н. *Человек и медицина в современном праве.* М., 1995.

6. Кураев А. *Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки.* М., 1995. С. 124.

7. Ковалев М.И. *Юридические проблемы современной генетики // Государство и право.* 1995. № 6. С. 18.

8. Lampe E.J. *Rechtsanthropologie.* В., 1970. Bd. 1. S. 201.

9. Рулан Н. *Юридическая антропология.* М., 1999.

10. *Вестник гражданского права.* М., 1913. № 4. С. 32.

*Н.В. Михайлова
(Саратов)*

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СИСТЕМА КОНЦЕПТОВ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ

Начиная с Л.А. Фейербаха, наметившего магистральные линии и для неклассического типа философствования, и для философской антропологии, претендующей отныне на генеральную стратегию в философии¹, антропологические учения противопоставляются исследованиям природы. Наиболее приемлемым способом работы с источниками признается отыскание интенций, эксплицирующих человеческое существо, и выстраивание новой, антропологической, филиации идей. Но согласно подобной традиции дискредитируется сама философия и редуцируется статус философской антропологии — она теперь оказывается дисциплиной, призванной довольствоваться чужими концептами и знаками, лишь впоследствии заявляющей, что все они еще относятся и к антропологической проблематике. Именно в таком двусмысленном облики предстает философская антропология в тексте Брюнинга «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние»².

Однако философская антропология способна благодаря собственным дескриптивным механизмам перегруппировывать и конструировать смысловые ряды. Этот важнейший для себя шаг она совершает с помощью качественно нового стиля оформления знания, сложившегося в Европе в XIX веке. Не на антропоцентристских позициях философская антропология построила свои концепты, а, напротив, разрушение антропоморфизма в рамках естествознания дало импульс к формированию непротиворечивых и полновесных учений о человеке. Развитие в рамках естествознания сравнительной морфологии и эмбриологии лишило человека привилегированного места и поставило его в один ряд с другими биологическими видами. Этот безрадостный вывод следовал из открытого К.М. Бэрм закона сходства зародышей, относящихся к разным классам позвоночных, причем сходство увеличивалось по мере уменьшения срока су-

шествования зародыша³. Человеческое существо в первейшем пространстве своего присутствия изоморфно остальным биологическим системам. Сделав подобный вывод, биологический редукционизм пробил брешь в европейском антропоцентризме.

Но правомерно задать вопрос: каков же смысл открытий, сделанных в естествознании, для организации исследовательского поля философской антропологии? Ответ на него лежит буквально на поверхности: только после того, как человеческому существу было отказано в интеллигибельных привилегиях, когда человек трансформировался в элементарный объект наблюдения для многочисленных научных дисциплин, только тогда знание о нем обратилось на него же самого, оно перестало апеллировать к абстракциям, не имеющим своего предметного подтверждения.

Высказанную мысль может проиллюстрировать историческая ретроспектива трансгрессий европейского знания. Начиная с европейской античности и до позднего Средневековья знание вращается по эллипсам интеллигибельных сущностей и предельно абстрактных понятий, конструирующих Космос в целом и человека в частности. Знание в этот обширный период оперирует символами, оно курсирует между понятиями «подобие» и «сходство», поэтому отличия человека от остальных живых существ носят символический характер. У всех человеческих черт имеется высшая степень, принадлежащая уже не человеку, а абсолюту, или макрокосмосу. Размышления авторов того времени пестрят эффектными аналогиями, смешивающими реальность с миром фантазии. Так, Леонардо да Винчи в работе «О строении человека и других животных» проводит аналогию между телом человека и строением земной поверхности. Анатомия живого существа уподобляется им природному ландшафту, а системы органов ничем не отличаются от тектонического строения земных пластов⁴. То есть речь идет о принципиальном отсутствии различия в аппарате мышления. Только отыскание сходства организует сетку знания, и чтобы некое явление (например, человек) выступило в качестве опознанного, его сравнивают с другим неизвестным явлением, и уже на основе выделенных общих признаков конструируется представление. Подобный тип знания не способствует спецификации антропологической проблематики. Интерес вызывают вопросы соотно-

шения предельно общих и конкретных имен, а не тема формирования индивидуального существа.

В XVII—XVIII веках появляется иная интерпретация формирования знания, не ведущая к полноценному представлению о человеке. Казус классической эпохи заключается в ее непреодолимом стремлении к упорядочиванию на основе строгой классификации, подразумевающей непосредственное наблюдение: описанию и формализации подвергается лишь то, что включено в процесс естественного обозрения. Отсюда главным предметом исследования становится растительный мир, чье строение предполагает простое наблюдение и исключает необходимость анализа «глубины». Человек внутри этого способа конструирования знания оказывается либо замыкающей точкой в ряду различий «четвероногие — человекообразные — человек» (Бонне), либо «мыслящим тростником» (Паскаль). В любом случае классицизм обращается к отдельно взятому существу и пытается дать ему адекватное описание (спор об отношениях между восприятием подобия и законностью понятия у английских эмпиристов), не учитывая корреляции и взаимовлияния этих «существ».

И вот лишь на рубеже XVIII—XIX веков общая эпистема знания прощается с бесконечными движениями понятий от тождества к дифференциации и во главу угла ставится проблема «синтеза многообразия»⁵. Знание проникает (конечно, своеобразно) в суть явлений, но уже не замещает эту суть символами, а разворачивает ее на поверхности смысла. Открытию такой возможности говорить о живом существе мы в первую очередь должны быть благодарны медицине. В «Трактате о мембранах» (издан в 1827 г.) К. Бишб демонстрирует наличие тканевой структуры организма⁶, и с тех пор разговор о человеке — это прежде всего разговор не о сущностях, а о процессах, возникающих на пересечении тех или иных «тканей»: биологических или социальных. Заявление Биша в медицине о поверхностной конфигурации живого организма было поддержано и в других областях знания. Культивирование столь продуктивной идеи прослеживается от тезиса З. Фрейда «Я есть эффект поверхности»⁷ до размышлений Ж. Делеза об орально-анальном происхождении смыслов как «эффектов столкновения поверхностей»⁸.

Биологический редукционизм привел к релятивизму в отношении понятий, ранее казавшихся незыблемыми. Человеческая свобода, мысль, память, нравственность и т. д. окрасились в тона относительности и конвенциональности. Пафос многих философских изречений превратился в скептические рассуждения о перспективах человека. Интенции мыслителей, переполненные одновременно и восхищением, и скорбью за человека, сменяются индифферентной констатацией фактов. Рационально-пессимистические выводы Б. Паскаля: «Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим он и велик»⁹, — резюмируются лаконичным замечанием Ф. Ницше: «...нам нечего больше страшиться в человеке»¹⁰. Децентрализация антропоцентризма проникла в гуманитарные науки из естествознания, и уже во второй половине XX столетия генетики, опираясь на исторические факты научных открытий, отыскивают признаки интеллекта в телесной симптоматике¹¹.

В свете предложенной ретроспективы есть смысл наметить возможное будущее философской антропологии. Не окажется ли она неким опытом по сохранению исчезающего вида — человека, распяленного сегодня по многочисленным нишам научных дисциплин? Ведь, действительно, современные знание, литература и письмо (аналог концепта «*Écriture*», используемого Ж. Деррида) перестали нуждаться в понятии «человек». Donna J. Haraway в своем тексте «*Simians, Cyborgs, and Women*»¹², посвященном социобиологической политике, элиминирует концепт «человек» из исследования. Удивительная проза М. Бланшу переполнена странными существами, говорящими друг с другом, любящими друг друга, но очень опосредованно соотносимыми с тем типажом, который мы, по традиции, называем «человек». А в одном из последних исследований, проведенных в университете г. Ньюкасла, вся совокупность производственных отношений была соотнесена с понятием «*Chiaroscuro*» («светотень») ¹³. Таким образом, философская антропология на сегодняшний день является определенной матрицей знания, фиксирующей разнообразные фантомы и эффекты смыслов, ради формирования искусственного и недолговечного продукта «Человек».

Примечания

1. См.: Фейербах Л.А. *Основы философии будущего*. М., 1937.

2. Брюнинг В. *Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние* // *Западная философия: итоги тысячелетия*. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 209—411.
3. См.: Бляхер Л.Я. *История эмбриологии в России*. М., 1955.
4. Леонардо да Винчи. *О строении человека и других животных* // Леонардо да Винчи. *Избранные сочинения*. М., 1955. С. 775—778.
5. *О смене эпистем в истории европейского знания см.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб., 1994.
6. См.: Фуко М. *Рождение клиники*. М., 1998.
7. Фрейд З. *Психология бессознательного*. М., 1989. С. 396.
8. См.: Делез Ж. *Логика смысла*. М., 1995.
9. Паскаль Б. *Мысли*. М., 1995, С. 316.
10. Ницше Ф. *К генеалогии морали* // Ницше Ф. *Сочинения: В 2 т.* М., 1996. Т. II. С. 492.
11. Лежен Ж. *Генетика и психическое здоровье* // *Генетика и благосостояние человечества: Труды XIV Международного конгресса*. М., 1981. С. 88—93.
12. Haraway D. J. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinventions of Nature*. New York: Routledge, 1991.
13. Jackson N., Carter P. *Organizational Chiaroscuro: Throwing Light on the Concept of Corporate Governance* // *Human relations*. New York, 1995. Vol. 48. № 8. P. 875—889.

Л.А. Минасян
(Ростов-на-Дону)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКЕ

Развитие физики в своей динамике происходит в рамках определенных ограничений. Это и требование объективности научных фактов, и преодоление мифологических, религиозных и прочих, как сказали бы позитивисты, «метафизических» тенденций в построении теорий и т. д. И вот с конца 60-х годов нашего столетия происходит «переоткрытие» **антропного принципа**, который самими же физиками называется «нефизический принцип» (ситуация для физиков, по меньшей мере, неординарная!), и который, тем не менее, рассматривается как системообразующая идея, призванная связать особенности фи-

зического мира с существованием человека в качестве познающего этот мир субъекта. В общем и целом, это радикальный отход от традиционной классической схемы научного мышления в астрофизике с ее идеалом объектного рассмотрения Вселенной (в качестве конкретного объекта независимо от субъекта познания) и шаг в направлении создания квантовой астрофизики и квантовой космологии. Само название принципа явно указывает на то, что проблемы, охватываемые им, созвучны и пересекаемы с важнейшими темами философской антропологии, как-то: уникальность человека; тайны антропогенеза; природа и сущность человека; человек как микро-и макрокосмос и др. ¹ Можно смело сказать, что антропный принцип имеет древнейшее происхождение; пронизывает практически все религиозные и философские школы, ибо вопрос о месте человека во Вселенной всегда занимал центральное место во всех культурных традициях. Однако не составляет секрета и то обстоятельство, что проблема эта всегда решалась умозрительно и, по существу, решена не была. Физики же никогда эту проблему не включали в число тех вопросов, на которые должна была дать ответ развиваемая ими наука. Тем не менее к концу 60-х годов XX столетия ситуация в корне переменялась, и произошло «переоткрытие» антропного принципа в науках о неживой природе. Событие это можно датировать выступлением известного астрофизика Брандона Картера на Международном симпозиуме, посвященном 500-летию со дня рождения Николая Коперника, который проходил в 1973 году на родине великого ученого — в г. Кракове. В своем докладе «Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии» Картер показал, что результаты современной науки свидетельствуют против идущей от Коперника традиции в науке, согласно которой положение человека во Вселенной не является привилегированным, и привел аргументы, свидетельствующие о нетипичности нашего положения во Вселенной. Существует несколько версий антропного принципа, требующих разного уровня и глубины философского осмысления.

Версия слабого антропного принципа впервые высказана Робертом Дикке ². Дикке считает, что коперниканская догма является несостоятельной, если принять во внимание, что необходимой предпосылкой нашего существования являются спе-

циально благоприятные условия (температура, химический состав окружающей среды и т. д.), а также и то, что Вселенная эволюционирует (в астрофизике существует понятие возраста Вселенной) и не является при этом локально пространственно однородной. Характерно, что возраст Вселенной, связанный с наступлением эпохи, в которой царствует человек с его мыслительной творческой способностью, с активной, преобразующей действительность деятельностью, совпадает с временем жизни типичной звезды. Дикке ставит ударение на этом обстоятельстве: жизнь во Вселенной не может возникнуть до тех пор, пока по крайней мере одно поколение звезд не завершит свой жизненный цикл и не рассеет по галактике осколки сверхновых. Конечно, аргументация Дикке основывается на представлениях об известной нам форме жизни. Может, надо предположить возможность жизни, основанную не на углероде. Но дело не в этом, а в убеждении, что жизнь любого типа не может развиваться до уровня разумной, пока не завершатся определенные физические процессы. Картер в своем докладе, обсуждая аргументацию Дикке, называет ее слабым антропным принципом, который он формулирует таким образом: «...То, что мы предполагаем наблюдать должно удовлетворять условиям, необходимым для присутствия человека в качестве наблюдателя»³.

Слабый антропный принцип с точки зрения философского обоснования достаточно понятен. По существу, здесь ставится проблема исследования предпосылок возникновения Вселенной нашего типа с точки зрения существования в ней жизни. С методологической точки зрения, это тот подход к проблеме, который декларируется принципом историзма в диалектике. Можно по этому поводу повторить известное высказывание Маркса о том, что «анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны». Принцип историзма неизменно ставит анализ явления и предпосылок его возникновения с позиции уже ставшей развитой органической целостности. Такой подход отличал отечественных ученых, занимающихся астрофизическими и космологическими проблемами, вследствие чего ими задолго до формулирования антропного принципа Картером, высказывались идеи, лежащие в одном ключе со слабым антропным принципом⁴.

Между тем в версии сильного антропного принципа, предложенной Картером, осуществлено максимальное расширение границ этого принципа до идеи о том, что Вселенная **должна** быть именно такой, чтобы в ней на определенном этапе появился человек, то есть эволюционирует в предустановленном направлении, к главной цели — появлению человека. Картер концентрирует внимание на совершенно удивительном факте исключительной согласованности физических постоянных, небольшие отклонения в значениях которых исключили бы жизнь нашего типа. Также, начальные параметры расширяющейся Вселенной, которые предопределили конкретные свойства нашей Вселенной, согласованы с поразительной точностью. Иными словами, Вселенная взрывным образом неустойчива к небольшим изменениям констант и каким-то непостижимым образом приведена в точное равновесие. Если бы природа избрала немного другую последовательность чисел, то мир был бы совершенно иной, и возможно, что некому было бы и спрашивать, почему мир такой, а не иной. Это и послужило основанием Картеру для формулирования версии сильного антропного принципа: «Вселенная должна быть такой, чтобы в ней на некоторой стадии эволюции допускалось существование наблюдателя»⁵. Формулируя антропный принцип и пытаясь вписать его в науку, Картер высказал предположение о том, что существует много разных вселенных, и жизнь возникает там, где это ей удастся. При этом до недавнего времени совершенно неясным представлялось, в каком смысле можно говорить о разных вселенных, если наша Вселенная — это все, что существует. Надо сказать, что в этом аспекте современная инфляционная космология дает результаты, позволяющие с вероятностной точки зрения оценить возможность возникновения подходящей обители нашего существования. Основная общая черта, отличающая все инфляционные сценарии раздувающейся Вселенной, — это представление о наличии стадии экспоненциального расширения Вселенной в нестабильном вакуумном состоянии, которое идет с образованием не одного вселенского пузыря, а множества пузырьков, содержащих в себе вакуумные поля, отличные от нуля. Тем самым возникает представление об «островной» структуре Вселенной: Вселенная состоит из причинно-несвязанных мини-Вселенных, в которых возможны различные

размерности пространства-времени и различные типы вакуумов. То есть исходное D -мерное пространство могло компактифицироваться на мини-Вселенные по-разному, на пространства различных измерений и с различным выбором вакуума. Так что свойства частиц и вакуума в различных мини-Вселенных различны. Жизнь, как это отмечал Эренфест⁶, возможна лишь в пространстве четырех измерений, именно вследствие этого наша Вселенная с конкретным типом вакуума оказалась одним из тех «обитаемых» островов, «...четырёхмерность пространства внутри которых делает наше существование возможным»⁷. Очевидно, что ситуация вокруг антропного принципа изменилась в корне, ибо сугубо умозрительные предположения о существовании множественности миров получают подтверждение в рамках научно-теоретической системы в целом.

Рискуя показаться «старомодными», но справедливости ради, отметим, что идея «целеполагания» в развитии Вселенной, безусловно, не тривиальна, однако не нова и была высказана Ф. Энгельсом при обсуждении гипотезы «тепловой смерти Вселенной»: «Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой **железной необходимостью**, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она **должна** будет его снова породить (выделено нами. — *Л.М.*)»⁸. Конечно, можно ожидать возражений — мол, приведенной цитате уже более ста лет, а согласно современным космологическим теориям ни о какой «железной необходимости» не может быть и речи. Ведь недаром речь идет о «случайной Вселенной». Вот тут-то и возникает вопрос: «А как следует понимать случайность Вселенной?» Если рассматривать категорию случайности на уровне обыденного сознания, как то, что могло быть, а что могло и не быть, то вышеприведенные аргументы кажутся неоспоримыми. Однако восхождение на мыслительно-разумную ступень познания приводит к рассмотрению категории «случайности» в диалектическом тождестве с категорией «необходимости», согласно чему случайность понимается как способ бытия необходимости, как форма проявления необходимости и дополнение к ней. Необходимость есть случайность в своей действительности. Кроме того, случайность есть результат пересечения необходимостей. Интер-

претационная модель множества вселенных только подчеркивает это понимание. Через призму диалектики «целесолагание» в развитии Вселенной, «долженствование», не только не противоречит научным представлениям, а предполагает его и, более того, должно быть положено в основу методологии исследования, ибо изучение всех процессов во Вселенной на любых стадиях ее эволюции проводится осознанно или неосознанно, но только с позиции уже развитой целостности — Вселенной с обитающим в ней человеком, наделенным сознанием. Цитируя Э.В. Ильенкова, скажем: «Деятельность человека одухотворена не только пафосом «конечных» человеческих целей, но имеет, кроме того, и всемирно-исторический смысл, осуществляет **бесконечную цель** (выделено нами. — Л.М.), обусловленную со стороны всей системы мирового взаимодействия»⁹. Отметим, что острота методологической сути сильной версии была подчеркнута в том числе и отечественным физиком И.Л. Розенталем, предлагавшим заменить сильный антропный принцип принципом целесообразности¹⁰. Так что сильный антропный принцип не только не выходит за рамки научного объяснения, в том числе и за рамки физической интерпретации, а расширяет, раздвигает границы, указывая на необходимость диалектического прорыва в методологию научного знания.

Еще более экстравагантна и еще более диалектична версия антропного принципа с соучастником-наблюдателем, предложенная Дж. Уилером: «Вселенная представляет собой самовозбуждающийся контур, приобретающий ту осязаемость, которую мы называем реальностью, посредством наблюдателей-участников, которых сама же и порождает на некотором этапе своего существования»¹¹. Думается, что идеологическая подоплека этой версии зиждется на чрезвычайно большой роли понятия наблюдателя при построении и интерпретации квантовой космологии. Возникают идеи о необходимости создания такой теории, которая включала бы в себя высшую форму материи — сознание. Так, Линде пишет: «Заранее нельзя исключить, что тщательное отмежевание от использования понятия сознания в квантовой космологии является искусственным сужением зоны поиска. Нетривиальность рассматриваемой ситуации некоторые авторы подчеркивают, заменяя слово “наблюдатель” словом “участник” и вводя такие термины, как “самопознающая Все-

ленная”. Фактически речь идет о том, действительно ли стандартная физическая теория является замкнутой применительно к описанию мира в целом на квантовом уровне или же нельзя полностью понять, что такое Вселенная, не поняв сначала, что такое жизнь»¹².

Следует отметить, что точка зрения Уилера не совсем совпадает с точкой зрения Картера. Картер предлагает интерпретационную модель ансамбля вселенных, ссылая на наблюдателя, в сущности, у него не обязательна. Уилер же рассматривает Вселенную как квантовый космологический объект, следовательно, на нее распространяется квантовый способ описания и возникает в корне другой взгляд. Тот, кто думает о себе просто как о наблюдателе, говорит Уилер, оказывается участником. В некотором странном смысле это является участием в создании Вселенной. С позиции принципа участия антропный принцип в космологии оказывается неустранимым. А.Д. Линде по этому поводу отмечает: «В действительности речь может идти не о причинном воздействии, а лишь о корреляции свойств наблюдателя и свойств мира, который он наблюдает. Иначе говоря, речь идет об *условной вероятности* того, что мир имеет наблюдаемые нами свойства, при том очевидном и на первый взгляд тривиальном условии, что наблюдатели нашего типа, интересующиеся структурой мира, существуют»¹³. Тем самым, развитие антропного принципа приводит к мысли о том, что материя изначально обладает свойствами отражения, которые полностью не сводимы к физическим взаимодействиям того или иного типа.

Собственно, проблема «человекомерности» Вселенной поставлена И. Кантом, утверждавшим что человеческое знание действительно содержит необходимые и в строжайшем смысле всеобщие чистые априорные суждения. Согласно Канту, мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них. Общую задачу чистого разума Кант как раз и видит в вопросе: «Как возможны априорные синтетические суждения?»¹⁴. Или: «Как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, который чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ»¹⁵. Согласно Канту, существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно про-

странство и время. **«Только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п.»**¹⁶ Таким образом, у Канта пространство и время перестают быть формами существования самих вещей. Субъективный идеализм Канта и основывается на представлении о пространстве и времени лишь как об априорных формах чувственного созерцания. Вряд ли Кант прав, лишая пространство и время объективного содержания. Об этом много написано, и проблема получила достаточное освещение в науке. Но так ли далеко продвинулось человечество в разрешении этой проблемы? Хотелось бы обратить внимание на следующее: в современной космологии смело проводится научно-теоретическая гипотеза (к которой как-то все сразу привыкли как к чему-то само собой разумеющемуся) о существовании множественности миров различного числа пространственно-временных измерений. Но если следовать Канту, «наше априорное синтетическое суждение» о пространстве изначально включает его трехмерность, а о времени — одномерность, то есть как бы отбрасывает в сторону то обстоятельство, что в других областях огромного, выходящего за рамки нашей мини-Вселенной мира возможны другие пространственно-временные сигнатуры. Возможно, это свидетельствует о соответствующей корреляции особенностей нашего отражения со свойствами мини-Вселенной, в которой мы существуем. Иными словами, мы осознаем себя в определенном состоянии, что приводит к редукции волнового пакета, соответствующего данному случаю пространственно-временных измерений. Безусловно, проблема эта в физическом плане еще далека от решения. Но можно сказать, что в физике впервые остро поставлен вопрос о том, что «...изучение Вселенной и изучение сознания неразрывно связаны друг с другом и что окончательный прогресс в одной области невозможен без прогресса в другой. После создания единого геометрического описания всех видов взаимодействий не станет ли следующим важным этапом развитие единого подхода ко всему нашему миру, включая внутренний мир человека»¹⁷. Тем не менее в философии эта проблема всегда являлась центральной. И в рамках материализма диалектического были намечены пути ее решения. Материализм диалектический отличается от материализма механистического именно пониманием того, что «как нет мышления без материи, понимаемой как субстан-

ция, так нет и материи без мышления, понимаемого как ее атрибут»¹⁸. Представляется, что «переоткрытие» антропного принципа в физике неминуемо повлечет за собой «переоткрытие» материализма диалектического. Ибо если версия сильного антропного принципа еще допускает теологическое объяснение, использующее аргументацию «от замысла», то версия с соучастником-наблюдателем поднимает антропологическую тему, истоки которой четко определены уже в квантовой физике, и где на новый уровень содержательности поднимается проблема отражения. К слову сказать, теория отражения вообще исключена из современных образовательных госстандартов по философии, что представляется по меньшей мере недоразумением. Развитие и новейшие достижения естествознания в свете установления особых коррелятивных форм поведения различных физических объектов, в том числе и рассмотренная выше версия антропного принципа, требуют для своего обоснования диалектической методологии. Какими бы модными не казались сейчас все спекуляции вокруг антропного принципа с привлечением мирового разума, сверхинтеллекта, — это та позиция, которая не только не проясняет существа дела, а уводит от него в сторону и еще более запутывает вопрос. Решение же его лежит в плоскости изучения динамики необходимых процессов развития материи как субстанции, приводящей на определенной ступени к рождению мыслящего мозга как своего атрибута. Понятие же **атрибута** означает, что данная форма движения материи представляет собой **абсолютно необходимый продукт ее существования** — «тем самым абсолютно необходимое, не могущее исчезнуть, условие ее бесконечного существования»¹⁹. Итак, антропный принцип в космологии перерастает рамки специальной научной дисциплины, ибо затрагивает вопрос о тех факторах, которые привносит с собой «в ход мирового процесса мыслящий дух, тех условий, которые создаются при его неперенном участии»²⁰.

Примечания

1. Подробнее см.: Гуревич П.С. *Философская антропология*. М., 1997.
2. Dicke R.H. // *Nature*. 1961. V. 192. P. 440.

3. Картер Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии // *Космология: Теории и наблюдения*. М., 1978. С. 373.
4. Подробнее об этом см.: Кант И. Сочинения. Т. 3. М., 1964.
5. Картер Б. Указ. соч. С. 373.
6. Ehrenfest P. // *Proc. Amsterdam Acad.* 1917. V.20.
7. Линде А.Д. Раздувающаяся Вселенная // *Успехи физических наук*. 1984. Т. 144. Вып. 2. С. 202.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 363.
9. Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 436.
10. Розенталь И.Л. *Геометрия, динамика, Вселенная*. М., 1987.
11. Уилер Дж. *Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности*. М., 1982. С. 550—556.
12. Линде А.Д. *Физика элементарных частиц и инфляционная космология*. М., 1990. С. 246.
13. Там же. С. 240.
14. Кант И. Указ. соч. Т. 3. М., 1964. С. 117.
15. Там же. С. 119.
16. Там же. С. 133.
17. Линде А.Д. *Физика...* С. 248.
18. Ильенков Э.В. *Философия...* С. 416.
19. Там же. С. 431.
20. Там же. С. 426.

*Е.В. Карпов
(Улан-Удэ)*

ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

Вопрос о подлинном бытии наиболее остро стоит перед человеком в кризисные времена. Основываясь на мировоззренческой парадигме Нового времени, люди, по сути, «отказались» от бытия, ушли в мир приобретения и обладания, в то время как сущностное измерение человека — «быть», а не «иметь». Парадигма обладания, покорения природы и привела к системному кризису, в том числе антропологическому, означающему тот факт, что человек становится другим¹, другим становится его сознание, мировоззрение.

Безусловно, в настоящее время следует говорить о смене мировоззренческой парадигмы, идей и подходов, применяемых в исследованиях современной наукой. Прежде всего, в современной науке популярны понятия информации, информационно-энергетических связей и отношений, информационного подхода и другие. Это означает, что помимо вещественных и энергетических характеристик окружающей реальности не менее, а может и более, важное значение имеют информационные параметры. В последние годы становится все более ясным, что практически все существующее в природе имеет информационный характер. Именно информация определяет направление движения материи, именно она является носителем смысла всех процессов, происходящих в природе и обществе. Осознание главенствующей роли информации в природе и социальных явлениях и стало причиной появления нового фундаментального метода научного исследования, который активно формируется в последнее время и получил название информационного подхода. Суть этого метода заключается в том, что при изучении любого объекта, процесса или явления в природе и обществе в первую очередь выявляются и анализируются наиболее характерные для них информационные процессы². При информационном подходе внимание переносится с элементов отдельно взятой системы на микро- и макромерные отношения (и связи) не только между ними, но и окружающими системами и Вселенной, вместе взятыми.

Отношения, наряду со сравнениями, анализом и синтезом, составляют основу информационного подхода к исследованию всех без исключения явлений природы и человека как венца ее творения. Таким образом, сущность информационного подхода заключается в том, что сначала производится анализ и синтез не столько свойств вещей, предметов или их систем, сколько отношений внутри них и их отношений с окружающим миром (что в нашем случае мы применяем к исследованию человека).

Современные успехи в познании как человека, так и информационной реальности позволяют на новом уровне говорить об энергоинформационном единстве Человека и Универсума. Парадокс всякого человека состоит, с одной стороны, в его единстве с матерью-природой, а с другой — в удивитель-

ной цельности и автономности его самого. Это означает, что видимая сложность человека есть всего лишь адекватное отображение и повторение сложности самой породившей его «экоплазмы», с которой он неразрывно слит, являясь, таким образом, ее неотъемлемой частью, которая тождественна целому. Исследования в области информатиологии, философии и методологии науки свидетельствуют, что всякий живой организм воплощает не только свою собственную автономность, но и *цельность* всего бытия. Человек — это гармоничный баланс «витальных» информационно-энергетических систем и природно-космических сил. Современная наука, объединяя аналитическую мощь западной и синтетическую эвристичность восточной мысли, дает нам возможность рассматривать человека как континуум взаимопроникающих энергоинформационных полей.

Целостность человека определяют энергоинформационные потоки, которые непрерывно сообщаются и перетекают друг в друга, зависят от наших мыслей, чувств и физиологических функций различных частей нашего организма. Образно выражаясь, можно сказать: человек — это «поток» интеллекта, информации и энергии, постоянно самообновляющихся, причем в каждый момент времени. Выходит, что человек — не столько «вещь», сколько *процесс*.

В современной науке предпринимаются попытки построения научной картины мира на основе единства материи и сознания. Более того, осуществляется возможность включения сознания в структуру знания об объекте, что происходит при построении общей физической теории. Можно сослаться на статью А.Е. Акимова и Ю.П. Карпенко, где обсуждаются проблемы включения сознания в физику как на основе стандартных представлений, так и на основе квантово-механического подхода и на принципах новой физической парадигмы³. В статье обосновывается возможность включения Сознания в физику.

Современная наука подошла к такому рубежу, когда начинает выявляться связь психических явлений с квантово-полевыми структурами головного мозга. Делаются смелые выводы о том, что на этом уровне психическое оказывается своеобразной формой материи, мысль материальна, но это материя особого рода — психическая, а задачей современной науки является ее глубокое познание как единицы психики человека.

На рубеже XXI столетия можно говорить не только об углублении наметившихся тенденций в науке и ее основаниях, но и о формировании новых мировоззренческих установок. Основу этого формирующегося мировоззрения составляют разработки новейшей физики и глубинной психологии, которые отражают сближение позиций рационального западного мышления с установками восточной философской мысли. Главной чертой нового мировоззрения, определяющей его другие характеристики, является представление единства мира, в котором каждый элемент равен по значимости остальным элементам, и человек является одним из множества этого единства.

Целостное мировоззрение соответствует сложности и цельности бытия, характеризующегося не только «физическими параметрами отдельных материальных объектов, но и «информационным каркасом» бытия, воплощенным в бесчисленные скрытые взаимодействия всего со всем, когда каждая отдельность служит одновременно и неразрывной частью целого, отражая его разом более или менее четко, подобно осколку голограммы»⁴. Иными словами, речь идет об информационных связях, пронизывающих весь мир и находящихся вне обычной пространственно-временной метрики.

В литературе все более утверждается точка зрения, что информация есть философская категория, имеющая самостоятельный субстанциональный статус, и относится как к живому, так и неживому миру. Это дает основание предполагать, в частности, что духовный мир человека, его сознание и разум являются космическими явлениями. Существует гипотеза, утверждающая, что Вселенная имеет оригинальную структурную организацию, число уровней которой бесконечно, а каждый уровень имеет конечную энергию. С удалением этих уровней от человека их энергия уменьшается экспоненциально. Из этого можно сделать вывод, что информация, будучи связанной с энергией, подчиняется такой же закономерности, следовательно, должен существовать некоторый максимум информации на определенном уровне стабильности. Таким уровнем, согласно выдвинутому предположению, и является уровень макроскопического бытия человека, на котором и выражается глобальная сущность Вселенной.

Поэтому можно считать, что современная наука, опирающаяся на концептуальный базис синергетики и информатиологии, подводит соответствующий фундамент под высказываниями древних мудрецов Востока о том, что человек лучше всего познает мир, странствуя в беспредельном мире своего сознания. Таким образом, современная наука связывает свое будущее с пониманием единства Человека и Космоса.

Целостное мировоззрение разрушает антропоцентрическое мирозерцание, освобождая место антропокосмизму, который представляет собой структурообразующий принцип новой системы научного мировоззрения, новой научной картины мира. Именно здесь космическая точка зрения на человека находит свою наиболее адекватную реализацию. В антропокосмизме самое существенное — определить место Человека в природе в свете взаимоотношения его с Космосом на основе новых исследовательских подходов и научных знаний.

Таким образом, метафизическим контекстом решения проблемы человека, условием становления современной науки является применение новых идей и подходов, которые, в частности, снимают противопоставленность материального и духовного, направлены на целостное мироощущение, к которым, безусловно, можно отнести и информационный подход.

Примечания

1. Петров В.И., Седова Н.Н. *Антропологический кризис в зеркале медицины // Человек в современных философских исследованиях. Волгоград, 1998. С. 36.*

2. Юзвишин И.И. *Информатиология. М.: Наука, 1997. С. 31.*

3. Акимов А.Е., Карпенко Ю.П. *Место сознания в системе научного знания // Сознание и физическая реальность.. 1999. Т. 4. № 5. С. 24—35.*

4. Силин А.А. *Творение нового как переход от возможного к действительному // Философские науки. 1999. № 3—4. С. 89.*

*М.П. Бузский
(Волгоград)*

ИНФОРМАЦИЯ В ПРОЕКТЕ СИНТЕЗА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ И ДИАЛЕКТИКО- МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕСТВА

Интерсубъективность — это основание формирования социальности и основа свойственного последней нормо- и мерообразования, особой предметности, символики. Именно интерсубъективность конституирует то, что Э. Гуссерль называет «жизненный мир» — сфера непосредственно переживаемой реальности, очевидность всего «данного». Именно через жизненный мир Гуссерль попытался, как известно, восстановить «забытые» основания наук, раскрыть рациональность как вторичную структуру «тематизации». «В отличие от мира конструированного и идеализированного, — отмечает П.П. Гайденок, — жизненный мир не создается нами искусственно, ...а дан непосредственно до всякой особой установки сознания, причем дан с полнейшей очевидностью всякому человеку. Это — дорефлексивная данность в отличие от теоретической установки, требующей предварительной рефлексии и перестройки сознания. Именно этот мир, говорит Гуссерль, является той общей почвой, на которой вырастают все науки»¹.

Интерсубъективность, воплощенная в дорефлексивности «жизненного мира», — это пересечение двух «сред»: воспроизводственного процесса и его смысловой оформленности. С этой точки зрения формирование специализированных, основанных на рефлексии идеальных «конструкций» науки, рассмотренных Гуссерлем и распространенных на формирование структур «бытия-в-мире» М. Хайдеггером, является раскрытием особого детерминизма «жизненного мира», в котором возникают структуры, как бы «предметность» самого общества, направления специализированной интенциональной разработки смысловых аспектов познания и бытия.

Но жизненный мир не порождается непосредственно самим воспроизводством: он просто дан как реальность самостоятельно, без каких-либо особенных условий общественной жизни

ни (например, наличия техники, организации труда, институтов и т. п.). Как же он связан с миром воспроизводственной деятельности?

Можно предположить, что эту связь опосредует культура, которая кроме своего конкретного содержания как бы программирует деятельность, задает ей цели, смыслы, конкретные исторические формы. Ресурсом, который в данном случае «использует» культура, является информация. Именно последняя определяет само пространство деятельности, границы живого и исторического общения между поколениями, индивидами, группами. Современные исследователи открывают все более глубокие сферы информационного «определения» общества. История разворачивается, полагает А.И. Ракитов, как «сложный социальный, технологический, психологический, культурно-политический процесс, специфическим фактором которого... является то, что в их основе лежит процесс порождения, трансформации, аккумуляции и распространения информации на основе постоянно сменяющихся друг друга технологий», причем сама «информация ставит предел технологии, а следовательно, и возможности человечества в освоении мира»².

Информация, пронизывающая общество, сама выступает как носитель определенной интенсивности времени данного общества. В этом плане она задает длительность значениям и смыслам, обозначая границы их востребованного, актуализированного состояния. Это внутреннее, свое, время информация передает через собственную структуру, норму внутренней упорядоченности, использования различных показателей. В этом аспекте информация выступает как универсальная связь знания (смыслов) и деятельности, без которой не существует как ценности востребованности информации, так и самой «осмысленной» деятельности.

Та текстовая «кодировка» времени, которая заложена в любой деловой, служебной или прикладной информации, а потому легко встраивается в соответствующие воспроизводственные, управленческие и др. процессы, тем не менее уже структурирована. Источник такого структурирования — культурная реальность, которая «вписана» непосредственно в интерсубъективность, осознающую себя непосредственно через жизненный мир.

В этот последний «вписана» целостность исторического времени, в котором соединяются время-воспроизводство и время смыслокультурных коммуникаций. Жизненный мир никогда не существует как некая аморфная реальность: в ней должны узнаваться и переживаться знаковые ориентиры, цели, различаться сущее и должное. Именно эта «предструктура» и обеспечивается культурой как наиболее глубоким «срезом» бытия человека. Ю.М. Лотман справедливо указывает, что «каждая культура создает свою модель длительности своего существования, непрерывности своей памяти. Она соответствует представлениям о максимуме временной протяженности, практически составляя “вечность” данной культуры... Долгосрочность текстов образует внутри культуры иерархию, обычно отождествляемую с иерархией ценностей... Долгосрочность кода определяется константностью его основных структурных компонентов и внутренним динамизмом — способностью изменяться, сохраняя при этом память о предшествующих состояниях и, следовательно, самознание единства»³.

Иерархия текстов культуры — не просто «механизм», обеспечивающий единство изменений и сохранения, но и своеобразный «перевод» или «синхронизация» времен — от наиболее устойчивых символов глубинного смысла до определенных ситуаций, выраженных в духовной культуре, искусстве, в сюжетах, проблемах, жанровых особенностях соответствующих произведений. Но все это опосредуется определенным самосознанием единства, то есть узнаванием однотипности любых проявлений данной культуры (ее стиля и т. п.), их состыкованности в пространстве данной культуры, несмотря на разные ритмы изменений: от быстротекущей моды до наиболее устойчивых произведений классики.

Таким образом, культура выстраивает такую лестницу переходов, в которой нормативность и общий смысл постепенно «тематизируется», приобретает совершенно конкретную форму (предметность) в продуктах воспроизводственного процесса, в его собственных ритмах и динамике. В этих переходах идеальные «заказы» или потребности, существующие лишь как «образы», возникающие из культурного контекста (если это не примитивно материальные, физиологические потребности), превращают в их материализацию; здесь же материализуются и те соци-

альные «потребности», которые не выявляются для индивидов чем-то осознанным: здесь возникает социально-системное воздействие, которое передается в информационно-корреляционных процессах и не осознается как таковое: изменение производительности порождает изменение институтов, форм техники, норм социально-культурных отношений и артефактов, а также изменение темпов и качества информационного обмена. С другой стороны, все это модифицируется культурой, которая восстанавливает и частично открывает заново человеческий смысл обозначенных изменений. Последний, в свою очередь, задает определенные границы темпов изменений, преобразований (поскольку имеются определенные, заданные исторически границы темпов освоения формирующейся реальности), создает иерархию значимости явления или отношений и корректирует сами темпы и характер материального воспроизводственного процесса.

В этой сложнейшей картине сплетений и связей все более возрастает опосредующая роль информации (не случайно именно информация развивается темпами, значительно обгоняющими любые другие направления развития общества): «Сложность и ...цельность бытия характеризуется на самом деле не только физическими параметрами отдельных материальных объектов, но и “информационным каркасом” бытия, воплощенным в бесчисленные скрытые взаимосвязи всего со всем, когда каждая отдельность служит одновременно и неразрывной частью целого, отражая его разом более или менее четко, подобно осколку голограммы. Иными словами, речь идет об информационных или идеальных связях, пронизывающих мир»⁴.

В чем же заключается возможность интеграции феноменологического и диалектико-материалистического понимания общества? Прежде всего, в «заполнении» того понятийного разрыва между этими концепциями, который образовался в силу идеологизации марксизма, закрывшей путь для освоения современных наработок западной философии, а с другой — в силу позиции самой феноменологии, сознательно ограничившейся лишь уровнем смыслов, конституируемых сознанием, то есть отсутствием здесь разработок «внесознательного», культурно-предметного выражения смысловой реальности, заданного в информации. Именно поэтому исследование идеальных форм деятельности (например, Э. Ильенковым или М. Мамардашви-

ли) нашло свое завершение в деятельностном подходе к культуре. Сама проблема идеального, как она была развернута в советской философской литературе, поставила, но не разрешила внутреннее единство феноменологического и деятельностного подходов: «Идеальность» существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и наоборот — формы вещи в форму деятельности»⁵. Этот переход обеспечивается не прямо, а через посредство смыслов, структурированных в информационном контексте общества, который вырабатывается культурой.

Примечания

1. Гайденко П.П. *Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 130.*

2. Ракитов А.И. *Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 22, 26.*

3. Лотман Ю.М. *Избр. ст.: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 330.*

4. Силин А.А. *Творение нового как переход от возможного к действительному // Философские науки. 1999. № 3—4. С. 82.*

5. Ильенков Э.В. *Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 76.*

П.И. Мушин
(Москва)

О ГЛОБАЛИЗАЦИИ ПОИСКОВ СМЫСЛА ЖИЗНИ В ИНФОРМАЦИИ, ЛЮЩЕЙСЯ С НЕБЕС

Иерархические структуры управления, лежащие в основе управления жизненно важными процессами и собственно жизнью¹, схожи с распределенными по формированию базиса коммуникативного процесса: информация и соответствующие ей материальные структуры, относительно которых принимаются решения, воспринимаются и создаются сублокально, то есть на местном уровне.

Коммуникативный процесс, пронизывающий все живое (и косное), проявляется в виде материальных следов изменения структур и в каждый момент времени перцептивно воспринимается для последующего представления в виде лингвистических кодов.

Однако «...было бы в принципе неверно представлять себе перцептивный и лингвистический каналы по отдельности друг от друга. Это обстоятельство особо подчеркивается Д. Бомом в его модели научного познания как коммуникативной деятельности, в которой в новых контекстах и новых формах происходит расширение и углубление перцептуальных контактов человека с миром...»².

Тем не менее возможны ситуации, когда лингвистический или создающий его информационный каналы могут быть выделены без особого ущерба для последующей оценки. Такая возможность реализуется, в частности, на границе вещества и излучения, например на границе атмосферы Земли и окружающего ее пространства.

Практически все процессы, происходящие в биосфере Земли, инициируются и обеспечиваются солнечным излучением: днем на сублокальный участок $(\Delta x \times \Delta y)$ упомянутой границы (с некоторыми географическими координатами) обрушивается поток энергии³:

$$\Delta S_{v,\alpha,\varphi} \approx \left(\frac{R_e}{R_{se}} \right)^2 \frac{h\nu^3}{c^2} \frac{(1-A)(\Delta v \times \Delta t)}{\exp(h\nu/kT_s) - 1} \frac{(\Delta x \times \Delta p_x)(\Delta y \times \Delta p_y)}{p_{v,\alpha,\varphi}^2}, \quad (1)$$

где: R_e — радиус Земли, R_{se} — расстояние от Солнца до Земли, h — постоянная Планка, c — скорость света, A — альбедо, k — постоянная Больцмана, T_s — температура солнечного излучения, t — время, Δ — интервал соответствующей переменной, $p = h\nu/c$ — импульс фотона, имеющего направление (α, φ) относительно поверхности Земли и проекции Δp_x и Δp_y на местные оси координат.

Выбрав, следуя «соотношениям неопределенности», в (1) минимальные из возможных значений произведений величин

$(\Delta v \times \Delta t)$, $(\Delta x \times \Delta p_x)$ и $(\Delta y \times \Delta p_y)$, получим для элементарного канала следующее соотношение:

$$\Delta S_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}} \approx \left(\frac{R_e}{R_{se}} \right)^2 \frac{h\nu}{\exp(h\nu/kT_s) - 1}. \quad (2)$$

Этот же участок, расположенный на границе атмосферы и окружающего пространства, излучает и отражает в данный канал энергию:

$$\Delta E_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}} \approx A \times \left(\frac{R_e}{R_{se}} \right)^2 \frac{h\nu}{\exp(h\nu/kT_s) - 1} + \delta \times \frac{h\nu}{\exp(h\nu/kT_c) - 1}, \quad (3)$$

где δ и T_c — коэффициент «серости» и температура участка, соответственно.

Тогда, используя знаменитую, но редко используемую формулу К. Шеннона⁴ для оценки предельной скорости передачи информации, то есть пропускной способности элементарного канала с полосой частот $\Delta\nu$, в котором как сигнал, так и шум близки по своим статистическим свойствам к белому шуму и заданы формулами (2) и (3), найдем, что за промежуток времени Δt разность $\Delta I_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}}$ между потоком информации $I_{v,\alpha,\varphi}^{\text{се}}$, льющейся с небес на Землю в рассматриваемом элементарном канале, и потоком информации $I_{v,\alpha,\varphi}^{\text{ес}}$, покидающей ее в этом же канале, составит величину, которую можно представить в виде логарифма отношения $\Delta E_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}}$ и $\Delta S_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}}$, что после простых преобразований даст следующее соотношение:

$$\Delta I_{v,\alpha,\varphi}^{\text{элэм}} \approx -\log_2 \left[A + \delta(1 - A) \times \frac{\exp(h\nu/kT_s) - 1}{\exp(h\nu/kT_c) - 1} \right]. \quad (4)$$

Упомянутые информационные потоки включают в свой состав всю возможную информацию, которую можно извлечь из наблюдений небосклона, а также разглядывая Землю со стороны, например с ее спутников. Отличительной особенностью обсуждаемой информации является то, что она передается по электромагнитному каналу, который создается излучениями Земли, Солнца и других небесных тел.

Фотоны, распространяющиеся в элементарном канале, идентичны и принципиально неразличимы как по направлению, так и по частоте, что дает определенную свободу в толковании смысла получаемой информации на стороне приемника.

Свобода толкования обретает смысл в конкретном коммуникативном процессе, реализующем некоторые значения параметров, попарные произведения которых, определяющие пространственно-временную коммуникацию излучения с веществом, оказались «скрытыми» за числами 1 или \hbar при переходе к минимальным их значениям в формуле (4), где информационная часть коммуникативного процесса предстала в инвариантном виде, характеризующем стремление биосферы к минимизации разности информационных потоков.

Минимизации разности и переходу к стационарному состоянию, когда приход становится равным расходу и наступает благоденствие, мешают именно «скрытые параметры», которые иными конкретными реализациями сублокального коммуникативного процесса воспринимаются в ином сочетании, например из-за различия в размерах молекул, времени жизни и степени связности их конгломератов, перцептивно воспринимающих и реагирующих на окружающее излучение.

Перцептивную передачу можно проследить (в условиях пространственно-временной локализации) по цепочке: информационная разность преобразуется в частотный интервал, пересчитываемый при поглощении или испускании в интервал массовый, имеющий прямую связь с веществом структуры, степень изменения упорядоченности которой, отождествляемая с изменением ее энтропии ΔS , которая по входу и выходу может быть записана в виде ⁵:

$$\Delta I \sim -\Delta S. \quad (5)$$

Временной интервал в подобной цепочке становится не более чем удобной конструкцией из воспринимаемых неопределенностей частоты (энергии) фотонов и информации об этих изменениях, и его, следуя правилу «бритвы Оккама», следовало бы исключить из рассмотрения.

Произвольное обращение же с названными «скрытыми параметрами», скажем, выбор величины интервала времени, меньшего любого наперед заданного числа, приводит к тому, что

все фотоны становятся «на одно лицо» и остается обсуждать только мгновенное действие их суммарной энергии на рассматриваемый процесс. Аналогично, сверхлокализация, то есть «бесконечная малость» пространственных интервалов, ответственна за систематическое пренебрежение пространственным распределением импульсов поглощаемых или испускаемых фотонов.

Вот почему техногенная цивилизация, построенная на представлениях о бесконечно малых (и бесконечно больших) величинах, маргинально унифицирует окружающую среду, пренебрегая природным разнообразием значений «скрытых параметров», заложенном в современных описаниях коммуникации электромагнитного излучения⁶ и вещества.

Противоположный временной и пространственной сублокализации современный процесс глобализации и преемственности поколений, заключающийся в увеличении размеров участка до размеров Земли и интервала времени до момента Сотворения мира, позволяет, уменьшая неопределенность в регистрации как направления, так и частоты фотонов рассматриваемых излучений, постигать все более точно смысл информационных сообщений, распространяющихся по элементарным информационным каналам.

Следовательно, чем дальше разносятся точки наблюдения в пространстве-времени в процессе, именуемом жизнью, тем точнее восприятие сокровенного смысла информации, льющейся с небес, тем ближе люди к богоподобному состоянию.

Примечания

1. Если различные экологические пирамиды адекватно отражают структуру трофических связей продуцентов с консументами первого уровня, над которыми располагаются консументы второго уровня, и так вплоть до всеядного человека — современного монополиста в биосфере.

2. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. С. 77.

3. Если считать спектр излучения Солнца подобным спектру излучения абсолютно черного тела при соответствующей температуре.

4. «...Т е о р е м а 17. Пропускная способность канала с полосой частот W , в котором имеется белый шум мощности N

при условии, что средняя мощность передаваемых сигналов ограничена величиной P , равна

$$C = W \log_2 \frac{P + N}{N}.$$

...Для достижения этой предельной скорости передачи передаваемые сигналы должны приближаться по своим статистическим свойствам к белому шуму ...» (Шеннон К.Э. Работы по теории информации и кибернетике : Пер. с англ. М.: Изд-во ИЛ, 1963. С. 308).

5. Мунин П.И. Рост и развитие // Труды Первого международного симпозиума «Открытое общество и устойчивое развитие: местные проблемы и решения». Вып. III. М., 2000. С. 19—41.

6. Вне рассмотрения осталась поляризация фотонов, которая, возможно, характеризует сокровенный смысл информационных сообщений, передаваемых в элементарном канале.

С.В. Кардинская
(Ижевск)

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО САМОПОЗНАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ: ФИЛОСОФСКО-СТРУКТУРНЫЙ АСПЕКТ

Буддийское образование не подразумевало устойчивых критериев образованности, формирования идеала образованного человека. Индивид, в представлении различных школ буддизма, не имеет самостоятельной природы, его сущность составляет «природа Будды». В соответствии с этим цель образования мыслилась как достижение «природы Будды», обретение полноты абсолютного бытия.

Буддийское образование в Японии предполагало закрепление типовых форм, зафиксированных в канонических текстах. Оппозиция индивид (единичное) / каноны культуры (всеобщее) интерпретируется в буддийских текстах как отношение «я» (индивидуальное) / «природа Будды» (абсолютное).

Формирование самостоятельных доктрин японского буддизма связано с именами Сайте, Кукая и учением школы «тэн-

дай», опиравшимся на «Ланкаватара-сутру». Основным понятием, интерпретированным в «Ланкаватара-сутре», является «виджняна» («мышление»), осмысливающееся в качестве абсолютной реальности. Понятие «виджняна», а также и другие буддийские термины обозначают типизированные моменты проявления действительности, именуемой в буддизме «природа Будды». Такие типовые формы представления реальности — «дхармы» — оказываются условиями объективации бесконечной «природы Будды», отождествляемой с мышлением — «виджняной», в имени-слове, границей, обеспечивающей единичность и конкретность ее существования. Постигание текстов как совокупности дхарм предполагает выявление условий возможности типизации, оформления реальности мышления посредством обращения последнего к самому себе. Самопознание мышления — «виджняны» — интерпретировалось в буддийских текстах как осознание истока дхарм и, следовательно, как их «успокоение», остановка — момент самотождественности мысли.

Ориентация буддийского образования на духовное самопознание получила развитие под воздействием чань-буддизма и формирования в Японии доктрины «дзэн». Образование в частных «академиях» («джуку») ¹, основанных буддийскими учеными, осмысливалось как «путь познания» («дзэн»). Понятие «дзэн» произошло от санскритского «дхьяна» («созерцание») и отражало особую значимость действия, духовной внутренней работы. Система «индивидуальное — абсолютное» с позиций доктрины «дзэн» интерпретировалось как «созерцающее / созерцаемое», а также как непросветленное / просветленное. Медиаторами в отношениях между этими элементами оказываются тексты парадоксального содержания — «коаны». Такие тексты мыслятся как важное условие достижения «просветления» («сатори») — цели и смысла обучения.

Название текстов, использовавшихся в обучении («коанов»), происходит от китайского «гун-ань». Чаньский наставник Чжунфэнь Минбэнь интерпретировал понятие «гун-ань» как ортодоксальные писания, фиксирующие высшие принципы, которым следовали древние мудрецы. «Гун» означает «всеобщий», «ань» — «запись случаев». Текст «гун-ань» был направлен на отражение сакральных идей в форме диалогов и описаний конкретных ситуаций. «Гун-ань» как высший принцип,

бесконечный источник духовного просветления не может быть выражен в словах или объяснен в писаниях. Тем не менее он является текстом, имеющим собственное конкретное содержание — «запись случаев». Проблема понимания «коанов» была обусловлена необходимостью раскрытия абсолютного смысла посредством заданной текстом формы. Осознание истинной реальности происходило в процессе интуитивного созерцания («праджня»).

Таким образом, тексты «коанов» выявляют оппозицию форма / содержание, понимаемую так же как профанное / сакральное. Элементом, обеспечивающим взаимодействие членов этих оппозиций, становится «праджня» («интуитивное созерцание»). Созерцание предполагает представленность канонов, подлежащих усвоению, отстраненность их от познающего субъекта и, таким образом, выявление образовательного пространства. Последнее обозначается посредством буддийской терминологии как «пустота» («шуньята») — разрыв единичного и всеобщего, предел форм и имен. «Просветление» («сатори») в момент созерцания текста подразумевает пребывание мышления в точке разрыва, несвязанность его внешними формами, возможность его бесконечного духовного разворачивания. Образовательное пространство, обнаруживаемое в процессе постижения канонических текстов — коанов — способствует обращенности мышления к самому себе. Такая обращенность становится условием объективации мышления в определенных канонами формах, проявления типизированных в текстах ситуаций в деятельности индивида.

Таким образом, постижение буддийских канонов оказывается опосредованным процессом самопознания. Поскольку каноны представляют собой типизированные формы действительности, их усвоение связано с обнаружением основания типизации — мышления субъекта. Закрепление канонов предполагает возвращение мысли в «точку» ее бытия самого по себе. Такой момент самообращенности мышления подразумевает его неопределенность, непробывание ни в одной из форм, представленность мысли как «другого». Догэн именует такое состояние как «безмыслие» («дзадзэн») ². Этот термин означает сосредоточенность мышления на самом себе, на его «бытии так». Догэн мыслит «таковость» как отсутствие определения. «Истинная ре-

альность» не закреплена в имени, поскольку ее названием может служить все сущее. По мнению Догэна, слово, имея конкретное содержание, одновременно может рассматриваться как неопределенное. Обнаруживая «истинную реальность», слово оставляет ее невыраженной в полной мере. Мышление оказывается «бытием так», в какой бы форме оно не фиксировалось.

Придавая важное значение тексту в процессе познания, обучение доктрине «дзэн» предполагало ориентацию на «внутренний путь» постижения текстов. Слово рассматривалось в качестве конкретного отражения «истинной реальности», а также указывало на ее неопределенность. Такие тексты обеспечивали пространство для разворачивания индивидуального мышления, освобождения его от противопоставленности тексту и обращения к собственному бытию.

Процессу познания истины («сатори») благоприятствовали специфические методы обучения. Важнейшим из них являлся диспут — диалог ученика и наставника, предполагавший «прямое, непосредственное открытие сердца». Поскольку предполагалась укорененность сердца-мышления в бытии («до»), диалог подразумевал осмысление иллюзорности и несущественности позиций участников диспута, способствовавшее достижению единства мнений посредством духовного опыта. Постигание «пустоты» бытия («до») обнаруживало существование вещей такими, какие они есть, независимо от человеческих мнений о них. Интуитивное созерцание обеспечивало видение целостной истины, которая не могла быть полностью отражена в слове. Обучение ориентировалось на постижение внутреннего смысла знаковых конструкций (текстов, произведений искусства). Методы образования были направлены на вовлечение учащихся в процесс творческой деятельности. Особая роль отводилась обнаружению «ки» — скрытой сущности слова или вещи, разворачивающейся в момент познания.

Адаптация норм буддизма и конфуцианства, а также особенности их интерпретации в соответствии с национальным мировоззрением определили специфику японской образовательной культуры. Формирование идеала гармонии содействовало направленности японского образования на социальную и индивидуальную самореализацию. Образовательная активность индивида оказывалась в прямой зависимости от степени его

вовлеченности во взаимоотношения в пределах референтной группы. Индивидуальные интеллектуальные достижения рассматривались как долг, обязанность, требовавшие затраты усилий и подтверждающие высокие добродетели учащегося и его семьи. Ценность знания, постигаемого в процессе мобилизации интеллектуальных возможностей, получила обоснование в результате интерпретации древнего канона, предписывающего познание закона («ли») посредством долговременного сосредоточенного усилия в осмыслении «глубочайшего предела» вещей.

Ориентации японского образования основывались на признании неисчерпаемости индивидуальных способностей, не имеющих врожденного «потолка»³. Творческая деятельность подразумевала «правильное» понимание предмета изучения, исследование границ его познания. Она осуществлялась в качестве «рутинизации», овладения мыслительными операциями в самой полной мере. Ориентация образования на формирование умения находить в рутине повторяющихся действий мельчайшие вариации способствовала большой эффективности обучения. Своеобразие методических принципов японской образовательной культуры обеспечивалось следованием древним канонам, рассматривавшим подражание учителю как основной способ познания истины.

Примечания

1. Догэн. Себо гэндзо // *Восток*. 1993. № 6. С. 152—166.
2. Там же.
3. *White M. The Japanese educational challenge: A commitment to children*. L., 1993. P. 19.

*В.А. Мейдер
(Волжский)*

ЧЕЛОВЕК В СВЕТЕ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

I. Время показало правоту Аристотеля о том, что «лучшее воспитание обеспечивает и лучший вид строя». И сегодня есть убеждение в том, что без просвещения демократии никогда не станут демократиями, просвещение без этики — это никакое не просвещение, а общество без просвещения не имеет буду-

шего. Традиция философского подхода к исследованию проблем образования достаточно солидна. Зарубежные ученые, педагоги в недавнем прошлом провели оценку различных систем образования, существовавших у разных народов. Оказалось, что системы лучше, чем та, которая существовала в Царскосельском лицее, человечество не придумало. А ведь в нем гуманитарное образование было поставлено на высокий уровень.

II. Истоки философских знаний в области образования восходят к трудам древневосточных мыслителей, многие из которых пришли к нам лишь в изложении позднейших авторов. Так, Чжу Си, ставший второй по значимости после Конфуция фигурой в истории китайской философии, писал, что главной целью воспитания является, с одной стороны, удержание благой природы, полученной человеком при рождении, а с другой — очищение от «моральных шлаков», возникающих при его взаимодействии с действительностью.

Не сохранились полностью и труды раннегреческих философов, в творчестве которых содержались вопросы образования. Мы имеем в виду, в частности, Пифагора, Гераклита, Демокрита. Что же касается идей софистов и прежде всего Сократа, то следует отдать им должное в создании широкой образовательной программы, которая включала такие предметы, как грамматика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка, астрономия. Платон и Аристотель впервые в истории человечества дали наиболее полное системное изложение своих взглядов на содержание и организационное устройство системы образования, а также на методологию и методику преподавания. Во многих своих диалогах Платон показал особую роль философии и математики в формировании личности и постижении истины.

Основным достижением философской мысли эпохи Возрождения следует считать становление гуманистической концепции образования. В эпоху Просвещения большую значимость приобретает практическая направленность в понимании сущности образования. «От правильного воспитания детей зависит благосостояние всего народа», — писал Дж. Локк; «Те, которые любят учиться, никогда не бывают праздными», — читаем мы у Ш. Монтескье; «Математическая истина остается на вечные времена»; «Успехи науки — дело времени и смелости ума», — учил Вольтер; «Величайшая ошибка при воспитании — это чрезмерная торопливость», — замечал Ж.-Ж. Руссо; «Образование при-

дает человеку достоинство», — считал Д. Дидро; «Чем совершеннее воспитание, тем счастливее народы», — писал К. Гельвеций и т. д. С философских позиций проблемы образования рассматривались немецкими мыслителями. Самые различные философско-культурологические аспекты образования, воспитания (умственного, нравственного, физического, религиозного) изучались отечественными учеными, философами, писателями, педагогами, врачами.

III. В начале 40-х годов XX столетия в США (Колумбийский университет) возникло общество, в центре внимания которого стояли философские проблемы из области образования. Затем эта тематика переместилась в западноевропейские страны. В России аналогичные сообщества появились лишь через 40—50 лет и сейчас приобретают все большее значение. Речь идет о «философии образования». И в качестве «рабочего» определения этого научно-педагогического направления мы принимаем следующее: **философия образования** — это применение принципов различных философских дисциплин (логики, этики, эстетики и других), а также принципов психологии и педагогики к сфере образования с целью формирования Личности, Родителя, Работника и Гражданина.

Становление и развитие этого направления есть свидетельство того, что существенно изменился статус философии в системе культуры и образования, что человек вышел на более широкую концептуальную основу гуманитарного знания. Непосредственным же поводом появления философии образования стала необходимость осмысления кризисной ситуации бытия и становления человека нового тысячелетия.

В предмет философии образования включают проблемы, связанные с новым образом человека будущего, обоснованием государственной политики в сфере культуры, формированием образовательных целей, проектированием различных образовательных систем, установлением в них общего и особенного.

IV. Философия образования исходит из новых форм отношения между педагогом и учащимся в системе «учитель ⇔ ученик». Обусловлено это отходом от авторитарности и диктата по отношению к личности, изменением характера и содержания учебно-воспитательного процесса. В этом процессе мы имеем переход от монологизма классической рациональности к диа-

логичности современного сознания, а само образование трактуется как встреча «Я» и «ТЫ». Эта система проявляется в каждом учебном заведении и научно-педагогическом коллективе. В рамках этой системы реализуются как познавательные, так и этические принципы.

Вместе с тем, обращаясь к данной системе, мы зачастую ее трактуем лишь с одной стороны, со стороны взаимопомощи, то есть в рамках «педагогика сотрудничества». Реальность же преподносит нам и примеры обратного действия. Следовательно, допустима и «педагогика противодействия». Речь идет о том, что в системе «учитель \leftrightarrow ученик» можно усмотреть по меньшей мере две ситуации: 1. Явное препятствие тому, чтобы определенная конкретная категория людей приобрела нужные им знания и навыки (наличие, скажем, коммерческой, государственной и иных тайн яркое тому свидетельство). 2. Приобщение людей к тем знаниям, которые идут «в разрез» их желаниям, устремлениям, интересам, мировоззрению и т. п. Иными словами, развитие личности может проходить под воздействием двух противоположенных сил: а) стимулирующих воспитание и психическое его состояние и б) противодействующих этому процессу. Причем носят они необходимый характер, ибо служат условием сохранения единства образовательной системы и управления ею.

Появление новых областей и видов образовательной деятельности, новых методов и целей обучения также обуславливает развитие соответствующих средств противодействия этим процессам. Но «поскольку противодействие иначе, чем поддержка, изменяет закономерности познавательного и личностного развития, его структуру и результаты, то это открывает возможности для конструирования новых типов и средств развивающего обучения»¹.

V. В последнее время становится все больше сторонников идеи о том, что необходима переориентация системы образования на «предугадывание будущего». Обучение должно быть упреждающим. Иными словами, наше образование должно «работать» не только на настоящее, но и будущее. В этом отношении трудно переоценить значение философско-математического образования, обладающего значительной прогностической силой. Причем весьма желательно руководствоваться таким ди-

дактическим принципом: **философское в преподавании математики и математическое в преподавании философии**. Единство философии и математики не навязано извне. Оно генетическое и прослеживается как через историю этих наук, так и творчество ученых. Не случайно Д.Д. Мордухай-Болтовский обращал внимание на то, что математик, который не желает ограничить сферу своей деятельности узкой специальностью, «должен быть хотя бы немного философом. Математика и философия, можно сказать, два близнеца, родившиеся в одно время и в своем младенчестве лежавшие в одной колыбели. Судьба их то разъединяет, то снова приводит к тесному единению»².

VI. Уже с глубокой древности математика и философия выступали необходимыми компонентами при исследовании вопроса о месте человека во Вселенной, при построении научной картины мира. Притягательной силой, которая направляла философов в сторону математики, было признание ее в качестве эталона научности и точности. Именно математика помогала философам найти порядок и гармонию в мире, обнаружить закономерности во Вселенной. В пифагорейских философско-математических выводах: «Все есть число», «Числа правят миром», «Элементы чисел суть элементы всего существующего» — можно усмотреть попытку математизировать действительность. В своей сущности — это исторически первая форма математической картины мира и первая в истории попытка осмыслить число как мирозозидающий элемент. «Начала» Эвклида послужили образцом построения различных космологических концепций и основой формирования естественно-научного мировоззрения. Тот, кто пошел по его следам, обязан своими гениальными открытиями умению читать математически книгу под названием «Природа». Так, опираясь на положение теории бесконечных множеств о том, что «во всяком бесконечном множестве есть правильная часть, эквивалентная ему самому», П.А. Флоренский проводил идею единства и равномошности Природы и Человека: «Природа и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равномошные, могут быть взаимно частями друг друга — скажу более, могут быть частями самих себя, причем части равномошны между собой и целым»³. Поставив перед собой задачу формирования целостного мировоззрения человека, он на собственном примере показал, что такое миро-

воззрение строится на фундаменте многих математических теорий: математического анализа, теории множеств, математической логике, теории вероятностей, теории мнимых величин и других. Сегодня проникновению в тайны бесконечной Вселенной способствует весь арсенал математики, начиная с системы натуральных чисел и кончая теорией нечетких («размытых») множеств, а также другими разделами качественной математики.

Примечания

1. Поддьяков А.Н. *Философия образования: проблема противодействия // Вопросы философии. 1999. № 8. С. 128.*
2. Мордухай-Болтовский Д.Д. *Четыре лекции по философии математики, прочитанные на временных курсах для преподавателей средней школы летом 1912 года. Варшава, 1913. С. 1.*
3. Флоренский П.А. *Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 186.*

*Р.И. Александрова, А.А. Сычев
(Саранск)*

РУССКАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Познание сущности человека подразумевает не только оценку его великих свершений, подвигов и жертв. Не менее значимы и порождения темных глубин человеческого «Я», наиболее ярким воплощением которых являются образы Князя тьмы и его демонической свиты. Наполненные своеобразной культурной символикой, они создают необходимый контраст для целостного восприятия личности. Символику эту русской культуре еще предстоит осмыслить, и основными вехами на этом пути могут стать, по нашему мнению, во-первых, различия в восприятии нечистой силы в западной и российской традициях и, во-вторых, анализ образа демона в отечественной литературе.

Слово «демон» (греч., из Нового Завета, *δαίμων* — *злой дух, дьявол*) этимологически восходит к греческому *δείμντ* — *ужас, страх* и латинскому *timeo* — *бояться*. Эти соответствия, вне всякого сомнения, не случайны. Именно страх является той идеей, на которую опирается понимание дьявола и сопутствующих ему злых духов в европейской культуре. Символика ужаса

сопутствует Князю тьмы уже в описаниях его внешнего вида: рога и копыта, раздвоенный хвост, горящие глаза, языки пламени, вонь серы. Итальянский художник Спинелло, изобразивший подобного дьявола на фреске в церкви Сан-Анджело в Ареццо, достиг такой реалистичности, что привел в ужас не только прихожан, но и себя: собственное творение являлось ему в кошмарах каждую ночь, укоряя за тот мерзкий облик, который художник якобы совершенно незаслуженно придал ему, и в конце концов свело мастера в могилу. Случай этот типичен скорее для западноевропейской культуры — образы нечистой силы должны были вызывать — и вызывали — безудержный страх и мысли о неотвратимом наказании, которое непременно последует за грехи неправедных на том свете. Такие примеры дает нам и западная литература, начиная от знаменитого описания ада Данте вплоть до ночного наваждения Мэри Шелли, послужившего источником создания образа монстра Франкенштейна ¹.

Западноевропейское «демонострашие» (В. Даль) породило современную индустрию ужасов в литературе (Г. Леру, С. Кинг), кинематографе (А. Хичкок, Дж. Карпентер, У. Крейвен и др.), обиходной культуре (празднование Хэллоуина в США и Западной Европе). Таким образом, до сего времени на Западе человек сосуществует с иным, невидимым глазу, миром, однако часто он не менее реален для человеческого сознания, чем мир окружающий. При этом весьма интересна и та популярность, которой пользуются книги, фильмы и телесериалы, разрабатывающие данную тему.

Итак, Запад имеет собственных «страшных героев» — Франкенштейна, Дракулу, мистера Хайда, Фредди Крюгера и прочих, которые, что примечательно, не находят никаких соответствующих аналогов в русской культурной традиции ². Русская демонология лишена ядра страха ³. Наиболее яркий пример — трактовка образа Лесного Царя в балладе Гете и ее переводе Жуковского. Если в оригинале этот образ вызывает ощущение ужаса и чужеродности, то в русском варианте вопреки всему — чувство покоя и вечности:

- *Mein Sohn, was birgst du so bang dein Gesicht?*
- *Siehst, Vater, du den Erlkunic nicht?*
- *Den Erlenkunic mit Kron' und Schweif?*
- *Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif...* ⁴

- *Дитя, что ко мне ты так робко прильнул?*
- *Родимый, Лесной Царь в глаза мне сверкнул:
Он в темной короне, с густой бородой.*
- *О нет, то белеет туман над водой...*

Куда более характерна для русского представления о нечистой силе сцена «пира демонов» в «страшном сне» Татьяны из «Евгения Онегина» А.С. Пушкина:

*Сидят чудовища кругом:
Один в рогах с собачьей мордой,
Другой с петушьей головой,
Здесь ведьма с козьей бородой,
Тут остов чопорный и гордый,
Там карла с хвостиком, а вот
Полужуравль и полукот.*

Нелепость изображенных существ отсылает нас отнюдь не к западной демонологии, а скорее к народной праздничной жизни с ее ряжеными, «харями и ляврами», а также шутками и смехом. Нечто подобное встречаем и у Гоголя: «На деда, несмотря на весь страх, смех напал, когда увидел он, как черти с собачьими мордами на немецких ножках, вертя хвостами, уви-вались около ведьм... Свиные, собачьи, козлиные, дрофиные, лошадиные рыла — все повытягивались и вот так и лезут целоваться». Комический элемент, несомненно, присутствует в образе черта из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» и занимает одно из центральных мест в другой «сатанинской» книге русской литературы — романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Таким образом, первое различие между западноевропейской и российской демонологией является различием между страшным и комическим. Оппозиция «страх — смех» не совсем характерна для традиционных эстетик⁵, но в данном случае она вполне оправдана.

«Смеховая» окраска демонического в русской традиции имеет свое историческое объяснение. В России она связана прежде всего с особенностями так называемого народного православия, соединившего в себе как ортодоксальные христианские, так и языческие элементы. Мелкие духи и божества (домовые,

лешие, водяные, русалки, кикиморы), с верой в которых церковь не посчитала нужным бороться, пополнили христианскую демонологию, войдя в легионы бесов и чертей. Вся эта нечисть изначально не совершала целенаправленного зла, а если и приносила неприятности, то забавляясь, играя:

*Хоть убей, следа не видно;
Сбились мы. Что делать нам?
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам.
Посмотри: вон, вон играет,
Дует, плюет на меня;
Вот — теперь в овраг толкает
Одичалого коня, —*

пишет А.С. Пушкин в «Бесах».

С усилением позиций христианства все мелкие духи языческого происхождения вытесняются в неофициальную и относительно неподцензурную праздничную жизнь, которая тесно связана с народной смеховой культурой. Черт уже не только нечистая сила, это также и герой праздника, «гуляющий парубок», который, подобно гоголевскому Левко из «Майской ночи», веселит односельчан «в черном вывороченном тулупе... да рожа измазана сажею», устраивая шутки и розыгрыши.

Реальность существования обеих указанных ипостасей — «демона играющего» и «демона комического» — утверждает в своем словаре В. Даль, приводя в статьях, касающихся определения нечистой силы, в синонимическом ряду «дьявол, демон, бес, черт» и такие названия лукавого, как «шут, игрец»⁶.

По словам Н.А. Бердяева, российская культура была «слишком «прогрессивного» образа мыслей, она не верила в нечисть»⁷. Показателен антураж, в котором дьявол предстает в литературных произведениях. Это окружение явно фантастическое (повести Н.В. Гоголя, «Мастер и Маргарита» М. Булгакова), сцены сна («Евгений Онегин» А.С. Пушкина), бредовые видения, вызванные, например, *delirium tremens* (у Ивана Карамазова в романе Ф.М. Достоевского).

Нереалистичность нечистой силы, ее чужеродность для российской действительности постоянно подчеркивается. У Гоголя черти танцуют «на немецких ножках», Воланд, при первом своем появлении, вызывает неопределенные мысли: «Не-

мец Англичанин. Нет, скорее француз Поляк?» Даже «родной» русский черт у Достоевского прежде всего джентльмен, предпочитающий французские фразы и немецкую ученость.

Эти и другие традиции понимания нечистой силы и явлений ей сопутствующих ярко выражены в русской литературе — у Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, М.А. Булгакова и других лучших ее представителей. Различие и сходство отечественной и западной демонологии проявляется здесь наиболее образно и наглядно. Особенно интересен в этом отношении Н.В. Гоголь, с творчеством которого связано наибольшее количество вопросов, касающихся символики демонизма.

В русской культуре произведения Гоголя занимают особое место. Их оригинальность неоднократно отмечалась многими исследователями его творчества. «Гоголь — единственный русский писатель, в котором было чувство магизма», — писал Н.А. Бердяев⁸. В.В. Розанов уточнял: «“Вий” и “Страшная месь” суть единственные в русской литературе, по фантастичности вымысла, повести»⁹. Действительно, по ощущению страха, тонко передаваемого писателем, указанные произведения характерны более западной, чем отечественной традиции¹⁰. Наиболее символичен в этом отношении «Вий». Внешний слой аллюзий прямо отсылает нас к католическим традициям. Прежде всего, показателен образ главного героя — *domini* Хомя Брута, с его нарочито латинизированным именем и схоластической ученостью, полученной в униатском Братском монастыре. Эта фигура, по словам М.М. Бахтина, «чрезвычайно близка к своим западным собратьям, к Панургу, и особенно — к брату Жану»¹¹. Образ панночки навеян «католической картиной» К. Брюллова «Последний день Помпеи» с изображением прекрасной мертвой женщины на переднем плане¹². С архитектурой готических храмов определенно соотносятся фигуры (химеры) демонов, завязших в окнах и дверях церкви.

Не менее важен в повести и иной, не католический, слой образов, основанный на глубинной символике язычества и гилозоистического страха перед силами природы, в наиболее чистом виде сохраненный именно малороссийской традицией¹³.

История гибели Хомя наполнена символикой страха: в первую ночь при встрече с ведьмой «руки его не могут приподняться, ноги не двигались». Вторая ночь приносит бурсаку се-

дину — признак близости смерти. Наконец, третья ночь завершается самой смертью, но смертью не от клыков и когтей демонов. «Вылетел дух из него от страха», — пишет Гоголь. Круг, прочерченный школяром, — границу между мирами жизни и смерти — смогли преодолеть только страх и Вий как воплощение этого страха.

Вий — это прежде всего взгляд (укр. *via* — *ресница*). По этой своей характеристике он связан с другими злобными существами европейского мифологического наследия, взглядом убивавшими человека или превращавшими его в камень, — это связано, видимо, с тем, что в древности считалось, будто глаз не воспринимает, а, наоборот, посылает лучи (норв. *glīsa*, греч. *ἀνάη* — *видеть, светить*)¹⁴.

Смертоносное зрение Вия — показатель его исключительной силы даже в мире сверхъестественных существ. Подобно тому как только избранные из людей, «шаманы», способны созерцать духов, так и Вий — «шаман нечистой силы»¹⁵ — видит живых. К древней мифологии восходят и символы железа, земли, подчеркивающие нечеловеческую изначальную силу природы и демонов как ее олицетворений.

Таким образом, именно в католической и языческой традициях, отразившихся в малороссийской культуре, следует искать корни исключительного положения Гоголя в русской литературе.

Не менее уникальным и в то же время значимым для отечественной культуры является образ Демона в произведениях М.Ю. Лермонтова.

В основе этого образа лежит в первую очередь западная романтическая традиция, воплощенная также в идеях «Фауста» Гете и особенно в байроновском «Каине», строки из которого приводит Лермонтов в качестве эпитафии к одной из ранних редакций своей поэмы. С такой точки зрения, Демон — олицетворение принципа вселенской романтической иронии, противопоставляющей обыденный мир лицемерия и неестественных застывших моральных норм идеальному миру свободы и жажде человеческого познания. У Лермонтова эта романтическая традиция соединяется с ветхозаветной идеей богоборчества, изложенной в Книге Иова.

Рабская мораль, не имеющая ничего общего с истинной нравственностью или с христианством, — вот против чего бунтует герой поэмы. Эта фаза — разрушительная, критическая, — имеет право на существование, требуя, однако, продолжения и развития в виде новых конструктивных идей и нравственных принципов. Однако ничто, даже любовь, не лишает Демона его негативности и скучающего презрения к человечеству. Причина тому — нарочитый индивидуализм героя. Индивидуалист может разрушать, но не создавать — и творчество, и нравственность подразумевают Другого, других. Самые благие намерения одиночки ведут к негативности — небытию.

Казалось бы, поражение Демона — всего лишь частность для вечности: свобода и его «гордый дух» не сломлены. Поражение это, однако, более глобально — оно показывает неспособность Демона к созданию, творению новых субстанциональных форм. Сила и свобода Демона — отраженные в кривом зеркале бессилие и рабство человечества, и не более. Тени не создают, они в лучшем случае служат предостережением и утверждением того, что рабство должно быть преодолено. Но главный вопрос тут не в преодолении, а в том, что дальше.

Ответ на этот вопрос пытается дать Ф.М. Достоевский. Именно в его творчестве, во многом повлиявшем на позднейшие отечественные философские исследования, западная идея дьявола приобретает русские черты. Демонизм понимается в тесной связи с духовностью, с душой каждого человека как с ареной борьбы Добра и Зла. Если Запад начинает с критики чистого разума и познания, а продолжает критикой познания практического, то Достоевский начинает и заканчивает этикой. Дьявол возникает в размышлениях о глобальных вопросах нравственности — из сомнения («Стоит ли слеза»), душевных мучений и неверия. Демон Ивана Карамазова имеет много личин, это и Смердяков («в его душе сидел лакей Смердяков»), и черт — порождение бреда, и Великий Инквизитор.

Первая видимая причина демонизма, по Достоевскому, «смердяковщина» — лакейство, рабство, унижение человека, которые парадоксальным образом ведут к деспотии с его стороны (так, мелкий шут и фигляр Фома Опискин из «Села Степанчиково» становится тираном, получив власть над благородным, но слабым помещиком Ростаневым и его близкими), убий-

ству (одному из наиболее страшных его проявлений — отцеубийству у Смердякова), к полной деградации души. Черт Ивана Карамазова — отчасти Смердяков, лакей, «мелкий приживальщик». Однако он сложнее, чем кажется на первый взгляд, потому что это и соблазнитель, проповедник рациональной логики, мертвой схематичности, не связанной с нравственностью и противостоящей ей. Такая холодная рассудочность, пытающаяся разложить на понятия «живую жизнь» — еще одна причина русского демонизма.

Природа зла уже не проблема для М.А. Булгакова. его демонический bestiарий проявляет себя в самых что ни на есть обычных типах российской жизни. В самом деле, нет необходимости выдумывать дьявола в стране, где двадцатый век предъявил миру «новых героев», начиная с Распутина, Дзержинского и Сталина и заканчивая многочисленной армией доносчиков, фанатиков и исполнителей приговоров. В этом «царстве тьмы» достаточно зла и без Сатаны — и Воланд выступает, скорее, в роли «ревизора», выясняя истинную сущность людей, скрывающуюся под личиной добродетели¹⁶. Что до истинной дьявольщины, то одним из наиболее ярких ее выразителей выступает, как это ни странно, Берлиоз («председатель одной из крупнейших московских литературных ассоциаций»). В стране, где литература реально была «важнейшим из искусств» и автор выполнял особую роль («поэт в России больше, чем поэт»), истинными представителями зла становятся именно подобные «чиновники от литературы», которые не занимаются физической «чисткой», но разрушают нечто гораздо более ценное: душу, нравственность, веру. Это люди, реально воплощающие демонизм, уничтожающий бытие. На «Балу Сатаны» Воланд обращается к голове Берлиоза со словами: «Каждому будет дано по его вере. Да сбудется же это. Вы уходите в небытие, а мне радостно будет из чаши, в которую вы превратитесь, выпить за это бытие». В подобном аспекте неадекватная, казалось бы, жестокость по отношению к Берлиозу имеет свои основания.

Демонология, разрабатываемая в России (особенно русской религиозной философией), в своих основах совершенно не сходна с западным восприятием соответствующих проблем. Дьявольщина — это не конкретное зло, воплощенное в фигуре дьявола, а зло прежде всего общественное. Именно социальное

понимание «бесовского начала» определяет единые методологические и теоретические доминанты в разнообразии демонологических концепций С.Л. Франка, И.А. Ильина, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского, А. Белого и др. Во-первых, дьявольское начало множественно (в каждой душе, по выражению Ф. Достоевского, «дьявол с Богом борется»). Во-вторых, «бесовщина» связывается с искажением личных духовных начал у русской интеллигенции вследствие разрыва с родной почвой, корнями. В-третьих, причина русской дьявольщины — воинствующий атеизм, основанный на принципе «все дозволено».

Различия в трактовке демонического, существующие между русской и западноевропейской культурами, подчеркивают всю несхожесть мировосприятия их носителей. Если для европейца дьявол ужасен именно тем, что находится вне сферы рационального и не подчиняется ее законам, то российская традиция видит главную опасность дьявольского начала в его способности обольщать человека посулами абсолютного земного счастья, лжепророчеством о возможности достичь его без духовного совершенствования, без Бога и — главное — в чрезмерном полагании на рациональное, ведущем к гордыне, отрицанию, крайнему индивидуализму. Дьявол в интерпретации русской литературной и философской традиции никогда не был опасен сам по себе — гораздо страшнее для человека осознанный отказ от собственной свободы ради поклонения его золотому тельцу прогресса и бездуховности, и эта опасность сегодня весьма реальна для российского общества, только начавшего поиск новых духовных ориентиров.

Возвращение веры и достоинства человека — одна из основных задач современного этапа нашего развития, но решение ее может оказаться не столь трудным, как может представляться, если вспомнить о солидном культурном багаже России — ее философии, религии, литературе, где вопрос о борьбе двух начал в человеческой душе всегда занимал одно из центральных мест и всегда подчеркивалась великая сила духа русского человека, его способность мобилизовывать все лучшее в себе ради победы над дьявольскими соблазнами. Уроки, полученные Россией в XX столетии, не должны пройти даром, но это случится только в том случае, если мы не будем забывать о том, насколько важна для человека и общества постоянная ду-

шевная и духовная работа над собой, представленная в лучших образцах нашей философской и литературной мысли.

Примечания

1. «О, если б я могла сочинить так, чтобы заставить и читателя пережить тот же страх, какой пережила я в ту ночь!» — пишет о создании «Франкенштейна» Мэри Шелли (Шелли Мэри. Франкенштейн. М.: Терра, 1996. С. 316).

2. Древнерусской литературе тоже известен образ Дракулы, однако он лишен каких-либо мистических и демонических черт.

3. Исключением является образ Вия у Гоголя, символика которого будет рассмотрена ниже.

4. М. Цветаева дает следующий подстрочник: «Мой сын, что ты так робко прячешь лицо?» — «Отец, ты не видишь Лесного Царя? Лесного Царя в короне и с хвостом?» — «Мой сын, это полоса тумана!..» (Цветаева М.И. Два «Лесных Царя» // Собр. соч.: В 7 т. Т. 5/2. М.: Терра, 1997. С. 107).

5. Она встречается в работах Дж. Битти и Д. Хартли (См.: Лук А.И. Юмор, остроумие, творчество. М.: Искусство, 1977. С. 11).

6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Терра, 1994.

7. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 7. С. 124.

8. *Ibidem*.

9. Розанов В.В. Сочинения. М.: Сов. Россия, 1990. С. 276.

10. О нетрадиционности гоголевского смеха писал М.М. Бахтин, напрямую связывая его с европейской карнавальной традицией. (См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990).

11. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле С. 529.

12. См.: Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1, 2. М.: Русская книга, 1994. С. 482.

13. Связь украинской и западноевропейской праздничной жизни позволяла осуществлять передачу символических языческих архетипов в карнавализованных структурах.

14. Фасмер. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Терра, 1994.

15. См.: Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. С. 73.

16. См.: Шердаков В.Н. *Иллюзия добра*. М.: Политиздат, 1982. С. 154.

С.И. Панкратова
(Волгоград)

НОВЫЕ ПОДХОДЫ И ИДЕИ В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА: О РЕАБИЛИТАЦИИ ПОЛОВОГО НАЧАЛА В ЧЕЛОВЕКЕ

Долгое время в отечественной философской литературе, существовавшей под доминированием вывезенной из Германии (марксизм) духовности, игнорировался пол как источник творчества. Делалась установка на бесполого советского человека — «совка». Между тем в отечественной философской литературе имеется самостоятельная традиция осмысления половых начал в человеке (прежде всего — Василий Розанов, Вл. Соловьев и другие менее крупные мыслители). Пол рассматривается как позитивное начало, несущее в себе импульс к творчеству, в том числе духовному. Эротизм общественной жизни является источником свершений и залогом жизнеспособности социума. Технологии использования избыточной сексуальной энергии — этого мощного природного энергетического ресурса — для реализации социально значимых целей становятся неотъемлемой частью современного эффективного управления людьми.

Во многом они выступают в качестве альтернативных по отношению к телесноразрушительным способам активизации человеческого потенциала.

Актуальными здесь являются механизмы внефизиологического взаимодействия полов — а именно: психологического и ментально-духовного. Человек, знающий или хотя бы отдающий себе отчет в своем поле, активно использующий его возможности в социальной жизни, стоит на три ступени выше в своем развитии. Задача современной отечественной философии состоит в том, чтобы люди, не боясь своего пола, активно ис-

пользовали свои возможности. Мужчины-в-себе и женщины-в-себе должны стать мужчинами-для-себя и женщинами-для-себя.

Как правило, говоря о проблемах пола, имели всегда в виду женские проблемы. Мужчины были обойдены вниманием. Объясняется это доминированием патриархальной культуры, которая задавала в качестве наблюдаемого объекта женщину, а пассивное женское большинство предпочитало отмалчиваться, иначе говоря, отождествляло себя с мужской точкой зрения — в силу боязни навлечь гнев.

В настоящее время мы являемся свидетелями быстрорастущего становления женской психологии (Хорни и др.) и философии. Оказывается, что, живя в одной пространственно—временной определенности, мужчины и женщины имеют до определенной степени различные миры. В осознании существующего наблюдается наибольшая эффективность через взаимодействие духовных потенциалов и дополняемости возможностей полов в сфере реализации высших человеческих потенций. Лучшие результаты всегда давало взаимодействие интеллектов, дополняющих друг друга, — мужского и женского. Самые гармоничные книги написаны в соавторстве дополняющего друг друга мужского и женского начал (пример супругов Рерих и др.).

В целом, ментальное взаимодействие мужчин и женщин обратно пропорционально физиологическому: если при физиологическом взаимодействии мужчина поставляет семя, а женщина оформляет и вынашивает ребенка, то при духовном — взаимодействие характеризуется «сеятельской» функцией женщин (они болтливы и говорливы даже по обыденным наблюдениям) и оформительской функцией мужчин.

При этом, если задаться вопросом о мозговых механизмах, то мы, видимо, признаем, что работают в разной степени различные полушария головного мозга у женщин и мужчин: у женщин правое полушарие работает в большей степени (оно иннервировано больше, чем у мужчин), а у мужчин левое — расчленяющее, дифференцирующее результат, духовно поставленный женщиной, — выполняет более активные функции. У женственных мужчин (с соответствующими вторичными половыми признаками — широкий таз, развитая грудь, отсутствие растительности на лице) и у мужественных женщин (широкие плечи, обилие деятельности сальных желез на лице, низкий

голос, отсутствие груди и т. д.) (здесь возможны самые различные сочетания) ментальные функции могут существенным образом трансформироваться, искажаться, меняться местами. Возможны самые невообразимые варианты и пропорции. Это следует рассматривать как нормальное многообразие сочетанности природных элементов. Преодоленная, упрощенная, стандартизирующая культура осталась в прошлом.

Осмелимся привести очень сильный тезис о том, что продуктивным, результативным (*fruitfulness* — хорошее английское слово, выражающее *плодотворность*) является лишь такое взаимодействие, которое несет в себе разницу половых начал.

Вл. Соловьев точно определил пол как половину — половину от целостности, дающей результат. Даже дружба у мужчин и женщин строится на половодетерминированной основе.

В русской жизни, обществе, культуре положение полов несколько иное, чем на Западе и Востоке, что явлено в языке. Русский язык является одним из немногих, если не единственным, где понятия «мужчина» и «женщина» обуславливаются и /или снимаются понятием «человек». В английском и украинском языках, к примеру, понятия «мужчина» и «человек» совпадают, а «женщина» предстает как нечто третье, несамодостаточное — «ребро Адама». Только в России мудрость отождествляется с женским сознанием (в русских народных сказках премудры Василисы, а Иваны — дураки).

В восточной философии женское начало — *инь* — имеет свое самостоятельное онтологическое обоснование. Запад «стирает» специфику женского, растворяя его в мужском.

Россия — срединная страна — страна между Востоком и Западом. Своим азиатским лицом (духовная самооценность женщины, культ Софии) она смотрит на Запад, а европейским (женщина ведет себя так же, как мужчина) — на Восток. В этом ее сложность, уникальность и специфика, которую мы должны осознать.

Социум никогда не опровергнет и не устранил без вымогания природную данность в человеке. Постановка вопроса не о преодолении пола, а об использовании связанных с ним неисчерпаемых сил представляется нам наиболее перспективной в исследовании homo-atomus как результата человека полового.

В Библии содержатся идеи об активной роли пассивного — женского — начала: «Да будет проклята женщина своим влечением к мужу». В свете этого роль женщины в творческом процессе трудно переоценить — она исток всего.

*В.А. Рыбин
(Челябинск)*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС: ПОДХОД К КОЛИЧЕСТВЕННЫМ ХАРАКТЕРИСТИКАМ (ВОЗМОЖНА ЛИ ФОРМУЛА ЛЮБВИ?)

Антропологический кризис есть кризис общества и человека как общественного существа, а поскольку термин «человеческое общество» синонимичен термину «культура», то можно сказать, что указанный кризис есть кризис в составе — в структуре, в «поле» — современной культуры.

Если рассматривать культуру с точки зрения ее внутреннего строения, то в ней можно выделить две составляющие:

- «орудийную», направленную как бы «вовне» — в природу, представленную орудиями труда и являющуюся вещественно-техническим, материальным основанием культуры.

- «общенческую» — межиндивидуальную, направленную как бы вовнутрь, в мир людей и представленную средствами общения, такими, как язык, идеи, верования, образы искусства, принципы морали и т. д., то есть явлениями духовного порядка.

Веками, даже тысячелетиями в культуре, безусловно, доминировала «орудийная» составляющая, ибо люди были вынуждены в полном смысле слова бороться за условия своего элементарного физического выживания, тогда как «общенческая» компонента существовала как пасынок «орудийной» — «по остаточному принципу» — лишь в той степени, в какой или непосредственно обслуживала материальные запросы общества, или, по крайней степени, не требовала от него слишком многого. Конечно, афоризм «человек живет не для того, чтобы есть, но ест, чтобы жить», был известен, но воспринимался скорее как курьез, как игра досужего — сытого — ума.

Одна из важнейших составляющих антропологического кризиса — экзистенциальный вакуум. Пребывая в этом состоянии, суть которого можно определить как «смыслосодержательную пустоту», человек оказывается неспособным определить цели и приоритеты своей жизни и в результате теряет смысл своего существования. Данное состояние сопровождается негативными эмоциями преимущественно депрессивного плана и захватывает огромные массы людей в современном мире, независимо от их возраста, образования и социального положения, причем не только в развитых странах (хотя преимущественно в них), но и во всех регионах, включенных в сегодняшнюю глобальную цивилизацию.

Истоки экзистенциального вакуума берут начало в деструкции «общенческой», межиндивидуальной стороны культуры. В современном обществе каждый человек развивает только одну из своих способностей в ущерб другим, объективно сосредоточивается на ограниченном участке своей культуры. По мере роста совокупной культуры ему достается все меньший ее участок, и ее цельность утрачивается. В результате усиливается изолированность и одиночество каждого из них. Отрыв от культуры превращается в межиндивидуальную разобщенность, которая усугубляется отрывом от культуры. Формируется замкнутый круг, собственно и переживаемый как экзистенциальный вакуум.

Итак, на первом этапе конкретизации можно сказать, что антропологический кризис возникает как противоречие, с одной стороны, между полнотой, сложностью и богатством современной культуры, в которой «общенческий» компонент играет все большую роль, и — ограниченностью, узостью конкретного индивида, продолжающего жить приоритетами предшествующей орудийно-материально-индустриальной эпохи и неспособного по этой причине вычитать в культуре новой эпохи адекватные времени смысложизненные ориентиры — с другой. Собственно, это есть проявление разделения труда, но только не в «орудийной» культуре прошлого, а в «общенческой» культуре современности.

Для перехода на следующую ступень конкретизации необходимо выявить ту общую плоскость, к которой необходимо свести участников драмы под названием «антропологический кризис»: отдельного индивида и культуру в целом. Подобной

плоскостью могла бы стать категория «социальные отношения», поскольку в их системе и индивид, и культура взаимно предполагают друг друга: индивид предстает как личность, с той или иной степенью активности включенная в процесс созидания своей социальности, а культура — как сама эта социальность, воплощенная в материальных и духовных ценностях.

Тогда упомянутая «полнота» современной культуры может быть представлена как продукт чрезвычайно уплотнившихся социальных связей (вплоть до перехода их в новое качество, когда начинает доминировать духовно-общенческая сфера) и конкретизирована как результат всеобщего и всестороннего взаимодействия современных индивидов, каждый из которых (или почти каждый) включен в систему общемирового общения и независимо от того, осознает он это или нет, является агентом всечеловеческих взаимоотношений. Следовательно, на одном полюсе современной культуры — ее богатство, то есть универсальность потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил индивидов, созданная универсальным обменом (К. Маркс). На другом — «одномерный человек» — зауженная (прежде всего с точки зрения «общенческой», духовной культуры) личность — продукт социальных отношений, которые характеризуются как «необщительная общительность, то есть склонность вступать в общение, связанное со всеобщим сопротивлением» (И. Кант), актуализируют лишь утилитарно-прагматический аспект общения и высвечивают только одну — рассудочную — грань человеческой личности.

Итак, «всемирность» (всесторонность, абсолютное разнообразие) социальных отношений и актуализация лишь одного аспекта их богатства в процессе общения (которое в данном случае, где социальные отношения рассмотрены с точки зрения личности, сведено к процессу социального взаимодействия) с другой — такова 2-я ступень конкретизации.

3-й этап представляет собой углубленное понимание процесса общения с точки зрения личности, включенной в контексте современных — «всемирных» — социальных отношений. Личность обладает самосознанием, то есть сознанием своего «Я», которое предполагает способность человека взглянуть на самого себя со стороны, то есть глазами других людей. Поэтому общение, в которое вступает личность, несет в себе не только

личностную обращенность к другому, но и ту или иную степень умения вставать на точку зрения «собеседника». Такая «зеркальность» обращенности к «ТЫ» — качественно неоднородная, но все-таки всегда в какой-то степени взаимно равная — может быть выражена формулой: «Я» = «ТЫ».

Это и есть элементарная составляющая, единица человеческого общения (отношения, взаимодействия), его мера.

Тогда «всемирность» социального взаимодействия, составляющая принцип функционирования современной культуры, может быть выражена как «Я» = «ТЫ», «Я» = «ОН», «Я» = «ОНИ», «Я» = «ВСЯКИЙ ДРУГОЙ», «Я» = «ВСЕ ЛЮДИ», в пределе — «Я» = «ЧЕЛОВЕЧЕСТВО». То есть «Я» = «ТЫ» = ∞.

А «лично-индивидуальный» полюс «необщительного общения», в которое люди вступают как взаимно безразличные к их уникальной индивидуальности человеческие атомы и в котором они актуализируют лишь единственную грань своей личности как «Я» = «ТЫ» = ∞.

Каждая из культур потенциально всегда так или иначе стремится к общечеловеческому содержанию, а актуально в большей или меньшей степени воплощает в себе полноту общечеловеческого коллективного опыта, то есть общечеловеческой культуры. С этой точки зрения все культуры, предшествующие современной культуре — культуре всемирной, но исторически конкретной, ограниченной в форме типа «Я» = «ТЫ» = ∞ — могут быть представлены как базирующиеся на системе отношений, выражающейся формулой: «Я» = «ТЫ» = ∞. Тенденция к преодолению кризиса в современной культуре может быть представлена как тенденция в создании таких отношений между людьми, которые позволили бы им взаимно («зеркально») преодолеть собственную ограниченность и, прорвавшись от «Я» к «ТЫ», овладеть всем словарем общечеловеческой культуры, став способными к включению в самое разностороннее, в принципе бесконечное, общение. Такая тенденция движения к социальному, нравственному, интеллектуальному и эстетическому Абсолюту, будучи переведенной на конкретизированный язык межиндивидуальных отношений, будет выглядеть как «Я» = «ТЫ» = ∞.

Формула любви определится как «Я» = «ТЫ» = ∞, означая как абсолютную незаменимость для любимого человека, так и

полное единение с ним, создающее возможность проходить ступени общения во всех планах межчеловеческих отношений.

В результате смысл антропологического кризиса на завершающем этапе конкретизации представленного исследования определяется и может быть охарактеризован количественно как противоречие в составе современной, «общенческой» по преимуществу культуре между ее явно проступающим в нынешних условиях содержанием (возможностью истинно человеческого, опосредованного главным образом духовными ценностями межличностного взаимодействия), выражающимися формулой «Я» = «Ты» = ∞, с одной стороны, и ограниченностью утилитарно-прагматических, исторически ограниченных форм социальных отношений «Я» = «Ты» = ∞, в которых подлинно человеческая культура проходит свое становление, — с другой.

*Т.А. Чикалова
(Иваново)*

ТЕОСОФИЯ «ЖРИЦЫ ИЗИДЫ»

Жизнь современного человека с ее рациональной, прагматической направленностью постоянно сталкивается с чем-то скрытым, таинственным, логически необъяснимым. Так или иначе, человек вынужден обращать внимание на эти феномены, желание объяснить тайное приводит его к духовной истине эзотерических учений, представленной и в теософской традиции.

Говоря о теософии, следует учесть, что эта философская концепция проявляется в двух аспектах, один из которых есть «Религия Мудрости или Божественная Мудрость», сущность и основа всех мировых религий и философий, преподаваемая и практикуемая немногими избранными с тех пор, как человек стал мыслящим существом»¹. Другой ее аспект связан с приобретением к этой мудрости отдельных личностей иррациональным путем, путем озарения, откровения, мистической интуиции.

Русская теософская традиция, да и теософия вообще, едва ли не прежде всего, соотносится с именем Е.П. Блаватской, получившей за приверженность эзотерической истине характеристику «жрица Изиды»². Е.П. Блаватская, не принадлежав ни к

одной из традиционных конфессий, приняв знания тибетских монахов, распространяя их на Западе, обладая сверхъестественными психическими способностями, была необычным явлением даже для нашего времени, освоившегося с необыкновенными личностями. Она вызывала в людях прямо противоположные эмоции — от ненависти и презрения до обожания и преклонения, и соответственно давали столь же диаметрально противоположные оценки ее творчеству, важной вехой которого стало создание Теософского общества. Три цели полагались в его основу:

«1) основание всемирного Братства, без различия вер и рас, происхождения. Члены его обязуются постоянно стремиться к самоусовершенствованию, нравственности и к посильной помощи своим ближним;

2) содействие в распространении арийского и других восточных языков, наук и знаний;

3) изыскание в области сокровенных законов природы и психических сил человека»³.

Основываясь на этих принципах, Е.П. Блаватская постоянно приходила к одному и тому же парадоксу: с одной стороны, целью своей она полагала необходимость распространения восточных знаний, непременным компонентом которых было мистическое, тайное, эзотерическое; с другой стороны, творчество ее было сковано невозможностью объяснения древних истин. Тем не менее творчество Е.П. Блаватской весьма обширно, оно включает в себя объемные труды, созданные в короткий срок, на авторство которых Е.П. Блаватская не претендовала, подчеркивая, что она является лишь посредником в выражении Высшей Мудрости.

Теософская концепция Е.П. Блаватской сложна и обширна, но ее многоаспектность не подразумевает противоречивости. Все выводы ее Доктрины подтверждаются последующими выводами и доказательствами, «нанизанными» на нить ее рассуждений. Пересказ и упрощение теософии Е.П. Блаватской обречены на провал, так как они неизменно связаны с искажением основных ее принципов, однако сама Е.П. Блаватская с целью передачи определенной суммы знаний непосвященным совершала подобные попытки, называя их «материализацией

духа». Обобщить теософские положения Е.П. Блаватской можно следующим образом:

- Огромное место в ее размышлениях занимает проблема мироздания. Согласно этой теории, мир един во всех его проявлениях, это единение достигается божественным принципом, Абсолютом, Космическим Сверхразумом, который проявляет себя всюду, всякое нарушение самого малого влечет за собой нарушение всей Вселенной. Зарождение мира происходит через Выдыхание Непознаваемого Сущего, дыхание заставляет исчезать этот проявленный Мир⁴. Подобные положения позволяют утверждать, что концепция Е.П. Блаватской не только космическо-пространственная, но и космическо-временная, мысль «жрицы Изиды», распространяясь повсюду, погружается в прошлое и уходит в далекое будущее.

- Лишь одну часть мироздания представляет собой материальный мир, Плотный Мир, содержащий физические, плотные и эфирные тела. Кроме этого, существуют и другие миры: Мир Тонкий, мир энергии и движения, где обостряются способности выражать свои чувства согласно развитию своего собственного сознания. Третий мир — Мир Космический, Мир Огненный, Мир Абсолютного Разума, «нестесняемого физической материей»⁵. При этом следует отметить, что в этом сосуществовании наблюдается некая иерархичность, следуя которой, человеческая душа пробуждает в себе сознательность.

- Человечество не пребывает отдельно от мироздания, а является ступенью в общей иерархии, участником эволюции, восхождения по спирали от зверей до богов, и инволюции, «материализации духа». Представления Е.П. Блаватской о человечестве выделяются значительным удлинением времени его существования. Основанное Лунными Предками, человечество до сегодняшнего момента эволюционизировало через четыре Расы, из которых Третья и Четвертая Расы — высокоразвитые цивилизации, представленные жителями Лемурии и Атлантиды, обладавшими знаниями, которые нам, человечеству Пятой Расы, известны в качестве эзотерических. Однако и наша Пятая Раса уже охвачена развитием, в ее недрах вызревают условия и предпосылки для появления Шестой Расы.

- Закон Справедливости трансформируется у Е.П. Блаватской в Закон Причинности, где «причины существования оз-

начают не только физические причины, известные науке, но и метафизические причины, из которых главной является желание существовать»⁶. Применительно к человеку он имеет вид Закона Кармы: каждый человек рождается не только в условиях, различных для духовного развития, но и с определенными данными для этого, что объясняется количеством усилий, применяемых человеком для достижения духовности. Поскольку в природе ничто не исчезает и никакое доброе усилие не пропадает, то каждая человеческая личность в духовном плане может иметь только то, что она заслужила собственными действиями через преодоление привязанности к материальному и через устремление в сферу Духа.

- Человеческая личность, согласно концепции Е.П. Блаватской, состоит «из ограниченной эгоизмом жизни мыслей, из инстинктов и земного тела»⁷. Не сознавая своей истинной сущности, человек становится центром корыстолюбия разного рода. Но личность преходяща, она изживается по мере приобретения опыта, переживаемого в разных формах бытия. Она вмещает в себя божественную индивидуальность, нечто «отдельное целое». Бессмертная индивидуальность инкарнирует множество раз, сочетая свое существование в человеческой личности на Земле с пребыванием в неземных формах, устремляясь через очищение духовным опытом к Единому Общему Божественному Духу.

- Доказывая необходимость присутствия Абсолюта, Е.П. Блаватская не отрицает Божества, как не отрицает и Солнца. Она отказывается от догм монотеистических религий. Единосущное Божество Е.П. Блаватской не думает, не мыслит, не творит, а значит, само оно есть мысль и творчество. Свет этого Божества оживляет все сущее, сходит в грешную человеческую плоть «на все время, пока длится проявленный Мир»⁸. Отрицая христианские догматы, Е.П. Блаватская утверждает, что человек, будучи беспомощным существом, «живет в мире, где он не властен, он — жертва природа и своего несовершенства», и наказывать его за несчастную жизнь было бы делом не Бога, а Сатаны, поэтому вполне естественным является тот факт, что со стороны догматического богословия эти идеи вызывали лишь гнев и ненависть к их автору⁹.

По нашему мнению, теософская концепция Е.П. Блаватской, выступает в качестве основы, необходимой для рассмотрения и разработки проблемы всплеска интереса человечества XX века к эзотерическим традициям. В глубине, многообразии и стройности ее выводов проявилась подвижная авторская интенция, заключающаяся в представлении широкой панорамы религиозно-философских традиций Востока, благодаря которой Е.П. Блаватской удается решение одной из главных задач: передачи части духовной истины не посвященным в тайное знание людям, что понимается нами как решительный шаг на пути духовного возрождения человека, по-прежнему остающегося важным вопросом духовной философии, антропологии и философии вообще.

Примечания

1. Блаватская Е.П. *Теософский словарь: Пер. с англ. / Предисл. Д.И. Попова. М.: Сфера, 1994. С. 431.*

2. Соловьев В.С. *Современная жрица Изиды: Мое знакомство с Е.П. Блаватской и теософическим обществом / Послесл. Сенкевича А.И. М.: Республика, 1994.*

3. Желиховская В.П. *Радда-Бай: (Правда о Блаватской). Б.м.: Б.и., 1993. С. 19.*

4. Блаватская Е.П. *Тайная Доктрина Е.П. Блаватской: В 2 т.: Пер. М.: КМП «Синирь»: ТТТ «Интернешнл», 1993. Т. 1. Кн. 1. С. 38.*

5. Нэф Мэри К. *Личные мемуары Е.П. Блаватской. М.: Сфера РГО, 1993. С. 73.*

6. Блаватская Е.П. *Тайная Доктрина Е.П. Блаватской... С. 89.*

7. Пазилова В.П. *Современна ли «Жрица Исиды»? М.: Знание, 1991. С. 50.*

8. Блаватская Е.П. *Тайная Доктрина Е.П. Блаватской... С. 38.*

9. Пазилова В.П. *Указ. соч. С. 40.*

Материалы симпозиума **УЧЕНИЕ ЭРИХА ФРОММА**

Н.А. Тельнова
(Волгоград)

УЧЕНИЕ Э. ФРОММА О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Феномен человека составляет главный интерес и занимает центральное место в философском учении Эриха Фромма. Он выделяет понятие «человеческая природа», которое характеризуется им как некая фундаментальная основа всех социальных модификаций, служит критерием для оценки характера социальной системы и способствует или препятствует свободной реализации человеческой сущности. Фромм отвергает субстанциальное понимание природы человека, определяемой как совокупность постоянных атрибутов или как заданная совокупность влечений. Природа человека внутренне противоречива, ее сущность составляют «экзистенциальные дихотомии»: человек подчинен законам внешнего мира, но все время пытается выйти за его пределы; он обладает сознанием своей конечности и смертности, но строит проекты и создает идеалы, которые не сможет реализовать за свою короткую жизнь; он отделен от других и от мирового целого, но стремится к солидарности с людьми и к гармонии с миром; человек стремится одновременно к свободе и безопасности.

Экзистенциальные дихотомии в целом не устранимы, но человек не отказывается от индивидуальных попыток решать их; через создание новых форм бытия, личностного выбора он пытается восстановить нарушенное единство и гармонию с миром. Поэтому природа человека определяется Фроммом, в отличие от Фрейда, не как естественная неизменная совокупность влечений, а как результат воздействия социальной сре-

ды, как осмысленная реакция человека на вызовы мира, как целостное отношение к внешней реальности.

Одной из важнейших дихотомий человеческого бытия выступает ориентация человека на обладание или на самореализацию. Фромм обратил внимание на то, что личностное пространство человека зависит от того, чем данный человек обладает: чем большим человек обладает, тем меньше его личностное пространство и тем теснее он чувствует себя в нем. Эта дилемма еще раньше осмысливалась Шопенгауэром. Но если Шопенгауэр исходит из того, что всякое ограничение, квинтив воли способствует совершенствованию личности, то Фромм анализирует те разрушительные последствия, к которым приводит ориентация на обладание в социальной сфере (агрессия, насилие, несвобода).

На первый взгляд всякая вещная собственность (покупка большой квартиры или загородного дома) расширяет пространство человека, возможности его телесного проявления. Но эта ситуация носит парадоксальный характер, потому что в дальнейшем обладание начинает подчинять хозяина. Эта тенденция проявляется всякий раз по-своему. Некоторые ее формы описал Гегель в виде отношения «раб—господин»: как господин привыкает к услугам раба и не может без него обходиться, так же и человек попадает в зависимость от вещей, которыми он владеет. Фундаментальность данной проблемы раньше всех заметил Платон. Когда у него убежал один из рабов, он отказался преследовать его, сказав, что если раб может обойтись без господина, то господин и подавно сумеет прожить без раба. Известна история с Сократом, который, глядя на рыночные товары, говорил: сколько в мире вещей, без которых я могу обойтись.

Фромм в своей концепции отрицательно относится к модусу обладания, потому что обладание рассматривается им как разновидность рабства, а раб не имеет никаких прав, в том числе и права автономии личностного пространства. Тело раба — это вещь, предмет, которым можно манипулировать и который тотально зависим от своего хозяина. Живущий в модусе «иметь» желает оставаться неизменным, он боится потерять то, что имеет, потому что относится к этому, как к собственности, вещам, без которых не может существовать. Эта попытка тотального удержания приводит к негативным духовным состоя-

ниям, потому что одним из законов жизни является постоянная изменчивость и модификация всего сущего. Ситуация «иметь» характеризует человека как существо, потакающее своим телесным потребностям. Приоритет обладания в деятельности человека ограничивает его творческие возможности и ведет к разрушению естественных связей с миром. Ориентация человека на неограниченное обладание породила экологический кризис.

Стремясь к обладанию вещами, человек рассматривает себя как вещь, предмет, обособленный атом, а окружающее в целом как некую абстракцию. Бытие омрачается, если то, чем мы владеем, поработщает нас. Обладание — это характеристика того, что рационально, что можно разделить и сосчитать, а бытие всегда целостно и неделимо. Рост аналитического сознания и деятельности раскалывает единое бытие и нарушает гармонию мира. В сфере бытия исчезает граница субъективного и объективного, а различие между тем, что во мне, и тем, что предо мной, теряет свое значение. Бытие означает открытость для всего нового, неизведанного; способность следовать и принимать изменяющиеся реалии; реализацию личностью духовного предназначения и своей внутренней сущности. Философская рефлексия зафиксировала здесь острую проблему неподлинности человеческого существования в обществе, в котором взаимодействуют частичные индивиды и социальные агенты.

Речь в данном случае должна идти не об отказе от материальных ценностей, а о функциональном отношении к ним и об оптимальном сочетании этих смысложизненных установок, при котором приоритет остается за ориентацией человека на нравственно-духовное самоопределение. Решение этой проблемы в современной западной философии антропологического толка осуществляется через дискредитацию смысла и значения социальной деятельности и исключение человека из социально-исторической практики.

Выбор человека между «иметь» или «быть» — это дилемма *«деструктивной», или рыночной*, ориентации, при которой человек не проявляет свои творческие силы, а продает их, приспособляясь к обществу, тем самым подавляя свои индивидуальные потенции и разрушая подлинную связь с миром, и *продуктивной* ориентации, при которой человек разворачивает свое

индивидуальное пространство, самоидентифицируется, сохраняет интегральность и свободу.

Важнейшим аспектом продуктивной ориентации является любовь, которую Фромм рассматривает как школу воспитания ценностного отношения к человечеству, как единение, при котором сохраняется собственная целостность. Только любовь способствует преодолению одиночества, достижению межличностного слияния с другими, при котором единение происходит при сохранении своей индивидуальности. Любовь выступает как реализация человека в общении с другими, как высший вид творческого отношения к миру. Это не столько стремление к определенному контакту с другим телесным индивидом, сколько общая жизненная ориентация, особенное отношение индивида к миру в целом. Любовь выступает как форма творческой продуктивной деятельности человека, которая возбуждает и усиливает ощущение полноты жизни и целостности его бытия. Любовь — это отдача себя, открытость другому в прямом (физическом) смысле и глубоко символическом, духовно-сущностном аспекте.

Основная цель учения Фромма заключается в создании целостной концепции человека на путях объединения природного, социального и индивидуально-психологического начал. Предназначение человека состоит в том, чтобы добиться гармоничного равновесия в своем существовании, достичь конечной цели — «стать вполне человеком и жить в единстве с миром».

*Н.А. Ковалева
(Астрахань)*

ЧЕЛОВЕК В ПОНИМАНИИ Э. ФРОММА

Всю историю человеческого самосознания, всю философию можно назвать поисками ответа на вопрос «кто Я?», ибо, по завету древних, познавая себя — ты познаешь весь мир. Сегодня это особенно актуально вследствие утраты человеком самого себя, смысла своего существования. Об этом и говорит Э. Фромм в работе «Человек для себя»: «Изобретая новые усовершенствованные средства для овладения природой, человек потерял из поля зрения цель, которая одна только и наполняет

все эти средства смыслом, — самого человека, он остался невежественным в самых важных и фундаментальных вопросах человеческого существования, а именно: что такое человек, как он должен жить, каким образом вызволить и плодотворно использовать во благо человека заключенные в нем огромные потенциалы»¹.

«Человек как он есть». Что же подразумевается под этим?

Человеческую природу невозможно определить через какое-то одно главное качество: добро или зло, любовь или ненависть, так как «человеческое существование настолько противоречиво, что его можно описывать только с помощью противоположных категорий, которые в конечном счете сводятся к основной биологической дихотомии между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке»². Тем самым Э. Фромм подчеркивает, что присущие человеку самосознание, разум и воображение ведут к тому, что он осознает собственное бессилие и ограниченность. «Человек, будучи частью целого, оказывается отделенным от него; он бездомен и в то же время прикован цепями к дому, общему для него со всеми живыми существами»³. Человек — единственное живое существо, для которого собственное существование является проблемой, он должен решать, кем будет в следующий момент, тем самым каждый миг своей жизни создавая себя. Человеческую сущность можно наблюдать лишь в ее конкретных проявлениях и конкретных ситуациях. Можно сказать, что этот процесс созидания себя длится всю жизнь, то есть человек всегда не равен самому себе сегодняшнему, он всегда в состоянии становления, он всегда стремится быть другим. Этот процесс самопонимания удачно выражен Э. Фроммом: «Нам, людям, присуще глубоко укоренившееся желание быть: реализовать свои способности, быть активными, общаться с другими людьми, вырваться из тюрьмы своего одиночества и эгоизма»⁴. Для чего объективной основой служит духовная потребность высшего порядка — потребность в самоактуализации. Таким образом, по Э. Фромму, сущность человека — быть, быть процессом, быть живым. Более того, смысл нашей жизни — расти, двигаться вперед к вершине Разума и созидательной Красоты.

Определяя бытие и обладание как две возможности человеческой природы, Э. Фромм пишет: «Иметь — обладать — в конечном счете черпает силу в биологическом факторе, в стремлении к самосохранению; быть — отдавать, жертвовать собой — обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности, в преодолении одиночества посредством единения с другими»⁵. Социальная структура, ее ценности и нормы являются основополагающими для выбора одной из двух этих тенденций. Когда человек предпочитает быть, он не испытывает тревоги и неуверенности, порождаемых страхом потерять то, что имеешь. Понимание сущности человека Э. Фромм основывает на вере в возможность расцвета каждого человеческого существа, если предоставить ему возможность самому выбирать свою судьбу и направлять ее, ибо «центр моего существа находится во мне самом; мои способности быть и реализовать свои сущностные силы — это составная часть структуры моего характера, и они зависят от меня самого»⁶. Идеальные отношения между людьми основываются на взаимном признании, что каждый человек — творец своей жизни в самом главном искусстве — искусстве жить. Центр, смысл и основа жизни человека — его экзистенция. Эта мысль Э. Фромма несет в себе идею свободы, и, как созидательное, творческое существо, он всегда обладает свободой выбора между «иметь» и «быть», между познанием своей сущности и потерей собственной идентичности. Человек свободен быть собой. Проблема свободы решается спонтанной жизненной активностью личности в актах творчества.

Очень трудно идти вперед, сохраняя себя.

В результате у человека может возникнуть желание отказаться от своей индивидуальности, свободы, чтобы приобрести чувство псевдоединения с окружающим миром. Но это подчинение не приводит к благу: неуверенность возрастает, человек не реализовывает свой неповторимый смысл бытия и умирает духовно задолго до своей физической смерти. Поэтому Э. Фромм очень конкретно формулирует моральную проблему нашего века — потеря человеком самого себя (своей Свободы, своей Веры, уникальности, ценности и Самости). И другого пути — кроме как найти себя — у человека нет, ведь, как замечал Н.А. Бердяев, за всей сложностью человека и всеми следами, оставленными

ми на нем мировой эволюцией, стоит ««изначально цельный человек — образ и подобие Божье, ни из чего не выводимый и ни на что не разложимый»⁷. И этот единственно плодотворный путь, как считает Э. Фромм, является путем «спонтанных связей с людьми и природой, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности. Такие связи, проявлением которых является любовь и творческий труд, коренятся в самой личности и способствуют ее развитию до максимально возможных пределов»⁸. В реализации собственного призвания человеку помогает его путеводная звезда — совесть в гуманистическом ее понимании — реакция на самого себя. По Э. Фромму, «это голос нашего реального, истинного Я, который требует от нас плодотворной жизни, полного и гармоничного развития, то есть стать тем, что в нас заложено потенциально»⁹. Совесть — голос любовной заботы о самом себе, весть о нашем успехе в искусстве быть.

Таким образом, можно отметить позитивное видение Э. Фроммом сущности человека, и, «чтобы избежать полной деградации, мы должны стремиться приблизиться к «образцу человеческой природы». Мы должны стать тем, кем мы можем быть. Это следует понимать в том смысле, что нашей природе потенциально присуще добро»¹⁰. «Я верю, что людям присуща глубокая потребность в любви»¹¹. Любовь вызывает в нас стремление совершенствоваться, бесконечно отдавать себя человеку, которого любишь, Богу, которому служишь, и в этом все полнее и многограннее обретать себя. Любовь возвышает нас и делает лучше, снова и снова возвращает нас к самим себе.

Одно несомненно: «цель человека — быть самим собой, условие реализации этой цели — быть человеком для себя»¹². Поэтому человек действительно рождается дважды: первый раз — физически, второй раз — духовно, идя по дороге поиска себя, поиска смысла своей экзистенции.

Что есть человек? Это тайна. Но это такая тайна, которая не страшит нас, не отталкивает, а завораживает и привлекает, вызывает непреодолимое желание заниматься этой тайной во имя желанья **быть** Человеком!

Примечания

1. Фромм Э. *Бегство от свободы; Человек для себя*. Мн.: ООО «Попурри», 1998. С. 377.
2. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. Мн.: ООО «Попурри», 1999. С. 281.
3. Фромм Э. *Здоровое общество // Мужчина и женщина*. М.: ООО «Фирма Издательство АСТ».
4. Фромм Э. *Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. С. 107.*
5. *Там же. С. 112.*
6. *Там же. С. 117.*
7. Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Правда, 1989. С. 512.
8. Фромм Э. *Бегство от свободы; Человек для себя. С. 48.*
9. *Там же. С. 564.*
10. Фромм Э. *Иметь или быть? С. 127.*
11. *Там же. С. 149.*
12. Фромм Э. *Бегство от свободы; Человек для себя. С. 380.*

*И.Н. Степанова
(Курган)*

Э. ФРОММ И К. МАРКС О СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

Э. Фромм в понимании базовых особенностей человека пользуется понятиями «природа человека» и «сущность человека». «Первая» природа человека трактуется им как совокупность врожденных инстинктов. «Вторая» природа характеризует у Э. Фромма: 1) принцип понимания человека, 2) способность осознавать свою экзистенциальную ситуацию, а именно раздвоенность собственной природы, заключающуюся в противоречиях между утерянной «животной гармонией с природой» и попытками искать новое равновесие, новую гармонию с природой. Представления о природе человека у Э. Фромма связаны с трактовкой им вопроса о рождении человека в онтогенетическом и филогенетическом плане как в основном «негативном» событии: человеку недостает инстинктивной адаптации к природе, недостает физической силы; он наиболее беспомощное из всех животных при рождении. В то время как он утратил

единство с природой, ему не были даны средства для того, чтобы вести новое существование вне природы. Его разум находится в самом зачаточном виде; человек утратил свой первоначальный дом — природу; он оказывается выброшенным из ситуации, которая была определенной, в ситуацию неопределенную; он выпал из природы; рождение человека было прежде всего негативным актом, отчуждением от изначального единства с природой¹. Эти представления Э. Фромма соотносимы с идеями представителя немецкой философской антропологии А. Гелена о человеке как о биологически «недостаточном», «неустановившемся», неспециализированном, «слабом по сравнению с животным» существе. Но из этих общих посылок философы делают разные выводы. А. Гелен выводит из «негативного» факта рождения человека его особую биологию, имплицитно содержащую в себе все существенные свойства человека, вплоть до его духовности, и тем самым отрицает скачкообразность при переходе от биологической эволюции к социальному развитию человека, а Э. Фромм видит в этом факте условия возникновения двух тенденций: от животности к социальности и свободе и возвращение «к природе, к определенности и безопасности». С реализацией первой тенденции Э. Фромм связывает решение вопроса о сущности человека, которая, по его мнению, раскрывается через экзистенциальные дихотомии. Они относятся к существованию человека, но поскольку «**укоренены** (выделено нами. — И.С.) в самом существовании человека, являясь такими противоречиями, которые человек не в силах устранить»², то их можно отнести к существенным свойствам человека. Существенные свойства человека характеризуются Э. Фроммом как системы отношений между человеком и миром, между человеком и человеком. К. Маркс также считал, что человек с помощью своих сущностных сил, потребностей и интересов утверждает себя в мире: «Каждое деятельное проявление его (человека. — И.С.) существа становится *потребностью, нуждой*, которая делает его *себялюбие* любовью к другим вещам и другим людям, находящимся вне его»³. Вещи, созданные человеком, К. Маркс рассматривал как опредмечивание, а общественные отношения — как объективирование сущностных сил человека. В связи с этим он характеризовал сущность человека не только как его социальные качества, но и как общественные отношения: «Так

как *человеческая* сущность является *истинной общественной связью* людей, то люди в процессе деятельного осуществления своей *сущности творят*, производят *человеческую общественную связь*, общественную сущность, которая является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью»⁴. Концепции сущности человека, разработанные К. Марксом и Э. Фроммом, можно назвать реляционными, поскольку сущностные силы человека созидаются в общественных отношениях и вместе с тем обеспечивают их существование, наполняют их содержанием. В связи с этим концепции Э. Фромма и К. Маркса являются реляционно-деятельностными и раскрывают потребностно-мотивационную сторону деятельности людей. Другая проблема есть проблема устойчивости сущности человека. В ее решении между концепциями человека, разработанными Э. Фроммом и К. Марксом, также имеется много общего. К. Маркс обосновывает идеи активности, субъектности и социальной историчности сущности человека, считая, что «человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны *определения* *человеческой сущности* и *человеческая деятельность*»⁵. Он не ограничивается анализом экономических и политических структур капиталистического общества, а дает характеристику антропологических типов этого общества, принадлежащих к классу предпринимателей и рабочих, политиков и идеологов, писателей и философов, раскрывая в этой антропологической панораме динамизм психически-духовных устремлений людей, их включенность в деятельность людей и общественные отношения между ними. Э. Фромм не случайно называет учение К. Маркса о человеке динамической психологией. Эти идеи К. Маркса ассимилируются Э. Фроммом в двух аспектах. Во-первых, кроме дихотомий экзистенциального плана, он выделяет в сущности человека и исторические противоречия, которые создаются и разрешаются человеком в исторических условиях. Например, наличие рабства относится им к древнегреческому обществу, а противоречия между изобилием технических средств существования и невозможностью их использовать «в исключительно мирных целях» — к современному западному капиталистическому обществу.

Во-вторых, идеальные типы характера личности он связывает с определенными историческими условиями. Так, рецептивную ориентацию он рассматривает как социальный характер личности, типичный для докапиталистических обществ, где «право одной группы на эксплуатацию другой жестко узаконено»; эксплуататорскую ориентацию считает характерной для феодального общества и свободного рынка XVIII и XIX вв., формирующегося в капиталистическом обществе; накопительскую ориентацию связывает с периодом рождения капиталистического общества; рыночную ориентацию — с современным западным капиталистическим обществом. Сам Э. Фромм подчеркивал, что его анализ накопительской ориентации связан с марксовым исследованием «аскетического, скопидомного характера буржуазии XIX столетия»⁶. Характеристика рыночной ориентации и по языку, и по содержанию связана с марксовской концепцией отчуждения человека в рыночной экономике XIX в.

Таким образом, К. Маркс считает, что сущность человека изменчива, исторична; по Э. Фромму, сущность человека представляет собой синтез внеисторического (экзистенциального) и исторического, социокультурного. Эти выводы логически приводят к разным следствиям: из первой позиции (К. Маркс) может быть сделан (и делался) вывод о возможностях изменения, переделки природы человека (данная идея лежала в основе методик воспитания советской педагогики, утверждавшей, что нет плохих учеников, а есть только плохие учителя); из второй позиции (Э. Фромм) — вывод о том, что экзистенциальное ядро природы человека изменить невозможно и возможности воспитания ограничены не только биологически (в т. ч. генетически), но и экзистенциально (духовными экзистенциалами, укорененными в характере человека). Имеется много общего и взаимосвязанного у Э. Фромма и К. Маркса в понимании подлинных и мнимых потребностей. По сути дела, большинство базовых потребностей, выделяемых ими, являются одними и теми же. Например, анализ потребности в ориентации и приверженности, осуществленный Э. Фроммом, коррелирует с марксовым исследованием товарного фетишизма при капитализме, а также немецкого идеализма. Оба философа в качестве глубинной и особо антропологически значимой потребности выделяют ту, которую Э. Фромм именуется трансценденцией (в форме творче-

ства), а К. Маркс — потребностью в изменении окружающего мира и самого себя в этом мире. Общие проблемы и общие идеи, касающиеся понимания сущности и существования человека, диктуют и общий для обоих философов специфический способ языкового выражения. Не случайно А.М. Руткевич подчеркивал, что «учение о социальном характере излагается им (Э. Фроммом. — *И.С.*) на языке «раннего» Маркса и социальной психологии»⁷. Общая философская позиция выражается Э. Фроммом и К. Марксом в понимании человека как самоцели и самооценности, а также в признании возможности развития всей полноты его сущностных сил при определенных исторических условиях. К. Маркс называл такого человека «богатым», подчеркивая, что в нем «его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*»⁸, и считал, что такой человек формируется в условиях коммунистического общества. Э. Фромм выделял в качестве существенных характеристик такого человека автономность, свободу, духовность, «другойность», и условием их развития он считал демократический социализм⁹. Реальный коммунизм он рассматривал как одну из форм капиталистического общества и признавал сталинскую систему глубоко антигуманной. Обе концепции пронизаны идеями гуманизма, ценности человеческой личности и необходимости существования подлинно человеческих, гуманных условий ее развития.

Примечания

1. См.: Фромм Э. *Человеческая ситуация*. М., 1995. С. 10—11, 14.
2. Фромм Э. *Психоанализ и этика*. М., 1993. С. 47.
3. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2-е изд. Т. 2. С. 134.
4. Там же. Т. 42. С. 23.
5. Там же. С. 120.
6. Фромм Э. *Психоанализ и этика*. С. 354.
7. Руткевич А.М. «Анатомия деструктивности» Э. Фромма // *Вопросы философии*. 1991. № 9. С. 165.
8. Маркс К., Энгельс Ф. *Указ. соч.* Т. 42. С. 125.
9. См.: Фромм Э. *Здоровое общество* // *Психоанализ и культура: труды Карен Хорни и Эриха Фромма*. М., 1995; Фромм Э. *Революция надежды* // Фромм Э. *Психоанализ и этика*; Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1986.

О ПРИНЦИПАХ ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

В качестве фундаментальных принципов отношения человека к миру в современной философской литературе вслед за Э. Фроммом выдвигаются два принципа: принцип «иметь» и принцип «быть». Первый принцип аналитичен: можно поделить мир, посчитать, сравнить части и на этом основании сделать выводы и объяснить. Это принцип разумно-рассудочного отношения к миру. Он лежит в основе рациональной человеческой практики. На него ориентирована наука как форма рационально-познавательного отношения к миру.

Но мир в целом, так же как и любая вещь, к которой относятся, есть. Есть и относящийся к миру человек. Это «есть», то есть бытие, не делимо и не участвуемо. В бытии, всецелом и едином, нет лакун. Но любое отношение к миру требует разрыва в бытии, создающего поле напряжения между относящимся и тем, к чему относятся, выделение относящегося из бытийной основы и отличие от нее. «Иметь» неизбежно вклинивается в бытийное целое, разрывает его и только так «доставляет» его человеку. Человек осмысливает бытие и осваивает его практически и теоретически только через его собственную бытийную форму, включающую в себя и способность «иметь» бытие. Оба принципа отношения к миру взаимно предполагают друг друга. «Быть», конечно, предпослано «иметь». Но само это «быть» «крутится», по выражению Ж. Делеза, вокруг «иметь».

Попытка философски оттеснить принцип «иметь» и одновременно возвысить принцип «быть» — это реакция на чрезмерную мировоззренческую экспансию первого принципа. Но необходимо видеть опасность, возникающую при таком однозначном предпочтении. Эта опасность жизненно-практического плана. Она заключается в самоотрицании воли к жизни. Непомерное возвышение принципа «быть» ведет к усилению позиций квиетистской и эскапистской идеологий.

Просто констатировать взаимодополнительность этих двух принципов, как это делает Г. Померанц¹, — значит не продви-

нуться дальше признания их дуальности. Необходимо указать общее тому и другому принципу начало, в качестве модусов которого их можно было бы представить.

На наш взгляд, существует теоретическая возможность снять дуализм принципов. Искомое общее начало обнаруживается в морально-нравственной сфере. Добро гармонизирует два типа связи человека и мира. Сама по себе идея, что Добро как высшая нравственная ценность лежит в основе рационального отношения к миру, не нова для западной философской традиции. Однако здесь идее Добра придается регулятивный по отношению к разуму характер.

В русской религиозно-идеалистической философии (Вл. Соловьев) понятие Добра приобретает полное онтологическое звучание. Добро не сводится к благоразумию, у него своя собственная разумность и своя собственная логика. Добро не отчитывается перед разумом, оно не выводимо из сущего и не реально, то есть не материально как сущее. Но тем не менее Добро как высшее моральное Благо действительно в силу своей действенности. Так утверждал Вл. Соловьев. Действенность Добра в том, что оно побуждает человека преодолевать свое моральное несовершенство и **преобразовывать** мир согласно идее Добра². Это «преобразовывать» означает в контексте философии Вл. Соловьева придавать миру более совершенный образ, что, конечно же, выходит за пределы простой причастности к существующему, и предполагает его активное, волевое изменение согласно поставленной благой цели.

Само всеединое и целостное бытие в понимании русского философа является моральным, а не «чистым», бессодержательным бытием. Оно не пустое «ничто» Гегеля или Хайдеггера, а бытие сверхсущего, бытие абсолютной всесовершеннейшей личности. И истины разума, и чувственно воспринимаемая красота ценны лишь в той мере, в какой они ведут к Добру, считает философ.

Вл. Соловьев и Э. Фромм вкладывают диаметрально противоположное содержание в рассматриваемые принципы и по-разному трактуют их взаимоотношения. Создается впечатление, что философы прямо полемизируют друг с другом. Позволим дать себе прямые цитаты для убедительности. Э. Фромм пишет: «Под бытием я понимаю такой способ жизни, при котором

человек **не имеет** ничего и **не желает иметь** что-либо, но счастлив тем, что продуктивно использует свои способности и чувствует себя в **единении** со всем миром»³. Не понятно, как можно продуктивно использовать свои способности, не обладая реальной силой сказать миру «да» или «нет». При таком «единении» со всем миром человек как существо деятельное, творческое исчезает.

Э. Фромм уступает человека бытию. Но насколько оправдана, и оправдана ли вообще, такая теоретическая позиция? Ситуативно, как реакция на чрезмерный активизм «человека разумного», возможно, и оправдана. Но если речь идет, например, о наводнении? Вряд ли в этом случае уместно смиренное «быть», указывающее на причастность бытию. В этом случае более гуманным будет апеллировать к принципу «иметь».

Теперь читаем у Вл. Соловьева: «Как мыслящий не тождественен с мышлением, но **имеет мышление**, так и сущее не тождественно с бытием, но **имеет бытие** или обладает бытием. Обладать чем-нибудь — значит иметь над ним силу, так что **сущее** должно определяться как **сила** и **мощь бытия**, как его положительная возможность» (выделено нами. — *Л.Ш.*)⁴. Позиция Вл. Соловьева ясна. Человек имеет бытие, обладает им не случайно. Сила и мощь, с которыми он воздействует на бытие, бытийно же и необходимы.

Добро исполняется творческой силой нравственной личности, разумно мыслящей и действующей, способной воспринимать красоту мира и любить.

Для Вл. Соловьева любовь — это максимум нравственного отношения к миру. Истинное назначение любви в преобразовании природного и социального мира. Она призвана гармонизировать отношение человека к миру. У Э. Фромма любовь и добро мыслятся имманентно. Любовь — это искусство, а не дар божий, считает философ. Она трактуется функционально, как средство спасения человека от эгоизма и одиночества.

Философия Вл. Соловьева обогащается и оплодотворяется христианской доктриной; Э. Фромм противопоставляет положительной вере Христа, как носителя Доброты, Истины, Красоты, веру в Бога Ветхого Завета, считая ее соответствующей формуле «быть». Заслуга Э. Фромма в том, что он придал философскую актуальность и новое звучание вечной проблеме отно-

шения человека к миру, Вл. Соловьева — в указании пути гармонизации принципов «быть» и «иметь».

Примечания

1. Померанц Г. *Встречи с Бубером* // Бубер М. *Два образа веры*. М., 1995. С. 5.
2. См.: Соловьев Вл. *Оправдание добра* // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1998.
3. Фромм Э. *Иметь или быть?* Киев, 1998. С. 205—206.
4. Соловьев Вл. *Собр. соч. Т. 6*. СПб., 1914. С. 77.

С.В. Белянский
(Волгоград)

ПОРЯДОК И МНОГООБРАЗИЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЫТИИ

Стремление человека к покою и движению, в их предельно общем смысле, нашло отражение во множестве самых различных философских концепций. Тем не менее до полного объяснения роли этих стремлений в человеческом бытии еще очень далеко.

Данное исследование представляет собой попытку вскрытия некоторых аспектов стремления к покою и стремления к движению на основе материала психоанализа. Для этого целесообразно обратиться к теории З. Фрейда о противоположности «влечения к смерти» и «влечения к жизни» и идее Э. Фромма о противоположности двух «основных способов существования человека» — «обладания» и «бытия».

В теории З. Фрейда влечение к смерти и влечение к жизни — понятия настолько взаимообуславливающие, что определить одно без другого практически невозможно. Предпосылкой влечения к смерти является предположение, согласно которому живое возникло из неживого. Влечение к смерти имеет регрессивный характер: оно восходит к возникновению жизни из неживой материи и направлено на возврат к неорганическому *состоянию абсолютного покоя*, что означает *полное устранение любых напряжений*.

Влечение к жизни (Эрос) основывается на сексуальных влечениях. Оно направлено на сохранение уже существующих

живых форм и на создание на их основе более крупных, дифференцированных и организованных единств. Иначе говоря, функция Эроса — связывать органическое во все большие единства. По Фрейдю, этот Эрос «совпадает с Эросом поэтов и философов, который охватывает все живущее»¹. Другая особенность влечения к жизни состоит в том, что это влечение увеличивает напряжения, вводит, так сказать, новые «жизненные разности».

В концепции Э. Фромма «обладание» и «бытие» являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Для своей теории Фромм черпает исходный материал во фрейдовском определении «анального характера», который, по Фрейдю, порождает следующие черты: 1) аккуратность, добросовестность, любовь к порядку; 2) бережливость (скупость); 3) упрямство (упорство)².

Поэтому в концепции Фромма анальный характер — это такой характер, «при котором жизненная энергия человека направлена в основном на то, чтобы иметь, беречь и копить деньги и вещи, а также чувства, жесты, слова, энергию. Это характер скупца, и скарденность обычно сочетается в нем с такими чертами, как любовь к порядку, пунктуальность, упорство и упрямство — причем каждая из них выражена сильнее обычного»³.

Вслед за З. Фрейдом Э. Фромм заключает, что личность, ориентированная в своих интересах исключительно на «обладание», — это невротическая, больная личность, а значит, и общество, в котором большинство его членов обладают анальным характером, является больным. В современном же обществе качества, присущие анальному характеру, возведены в норму морального поведения и рассматриваются как выражение «человеческой природы».

При анальном характере человек отождествляет себя с тем, что он имеет (застывшими чувствами, отношениями, событиями, вещами). Если он живет по принципу «я есть то, что я имею», то он желает иметь больше — вот истинная природа накопительства, которое мешает проявиться плодотворности, являющейся, по Фромму, источником всех специфически человеческих достижений.

«Бытие» как способ существования характеризуется прежде всего деятельностью, движением и становлением. Изменение и развитие — неотъемлемые качества жизненного процесса. Результатом существования по принципу «бытия» является радость, — это «состояние, которое сопровождает продуктивное проявление самых важных человеческих способностей»⁴, «это то, что мы испытываем в процессе приближения к цели стать самим собой»⁵.

Философ также призывает различать структуру как атрибут жизни и порядок как атрибут безжизненности, смерти. Отметим этот момент и перейдем к обобщению вышеизложенных концепций.

Итак, если наложить фрейдовскую оппозицию «влечение к смерти» — «влечение к жизни» на фроммовскую оппозицию «иметь» — «быть», то можно выделить альтернативную пару противоположностей: *порядок* — *многообразие*, которая будет являться предельным обобщением тенденций, отраженных в названных оппозициях. И уже новую пару противоположностей необходимо рассмотреть с точки зрения значения каждой из них для человеческого бытия. При этом *порядок* следует понимать как абсолютную величину единообразия, покоя и простоты. Стремление же к порядку означает стремление к стабильности, безопасности и контролируемости (отсюда стремление к власти), а также избегание всего нового и неизвестного (непредсказуемого), способного принести беспокойство и создать напряжение.

Кроме того:

- Стремление к порядку как однообразию сокращает число сущностей.
- Принцип удовольствия, как его понимает психоанализ, находится в подчинении у влечения к смерти, следовательно, он подчиняется и стремлению к порядку. Всеобщность принципа удовольствия говорит о всеобщности стремления к порядку.
- Тот, в ком преобладает стремление к порядку, постоянно упорядочивает мир, делает его «своим». Упорядочение происходит в том числе в фантазии при идеализации какого-либо представления или его упрощении.
- Сам человек часто воспринимает стремление к порядку как стремление к совершенству: упорядочивая мир, он приво-

дит его в соответствие с идеей «правильного» (или «своего») мира.

- Человек, упорядочивающий свою жизнь, постоянно планирует ее, а значит, налагает на себя обязанности по выполнению каждого «пункта» плана. Поэтому любое дело, которое этот человек делает, он воспринимает как обязанность. Интерес к делу, таким образом, в значительной степени подавляется долгожданностью.

- Любое, даже самое незначительное нарушение установленного порядка вызывает немедленную реакцию противодействия или восстановления порядка со стороны лица, его установившего. Таким образом, любовь к порядку порождает «мелочность». А если учесть, что мелкие возбуждения оставляют в психике столь же ощутимый след, как и сильные, то можно сделать вывод, что любовь к порядку мешает безмятежности существования человека.

Многообразие характеризуется в первую очередь движением, дифференциацией, увеличением напряжений и изменением. Многообразие есть высший по сравнению с однообразием уровень бытия. Важнейшая его черта — способность объединять и создавать новое, то есть плодотворность.

Таким образом, бытие человека характеризуется наличием обеих тенденций (к порядку и многообразию), которое обусловлено, кроме всего прочего, присущей любой системе внутренней необходимостью равновесия, без которого ничто не может существовать более или менее продолжительное время. Причем речь идет о динамическом равновесии (в отличие от статического), характеризующем развивающиеся системы и являющемся их оптимальным состоянием. Именно динамическое равновесие, включающее в данном случае такие противоположности, как порядок и многообразие, и является основой существования человеческой психики как системы. Абсолютное же доминирование одной из тенденций есть патология.

Важно также и то, что мы почти не можем сознательно выбрать себе одну из них и следовать только ей (несмотря на то, что идеи Фромма наталкивают на такую мысль). Точнее, мы почти не в силах изменить существующего в каждом, у кого оно есть, преобладания одной тенденции над другой, хотя преоб-

ладание стремления к порядку, как верно заметил Фромм, для нас особенно нежелательно.

Примечания

1. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 414.
2. См.: Фрейд З. Характер и анальная эротика // Фрейд З. Тотем и табу. М.: Олимп: ООО «Издательство АСТ», 1998.
3. Фромм Э. Иметь или быть? М: Прогресс, 1968. С. 109.
4. Там же. С. 143.
5. Там же. С. 145.

Г.М. Тихонов
(Ижевск)

ФЕНОМЕН ОДИНОЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ ЭРИХА ФРОММА

В наибольшей мере внимание феномену одиночества было уделено американским психологом и философом Э. Фроммом. Его работы стали своеобразной классикой исследования этого явления. В основу своего анализа Э. Фромм кладет самую общую проблему: соотношение потребности индивида в связи, единении с другими людьми и потребности в автономии, индивидуализации. В противоречивом соотношении и борьбе этих двух «начал» жизни человека он видит содержание всей человеческой истории. Причем эта потребность соотносится с внешним по отношению к нему миру столь же насущно, как и более часто признаваемые биологические стимулы: «даже если бы были удовлетворены все его (человека. — Г.Т.) физиологические потребности, он ощущал бы свое состояние одиночества, как тюрьму, из которой он должен вырваться, чтобы остаться здоровым»¹. Это присущее человеку стремление к единению с другими, потребность избежать одиночества, коренится, по Фромму, в специфических условиях существования человеческого рода и составляет самую сущность человеческого бытия.

К этому известному утверждению о потребности в «другом», Фромм добавляет нечто новое. Моральное одиночество определяется, по Фромму, как неспособность индивида соот-

носиться не обязательно только с другими людьми, но и ценностями и идеалами вообще. «Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями мы можем назвать моральным одиночеством, которое так же непереносимо, как и физическое»². В этой связи Фромм отмечает, что индивид может быть физически одинок, но при этом связан с какими-то идеями, моральными ценностями или хотя бы социальными стандартами. Это дает ему чувство общности и «принадлежности». Вместе с тем индивид может жить среди людей, но при этом испытывать чувство полной изолированности: если это переходит какую-то грань, то возникает умственное расстройство шизофренического типа.

Моральное одиночество, по мысли Фромма, имеет особый смысл. Оно непосредственно определяет психологическую нестерпимость всякого иного одиночества.

Прослеживая истоки чувства крайнего одиночества, Фромм приходит к выводу, что они в условиях существования человека, в его «человеческой ситуации». Под этим он понимает дихотомию человеческого существования. Ведь человек, по Фромму, — аномалия, причуда универсума. Он — часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые он не может изменить, и тем не менее он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и в то же время является ее частью. Он заброшен в мир в случайное время и так же случайно должен его снова покинуть.

Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования. Он предвидит собственный конец — смерть. Человек уже не может освободиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет. Разум, благословение человека, одновременно является его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешения этой неразрешимой дихотомии. Таким образом, человек, однажды достигнув уровня индивидуального самосознания и установив свое уникальное тождество, неожиданно сталкивается со своим абсолютным одиночеством. Сознывая свою отдельность, неизбежность старости и смерти, человек, по Фромму, не может не чувствовать, как он незначителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его

«Я». Если он не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя одинокой пылинкой. Ощущение собственной ничтожности его подавляет. И человек пускается в самоотверженный путь назад, к «абсолютному бытию» и единству. Следовательно, потребность в самоидентификации или самосознании является столь же насущной и необходимой, как и потребность в единении с другими людьми.

В развитии человеческой расы степень осознания человеком самого себя как отдельного существа зависит от того, насколько он освободился от ощущения тождества клана и насколько далеко продвинулся процесс его индивидуализации. Рассматривая процесс индивидуализации, который Фромм понимает как процесс усиления и развития личности человека, его собственного «Я», Фромм замечает, что в ходе этого процесса утрачивается идентичность с остальными людьми, человек отделяется от них. Прогрессирующее отделение может привести к изоляции, которая перерастает в потерянность и порождает интенсивную тревогу, неуверенность³. Поэтому усиление индивидуализации означает и усиление одиночества, а следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его в жизни. Вместе с этим растет и чувство бессилия и ничтожности отдельного человека. Границы роста индивидуализации и развития личности в какой-то мере определяются и индивидуальными условиями, в основном социальными. В любом обществе существует определенный предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может. Структура современного общества, по Фромму, воздействует на человека одновременно в двух направлениях: он все более независим, уверен в себе, критичен, но и все более одинок, изолирован и запуган.

Э. Фромм убежден в том, что общество, которое ориентирует человека исключительно на потребительство как главное жизненное устремление, насквозь пропитывается мотивами купли и продажи. Человек, вся жизнь которого сосредоточивается на производстве, продаже и потреблении товаров, сам превращается в товар. Такое общество является патологичным, больным и неизбежно порождает «невротическую», одинокую, отчужденную от своей сущности личность⁴. В этом смысле оди-

ночество у Фромма предстает как рассогласование между двумя основными способами существования человека — обладанием и бытием.

Главным источником одиночества Фромм считает свободу. Свобода принесла человеку независимость и рациональность его существования, но в то же время изолировала его, пробудила в нем чувство бессилия и тревоги. Индивид освободился от экономических и политических оков. Но вместе с тем при этом он освободился от связей, дававших ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности. Ему угрожают мощные силы, стоящие над личностью, — капитал и рынок. Его отношения приобретают характер отчужденности и враждебности. Он свободен, — это значит, что он одинок, изолирован. Современный человек освобожденный от оков доиндивидуалистического общества, которое одновременно и ограничивало его, и обеспечивало ему безопасность и покой, не приобрел свободы в смысле реализации его личности, то есть реализации его интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей. Причину этого Фромм видит в том, что человек в большинстве случаев еще недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. Главная трудность — это значительное отставание развития человеческих эмоций от умственного развития человека³.

Итак, понятие «одиночество» у Фромма является своеобразным методологическим средством, используя которое, он анализирует и описывает социальный характер и способ существования современного ему общества. Причины одиночества Фромм видит не в конкретных социально-экономических условиях, а в антропологическом противоречии человека с природой, в экзистенциальных условиях человеческого существования. Одиночество для него — это некая «естественная», «природная», скажем так, «метафизическая» характеристика человеческого бытия. Оно появляется не на какой-то определенной степени развития, а существует с самого начала его возникновения, с того момента, когда человек разрывает свои естественные связи с природой. Человек не может вернуться к состоянию дочеловеческой гармонии с природой, и он должен искать единства с ней на основе развития своих разумных, истинно человеческих способностей.

Примечания

1. Фромм Э. Пути из большого общества // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 43.
2. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989. С. 26.
3. Там же.
4. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 393.
5. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 210.

Ю.Ю. Першин
(Волгоград)

ДЕСТРУКТИВНОСТЬ В ТЕОРИИ Э. ФРОММА

Концепция «гуманистического психоанализа» Э. Фромма основана на двух его основных теоретических допущениях. Первое допущение говорит о том, что фундаментальная проблема психологии не имеет ничего общего с удовлетворением или фрустрацией каких-либо инстинктов, а скорее касается специфического вида отношений индивида к своему миру. Второе допущение предполагает постоянное изменение взаимоотношений человека и общества. Так, он определяет природу человека не как биологически заданную совокупность влечений, а как специфические черты отношения человека к миру. Такие специфические черты Фромм называет «укорененными в характере страстями». Характером Фромм называет «относительно стабильную систему всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром»¹. Но характер задает типичный для данного человека способ восприятия окружающей действительности, и, таким образом, человек «инстинктивно» ведет себя в соответствии со своим характером, типы которых Фроммом были определены как восприимчивый, эксплуататорский, накопительский, рыночный и продуктивный.

Таким образом, критикуя Фрейда за создание статичной картины личности человека, Фромм в то же время сам создает достаточно статичную систему ответа человека на экзистенциальные дихотомии, говоря, что наследуемые человеком психофизиологические свойства, такие как инстинкты, лишь в ма-

лой степени определяют способ взаимоотношения человека с окружающей действительностью. Люди, по Фромму, различны только в том, какие страсти занимают господствующее положение в характере каждого из них, причем эти страсти — вечные спутники человечества и проявлению их способствуют или препятствуют те или иные социально-исторические обстоятельства.

Но если мы рассмотрим чувственность, пуританство, любовь, стремление к власти и желание подчиняться, описанные Фроммом, то мы, даже не анализируя их глубоко, поймем, что это продолжение, или «социальное» проявление основных органических инстинктов Фрейда.

Одним из ярких примеров того, что Фромм, критикуя Фрейда, сам выстраивает жесткие схемы личности человека, является введение им в природу человека такого качества, как деструктивность, что фактически повторяет мифический Танатос Фрейда. У Фрейда такое понятийное нововведение, как Танатос, сразу же не было принято большинством его учеников и последователей. Фромм выводит стремление к разрушению из мифологического контекста, называя его созвучно шопенгауэровской воле — волей к разрушению. При этом он, подобно Фрейду объявляет ее присущей природе человека. Таким образом, одно из определений человека, которое можно выстроить на этой основе, говорит о том, что человек является по своей природе разрушителем. Метафизическое понимание такого определения человека как одного из конечных определений опасно, так как обрекает человека на вечную войну с самим собой и окружающим его миром, что в конце концов логически выливается в самоуничтожение человечества и следующую из этого его бесперспективность. И для того, чтобы избежать такого безрадостного конца, необходимо признать человека частью природы разумной. И если она, по размышлениям В. Хесле², подвергается субъективистскому унижению, то ему, одновременно, подвергается и человек. И если нам действительно сейчас необходимо научиться метафизическому уважению к природе, то нам одновременно необходимо научиться и метафизическому уважению к человеку. А такому уважению никак не может способствовать рациональное препарирование природы человека и выделение деструктивности, как ее неотъемлемой части.

Тем не менее, Фромм, признавая, что воля к разрушению коренится в природе человека, говорит о том, что желание разрушать появляется тогда, когда не может быть удовлетворено желание созидать³. Именно это его утверждение позволяет нам дискутировать предыдущие его же заявления о деструктивности природы человека, так как в данном случае налицо явное противоречие. Так, признавая деструктивность независимой чертой природы человека, мы должны признать, что желание разрушать существует независимо и одновременно с удовлетворением желания созидать.

Нам необходимо признать, что созидание, творчество — атрибут материи, природы. И человек, как часть природы, также творит реальность в себе и вокруг себя. Человек управляет своим бытием, думая, планируя, действуя, стараясь достичь своей цели. Он старается осуществить свои желания, реализовать себя, гармонизировать свое «Я», соотнести его с окружающим его миром, «социальным Я», которое зачастую противостоит ему. И если ему не удастся соотнести его с «социальным Я», человек начинает непроизвольно, бессознательно творить реальность внутри своего «Я», с которой оно практически полностью, но иллюзорно соотносится. Этот путь сотворения реальности, целого мира внутри человека и приводит к тому, что некая часть его отчуждается и получает бытие в виде произведений искусства. С этой точки зрения такой загадочный процесс, который Фрейд обозначил термином сублимация, скорее должен рассматриваться как переключение режима созидания реальности вокруг «Я», если этому препятствует окружающий мир, прежде всего на созидание реальности в самом «Я», гармоничной последнему. После следует ее частичная материализация и соотнесение с «социальной» реальностью. Бессознательной деструкции же подвергается все то, что мешает гармонизации «Я» и «социального Я».

Подтверждая это положение, Хесле⁴ говорит о том, что большинство страданий, которые люди причиняют друг другу (а это и есть род страданий самых изощренных и мучительных), в которых, по нашему мнению, и проявляется деструктивное поведение, проистекают за гармонизацию «Я» и «социального Я». Зрелость человека характеризуется реалистичной оценкой того, что человек достиг и может достигнуть в интересубъектив-

ном космосе. Одним из самых существенных условий гармонизации человека с другими людьми и с самим собой является умение примириться с более низким, чем желаемое, положением в этом космосе.

Таким образом, «гуманистический психоанализ» Фромма, если он действительно претендует на «гуманистичность», в состоянии вывести деструктивность из черт, присущих природе человека, признав, однако, что она «паразитирует» на присущей человеку креативности. С этого и должна начинаться метафизика уважения не только к природе, но и к природе человека.

Примечания

1. *Fromm E. The anatomy of human destructiveness. N.Y., 1973. P. 305.*
2. *Хесле В. Гении философии нового времени / Пер. А.К. Судачкова. М.: Наука, 1992.*
3. *См.: Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 458.*
4. *Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 123.*

*К.В. Перегудов
(Волгоград)*

ФИЛОСОФИЯ ВЛАСТИ Э. ФРОММА

Проблема власти и ее влияния на формирование личности является одной из основных в философской концепции Э. Фромма. Представители психоанализа, как классического, так и неофрейдизма, достаточно часто обращались к рассмотрению данного вопроса. З. Фрейд, А. Адлер, К. Хорни, Т. Адорно внесли значимый вклад в понимание психологических и экзистенциальных оснований власти и разработали психоаналитические методы ее исследования. Однако, пожалуй, ни одна из концепций не имеет такой глубины в исследовании динамики отношений личности и власти, как концепция Э. Фромма.

Рассматривая власть в качестве одного из основных факторов социального процесса формирования личности сквозь призму индивидуальных и социальных патологий, Фромм уловил едва различимые в послевоенные годы тенденции в изменении

отношений личности и власти, которые являются доминирующими в современном обществе. Взгляды Э.Фромма во многом определили современный философский и психологический подходы к анализу власти.

Власть для Фромма является результатом межличностных отношений, при которых один человек воспринимает другого как стоящего выше. По Фромму, «власть — это господство над кем-либо»¹, а не ресурс, не сила, не потенция. Проявления власти различны: по мнению Фромма, властью может быть как физическое лицо, государственное учреждение, так и любая внешняя сила, определяющая, что человек должен делать или не делать. Одновременно с внешней властью существует власть внутренняя — которая выступает под видом долга, совести. Анализируя технологии воздействия власти на личность, Фромм приходит к выводу, что начиная с эпохи Реформации внешняя власть постепенно подменялась властью интериоризированной, внутренней. Одна часть личности подчиняла себе другую. Несомненно, что внутренняя власть более эффективно подавляет свободу человека. Если же вспомнить, что в психоаналитической концепции одним из основных факторов формирования совести, или, точнее говоря, «суперэго», является общество, то можно сделать вывод, что власть идет по пути усовершенствования своих методов управления личностью.

Технологии власти еще более усовершенствовались в XX веке. На первый взгляд, как справедливо замечает Фромм, современному человеку удалось оградить себя от внешних и внутренних запретов, что дало ему ощущение свободы, если он не затрагивает законных прав других людей. Однако власть не стала слабее, а люди не стали свободнее. Власть, по Фромму, изменила свой облик. Главной ее характеристикой стала прозрачность, анонимность. «Вместо реальной власти правит власть «анонимная». Она может быть сокрыта за разными проявлениями — здравым смыслом, наукой, образованием, психическим здоровьем, общественным мнением»². Методы власти сегодня более всего напоминают методы, использующиеся в психиатрии: гипноз, внушение, НЛП и тому подобное. Бесспорно, что могущество власти укрепилось еще более: она не только получила возможность формировать личности с необходимыми ей качествами, но и практически лишила людей возможности сопротив-

ляться ее воздействиям. Человек перестал замечать власть, а следовательно, перестал с ней бороться. Власть сумела создать такие условия, в процессе приспособления к которым «в человеческой психологии развиваются те черты характера, которые в дальнейшем заставляют его *хотеть* действовать именно так, как ему приходится *действовать*»³. Кроме того, власть проникает во все сферы человеческой деятельности, и прежде всего в экономику. Экономические институты становятся институтами власти, по своему воздействию на личность не менее мощными, чем политические институты. Более того, власть становится универсальной по своей способности воздействовать на любую область человеческой деятельности.

Центральное место в понимании Фроммом технологий воздействия власти на личность как разновидности социальных процессов занимает понятие социального характера. Социальный характер определяется им как «совокупность черт характера, которая присуща большинству членов определенной социальной группы и которая появилась как результат общих для всех ее членов переживаний и общего жизненного уклада»⁴. Выделение социального характера позволяет преодолеть ограниченность фрейдовской статической модели человеческой психики, четко разграничивающей «Ид», «Эго» и «Суперэго». Социальный характер — динамическая система, и именно эта ее характеристика позволяет понять те процессы, с помощью которых власть может управлять индивидом. Исходя из логики Фромма, социальный характер детерминирован социально-экономическими условиями и результатами исторического процесса развития общества, или, точнее говоря, интерпретацией истории. И то и другое может быть объектом воздействия власти. Так, с помощью социальной политики, экономических мер и соответствующей интерпретации истории (чем сегодня занимаются, в основном, масс-медиа) власть получает возможность формировать нужный ей социальный характер (чаще всего авторитарный), через механизмы которого (совесть, долг, мотивы, потребности и т. д.) власть получает индивидов, не способных быть свободными, а следовательно, нуждающихся во власти и готовых служить ей.

В этой связи интересен анализ Фромма бюрократии и бюрократической личности, во многом предвосхитивший теорию

бюрократии Крозье. По Фромму, причина деформации личности в бюрократической системе (прежде всего формирование авторитарного характера) состоит в социальных условиях бюрократии, где «каждый человек осуществляет контроль над своими подчиненными, а он, в свою очередь, контролируется своим начальником»⁵. Исходя из точки зрения Фромма, идеальной бюрократии, которую описал Вебер, быть не может в сущности.

Таким образом, по мнению Фромма, власть играет достаточно негативную роль в процессе развития личности, порождая как внутриличностные конфликты, так и социальные патологии.

Однако, несмотря на достаточно мрачную концепцию личности и власти, философским взглядам Фромма в целом присущ оптимизм. Он базируется на том основании, что стремления человека к свободе, творческому развитию и самореализации через любовь являются его неотделимыми качествами. Именно их силой Фромм объясняет тот факт, что нередко случаи, когда личность, несмотря на социальные условия, находит в себе силы любить, творить, не теряя своей уникальности, не поддаваясь губительным воздействиям власти. Однако исторический опыт показывает, что такие случаи являлись и являются скорее исключением, нежели правилом, и практически не оказывали влияния на общий ход исторического развития общества, а именно — усиление власти и создание условий, не способствующих формированию подлинно свободной личности, способной жить в соответствии со своими представлениями о счастье и смысле жизни.

Еще менее убедительными выглядят предлагаемые Фроммом способы, которые должны поставить власть на службу личности. Основой их стало различие, которое Фромм делает между рациональной и иррациональной властью. Рациональная власть опирается на авторитет, который есть не только власть, «но и пример для подражания». Рациональная власть, по мнению Фромма, стремится к развитию и утверждению личности, поэтому такая власть не может быть источником конфликта индивида с его внутренним миром. Иррациональная власть, о которой и велась речь выше, способствует развитию патологических устремлений человека, лишая его творчества, счастья, любви. Рационализация власти в совокупности с прогрессом де-

мократии и плановой экономики, по мнению Фромма, являются теми стержнями, на основе которых возможно формирование позитивных для человека условий его социального бытия.

В современных условиях можно говорить о том, что эта концепция по меньшей мере трудновоплотима в жизнь, так как демократия и плановая экономика не слишком хорошо сочетаются друг с другом, а рациональная власть может существовать в отношениях между людьми (например, между преподавателем и учеником), но вряд ли в отношениях государства, общества и личности. Поэтому вопрос о том, как человеку обрести позитивную свободу, счастье и смысл жизни, сегодня остается открытым и является, к сожалению, личной, а не общественной проблемой.

Примечания

1. Фромм Э. *Бегство от свободы; Человек для себя*. Мн., 1998, С. 203.
2. Там же. С. 209.
3. Там же. С. 348.
4. Там же. С. 341
5. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994. С. 256.

*Т.В. Федосеева
(Волгоград)*

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ В СТРУКТУРЕ ВНУТРЕННЕЙ РЕАЛЬНОСТИ

*Колокол смолк вдалеке,
но ароматом вечерних цветов
Отзвук его плывет.*

Комплекс чувств, ощущений и образов, которые возникают в нашем сознании в процессе восприятия строк японского хайку, представляет собой индивидуальный духовный опыт нашего сознания. В Дзэн-буддизме, продуктом которого является не только японская литература, но и все японское искусство, духовный опыт представляет собой основной метод постижения Истины.

Этапы индивидуации, по Юнгу, имеют много общего с представлениями о структуре сознания в Дзэн-буддизме и в современной философии.

Первый уровень. Этот уровень соответствует первому этапу индивидуации в психологии Юнга, на котором происходит анализ нашей сознательной части — Персоны. Персона — наша визитная карточка — социальная роль, способность самовыражаться в обществе.

Если обратиться к философии, то этот уровень Б.П. Вышеславцев, опираясь на Платона и Плотина, определяет как уровень обыденного сознания, на котором формируются мотивации и цели, определяющие возможную трансформацию сознания. Целью психоаналитического процесса (и у Фрейда, и у Юнга), также как и «духовного делания» в любой религиозно-философской традиции, является духовная трансформация, осознание собственной целостности и взаимосвязи с природой. Фромм обозначает эту цель понятием Истины о феноменах не внешних, а внутренних¹. Виктор Франкл то же понимание цели вкладывает в основной тезис своей теории логотерапии и экзистенциального анализа — тезис о стремлении к смыслу. Как считает Франкл, «человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается не реализованным»². Так же, как и Истину Фромма, и Атман в буддизме, смысл Франкла «нельзя дать, его нужно найти»³. Франкл не устает подчеркивать, что смыслы не изобретаются, не создаются самим индивидом; их нужно искать и находить. Таким образом, мы вновь возвращаемся к духовному опыту внутренней реальности, представленному в философии понятием «феноменологическая редукция». По мнению Вышеславцева, она позволяет увидеть мир в целом, выйдя за его пределы. В результате опыта феноменологической редукции на первом уровне ментального пространства новая точка зрения, до которой этот опыт позволяет подняться, редуцирует все, что лежит в его поле зрения, обозримый мир (внешний и внутренний), до степени явлений или феноменов. Появляется возможность представить мир феноменов как нижнее измерение, обусловленное пространственно-временными связями.

С точки зрения буддизма и индуизма мир первого уровня (майя) есть иллюзия, неистинная реальность. Задача «духовно-

го деланья» на этом этапе — обесценивание мира для достижения отрешения и освобождения индивидуального «Я» (Атмана) от всего неценного. Феноменологическая редукция первого уровня есть демонстрация абсолютной аксиологической независимости Атмана от мира, от майи. Теперь, обозревая сознанием это «первое измерение» (мир феноменов), можно задать вопросы: откуда он и зачем? имеет ли он смысл? реален ли он? Весь этот мир явлений ставится под вопрос, делается объектом сомнения и удивления.

Именно сомнение, по мысли М. Мамардашвили, есть первый шаг к истинной реальности, в отличие от повседневной, обыденной жизни. Сомнение в первую очередь связано с отказом от любовной прикованности к какому-либо предмету («привязанности» в буддизме), зависимости якобы от несправедливости мира. Это взгляд на жизнь как на феномен, требующий ответов и вызывающий удивление.

Сомнение, удивление, связанное с крайней озабоченностью смыслом жизни, самоосуществлением, — все это характеризует **второй уровень** внутренней реальности. На втором уровне духовный опыт представляет собой процесс, который профессор буддийской философии Т.Д. Судзуки называет «метафизическим поиском» и который «является периодом интенсивного напряжения, когда сознание продолжает упорную борьбу с вторгающимися идеями»⁴. Вышеславцев, определяя этот уровень как «пространство трансцендентального»⁵, считает его преимущественно сферой философии. Это «мир идей» Платона, «умное место» Плотина, трансцендентальная сфера Канта, идеальное бытие смыслов Гуссерля. На этом уровне останавливается феноменологическая редукция психоанализа, достигая понимания «Эго» как центра своеобразных «лучей сознания» (термин Вышеславцева). Это уровень, на котором в структурную модель личности кроме «Я» входит «Оно» и «Сверх-Я». На этом уровне наше «Эго» встречается с иным планом реальности — архетипами коллективного бессознательного, которые имеют иные пространственно-временные законы и планы существования.

Созревание духовного опыта на этом уровне ментального пространства подготавливается определенными факторами, к которым Судзуки причисляет вопрос и поиск, описанные нами выше. Период «метафизического поиска» заканчивается, когда

все сознание сосредоточивается в одной точке. Мамардашвили определяет эту точку как «фиксированную точку интенсивности»⁶. Это точки, вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. По мнению Мамардашвили, они не имеют никакой утилитарной пользы. «И в этом смысле они избыточны... Но бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни»⁷ и обеспечивает переход на новый, **третий уровень** ментального пространства.

В терминах эзотерического буддизма это уровень Абсолютного «ничто», соответствующего в современной физике представлениям об упорядоченном состоянии абсолютного вакуума. Это пространство предполагает существование «первичного сверхсознания», способного осознать Абсолютное «ничто» и сделать его упорядоченным.

На этой стадии интерпретация в терминах классического психоанализа становится уже невозможной. «Фрейд и его последователи, — пишет Судзуки, — извлекли многое из этого Неосознанного. Но то, что представляет собой самое главное и жизненно важное, пока осталось еще нетронутым. Я имею в виду открытие «Высшего Я»⁸. На этом, наиболее глубоком уровне внутренней реальности, по мнению некоторых исследователей, «психология Юнга и трансперсональное направление оказываются единственными психологическими школами, обладающими пониманием происходящих процессов»⁹ На психотерапевтических сеансах такого уровня происходит трансценденция не только временных, но и пространственных границ, другими словами, опыт существования вне тела, перемещения в пространстве, слияния со Вселенной. В предельной форме индивидуальное сознание охватывает целостность существования и отождествляет себя с Универсальным Разумом или Абсолютом. Это переживание наивысших ценностей и энергий за пределами собственных границ, т. е. опыт трансцендентного и потустороннего, выходящего за пределы Эго-личности.

Вышеславцев определяет этот уровень как трансцендентный, где диалектика переходит в мистическое созерцание. Существующее на этом уровне мышление не есть продукт интеллекта, т. к. это, пользуясь терминологией Кьеркегора, «экзистенциальное мышление», а не диалектическое рассуждение. Только такое мышление может совершить «вторую феномено-

логическую редукцию», или «второй трансцензус», и перейти в «истинную реальность». Переход или даже «перепад», по выражению Мамардашвили, в эту реальность возможен только через «точки фиксированной интенсивности», в результате размышления, медитации над «текстами сознания». Таким «текстом», по мнению Мамардашвили, является, в частности, число, образ и жизнь Христа, понятие смерти, поэтические опусы.

Эти «тексты» принадлежат онтологии сознательной жизни, и «мы должны над ними медитировать, чтобы дать онтологии проявиться в нашем эмпирическом сознании и мышлении»¹⁰.

В Дзэн-буддизме это уровень сатори, недифференцированного знания, где нет различения на субъект и объект, где нет «постигающего» и «постигаемого». Это «одна абсолютная мысль», «абсолютное настоящее», «пустота» и «реальность», которые нельзя описать словами, можно только пережить, заглянув в пропасть трансцендентного через самую безыскусную форму. И, заглянув туда, понять, что цель нашего развития не в подражании, а прежде всего в овладении опытом собственной реальности, от рождения до возрождения и возвышения внутреннего человека.

*Луна или утренний снег...
Любуясь прекрасным, я жил как хотел.
Вот так и кончаю год*¹¹.

Примечания

1. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 193.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 11.
3. Там же. С. 37.
4. Судзуки Д.Т. Основы Дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993. С. 191.
5. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 128.
6. Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 32.
7. Там же.
8. Судзуки Д.Т. Указ. соч. С. 365.

9. Федорова Г.М., Кобрин В.П., Бажурина В.Б. *Утраченное сокровище — наше тело // Сознание и физическая реальность. Т. 4. № 5. М., 1999. С. 54.*

10. Мамардашвили М. *Указ. соч. С. 113.*

11. Басе // *Семь самоцветов Востока: Антология восточной классической поэзии. М., 1995. С. 582.*

*Р.Л. Амерханов
(Волгоград)*

ЭРИХ ФРОММ КАК «FROMMER ATHEIST»

Вопрос о том, существует Бог или нет, проблема противоположности атеизма и теизма, принадлежит, по мнению Людвиг Фейербаха, XVII и XVIII, но не XIX столетию.

Эрих Фромм считал, что вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, развитию собственных человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует. Эрих Фромм.

В своей известной статье 1907 года «Религия Человекобожия у Людвиг Фейербаха» С.Н. Булгаков, характеризуя общее значение его философии, писал, что он принадлежит к числу таких мыслителей, от которых, как от «философского распутья», резко расходятся дороги в противоположные стороны, стороны сознательного самоопределения человека¹. В самом деле, сегодня должно быть очевидным огромное влияние на современную философскую мысль идей «благочестивого атеиста», сводившего теологию к антропологии, что позволило некоторым исследователям характеризовать его как «атеистического богослова». Как это ни парадоксально, но как раз те мыслители, которые критически переосмысливают атеизм Фейербаха, видят свои истоки в нем². Тем интереснее нам, пользуясь любимым выражением Фейербаха, вскрывать «невысказанную тайну» мыслителя, которого можно охарактеризовать как «откровенного» фейербахянца, ибо Эрих Фромм называл лишь Маркса учеником Фейербаха. В не менее известной работе «Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Фейербаха)» Булгаков утверждает, что атеистический

гуманизм Фейербаха составляет «душу марксистского социализма», представляющего собой, таким образом, лишь «частный случай фейербахизма, его специфическую социологическую формулу», и, следовательно, позднейшая доктрина Маркса указывает лишь на «сухой» «социологический субстрат» для того исторического процесса, который имеет окончательным результатом осуществление фейербаховско-марковского постулата — «человеческую эмансипацию»³. В этом смысле позиция или даже доктрина Эриха Фромма может быть представлена как «социально-психологический субстрат». Интересно при этом отметить, что Фейербах, сочинения которого имеют, по его собственному признанию, одну волю и мысль, одну тему, т. е. религию и теологию, более близок Эриху Фромму, мечтавшему еще с детства быть талмудистом⁴. Маркс же, как считает Булгаков, «берет только одну сторону учения Фейербаха... критическую, и острие его критики оборачивает против всякой религии, вероятно, не делая в этом отношении исключения и для религии своего учителя»⁵. Поскольку Фромм если и не утверждает религию человечества именно в трактовке Фейербаха, то в принципе другую сторону учения сохраняет и развивает, т. е. не «иссушивает», постольку ироничное определение «благочестивый атеист», принадлежащее Максиму Штирнеру (автору «Единственного и его достояния», книги, возникшей во многом благодаря «Сущности христианства», ибо она предстает перед нами как одно сплошное возражение против Фейербаха), уместно также и в отношении Эриха Фромма, «оправдавшего» таким образом свое имя. Согласно Фромму, идея человеческой эмансипации и самоутверждения, высказанная Марксом, есть нерелигиозное выражение пророческого мессианства. Таким образом, социализм или коммунизм есть устранение небесного рая ради земного, устранение символа Вавилонской башни. Показательно уже само название одной из книг Фромма — «Вы будете как боги: радикальная интерпретация Ветхого Завета». Язык для Фромма — это один из «фильтров» «социального бессознательного», не позволяющий осознать «зазор» между идеями и идеалами и реальным положением дел, между родовой сущностью человека и ее отчуждением в каждом конкретном историческом обществе. Единственный же «универсальный язык», или божественный язык, является «забытым» и проявляется лишь

во сне, так как составляет содержание «универсального бессознательного». Деятельность современных «пророков» в этом смысле есть стремление на место Id поставить Ego и устранить, таким образом, отчуждение, но не Бога, не абсолютной Идеи, а человека, приведя его к единству с природой и другими людьми посредством Любви. В работе «Из плена иллюзий: как я познакомился с Марксом и Фрейдом» Фромм прямо говорит, что Фейербах был тем философом, который перевернул схему Гегеля с головы на ноги, поставив на место абсолютной Идеи Природу, а на место отчужденного Духа — Человека, что во многом способствовало развитию идей Маркса. «Грехопадение» для Фромма — это начало истории и отчуждения, поскольку прежде, чем искать сущность в себе, человек ищет ее в другом, вне себя — в идолах, в необходимых «ходулях». В «Концепции человека у Маркса» Фромм пишет, что социализм есть осуществление мессианской цели — уничтожения идолов, когда человек сможет преодолеть установку на «иметь», сможет подлинно «быть». Идолом может стать и слово, которое не будет совпадать с чувством, с совестью человека. Об ограниченности Логоса, Мышления, по мнению Фейербаха, забывал Гегель. «Тайный смысл» его «логизированной теологии» Фейербах усматривал в стремлении избежать раздирающих мир противоречий, перенеся их в сферу Логики и показав, что все действительно разумно и все разумное действительно. Но этот план утопичен, иначе проблемы исчезли бы, как только мы выучили бы «Логикку», как «Отче наш». Поскольку для Фейербаха все принципы религии, теологии, философии есть принципы единства людей, постольку христианский Бог, то есть «высшая мистерия» и центральный пункт абсолютной философии, есть лишь абстракция человеческой дружбы, любви, есть образ единства «Я» и «Ты», отдельного индивида и рода человеческого, мышления и бытия, разума и чувства. В «Сущности христианства» Фейербах писал, что чувство есть «внутреннее и вместе с тем отличное от тебя сила, оно в тебе, выше тебя: это самое подлинное твое существо, которое, однако, охватывает тебя, как другое существо, короче — твой Бог», но «ты пугаешься религиозного атеизма своего сердца, и в этом страхе уничтожаешь единство твоего чувства с самим собой, воображая себе отличное от твоего чувства предметное существо»⁶, тем самым обед-

няя себя. Почти та же аргументация приводится и Фроммом, критикующим авторитарную религию, каковой он считает современное ему христианство. «Чем совершеннее Бог, тем несовершеннее человек. Теперь вся любовь, мудрость и справедливость принадлежит Богу, человек же лишен этих качеств, он опустошен и обездолен», — пишет Фромм, сравнивая эту проекцию с межличностными отношениями мазохистского типа, «когда один человек внушает благоговение другому и тот приписывает ему свои собственные силы и стремления»⁷.

В завершение необходимо сказать, что «отрицать отрицание человека» для Фейербаха — значит устранить отчуждение собственных человеческих сил, привести их в тождество с собой и, таким образом, не «парализовать», как сказал бы Фромм, то есть не проецировать на нечто другое, им чуждое — на бога, нацию, класс, заведомо ограниченное, ибо «чувство» или «бессознательное», «Человечество» или «Универсального Человека», как и Бога, нельзя определить. Выход из этой ситуации оба мыслителя находят в Любви и, таким образом, в единстве капли и моря, индивида и человеческого рода. «Символом» такой Любви Человечества к самому себе является для Фейербаха Иисус Христос, названный Фроммом в числе «пророков», осознавших подлинность человеческого существования. Таким образом, позицию обоих мыслителей можно охарактеризовать афоризмом «*Amore ergo sum*».

Примечания

1. См.: Булгаков С.Н. *Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 162.*
2. См.: Мартин Бубер. *Два образа веры. М., 1999. С. 236; Аверинцев С.С. Диалектическая теология // *Философская энциклопедия. 1970. Т. 5.**
3. См.: Булгаков С.Н. *Указ. соч. С. 265.*
4. См.: Функ Р. *Эрих Фромм: страницы документальной биографии // Фромм Э. Мужчина и женщина. М., 1998.*
5. См.: Булгаков С.Н. *Указ. соч. С. 257.*
6. Фейербах Л. *Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955.*
7. Фромм Э. *Психоанализ и религия // Сумерки богов, М.: Прогресс, 1989. С. 186.*

ПРАКТИЧЕСКИЙ ИНТЕЛЛЕКТ ИЛИ РЕФЛЕКСИЯ? (БЕГСТВО ОТ РАЗУМА)

На протяжении многих столетий проблема разума исследуется в контексте одной (можно сказать, почти неразрешимой) дихотомии, которая в разное время имела разное название: «разум или рассудок», «практическая деятельность или деятельность души», «практический интеллект или рефлексия», «действие или состояние», «обладание или бытие» («иметь или быть»). Аристотель считал созерцательную жизнь деятельностью самой лучшей части из нас — деятельностью ума, интеллектуальной интуицией, мудростью называл сочетание интеллекта и научного знания, а практический интеллект соотносил с действием¹. Как известно, четкое разделение разума и рассудка мы находим у Николая Кузанского в XV веке, который разум рассматривал как нечто интегральное, наиболее глубокое, бесконечное отношение всей познавательной деятельности человека, а в рассудке видел более низкую познавательную способность. В XVIII веке Кант в рассудке видел способность мыслить предмет чувственного созерцания, а в разуме — способность концептуального познания, которая дает нам принципы априорного знания, — это высшая способность познания². В XIX веке Гегель также в рассудке видит лишь способность обладать единичными, определенными понятиями, а в разуме — наивысшую ступень мышления. Но если для Канта разум архитектурен, то есть он рассматривает все знания как принадлежащие к какой-нибудь возможной системе (однако невозможно завершение системы знаний!), то для Гегеля разум мыслится как бесконечное разумное мышление, и если есть предел мышления, то только в недостаточной его активности, то есть, таким образом, для Гегеля мышление бесконечно, но для него бесконечно не только мышление, но и «Я», так как, делая мысль своим предметом, я нахожусь у самого себя³. Однако мысль Гегеля новой не была. Еще стоики в своей новой стое (проповеди свободы, мужества и мудрости) рассматривали РАЗУМ как

ЦЕНТР ЛИЧНОСТИ ⁴. Не многие мыслители XX в. рассматривали разум именно с точки зрения не столько противопоставления его рассудку, сколько, выводя его из центра личности, ее отношения к миру. Таким мыслителем был Эрих Фромм. Он считал, что разум содержит третье измерение — глубину, проникновение в суть вещей и явлений с целью выявления их глубинного смысла, а рассудок — это всего лишь человеческий инструмент для достижения практических задач ⁵. Фромм очень тонко описывает двойную детерминацию продуктивного мышления (разума), а именно его субъективность (интерес к объекту, «захваченность» им) и его объективность (способность видеть объект в его уникальности, способность уважать объект, а также видеть целостность феномена); на это указывал и Вергеймер ⁶. Таким образом, по Фромму, именно отношение субъекта к объекту стимулирует мышление. Для Фромма тип мышления человека связан и с типом самого человека, и образом его жизни. Существуют две основные ориентации — непродуктивная и продуктивная (в ней отношение к миру может быть двояким — репродуктивным и генеративным). Фромм считал, что современной культуре свойственна относительная атрофия генеративной способности ⁷. В своих более поздних работах Фромм с горечью писал о вырождении разума и превращении его в манипулятивный интеллект ⁸ и в — просто псевдомышление и, соответственно, — псевдожелание и псевдоповедение — в контексте автоматизирующего конформизма ⁹, а иногда совсем жестко — о превращении человека в автомат, который никогда не испытывает чего-то своего ¹⁰. Фромм остро поднимает проблему социального и индивидуального характера человека ¹¹. Он считал, что, когда индивидуальным «Я» пренебрегают, отношения между людьми становятся поверхностными ¹². Общепринятый почти повсеместно социальный стиль жизни — это **обладать, иметь** (а не **быть**, как учит восточная философия). Фромм говорит о том, что дело не в том (как полагал Юнг), что западный человек не может до конца постичь философские системы Востока, а в том, что современный человек не может понять дух общества, которое не ориентировано на собственную алчность. Какого принципа придерживается тот или иной человек, **принципа обладания или принципа бытия?** Ответ на этот вопрос можно найти, как говорил Жиль Делез, на поверхности ¹³, то

есть везде — в *образе жизни* человека, в его *языке*, в том, на *что* направлено его *внимание*, *что* хранит его *память*, в конце концов, в *том*, на *что* он тратит деньги. Все указывает на главное для человека — ИМЕТЬ или БЫТЬ. В книге «Иметь или быть?» есть специальная глава «Обладание и бытие в повседневной жизни», а в ней Фромм рассматривает основные ее моменты — *обучение, память, беседа, чтение, власть, обладание знанием и знание, вера, любовь*. Например, для большинства современных студентов, ориентированных на обладание, содержание лекций не расширяется частью их собственной системы мышления, не расширяет и не обогащает ее ¹⁴.

Таким образом, с одной стороны, для большинства жизнь — это желание обладать и иметь, но, с другой стороны, чтобы успешно действовать в мире, нужна рациональность, адаптированность, рассудочность, которая интересуется только нахождением верных *средств* для достижения поставленной цели, вопрос о разумности самой цели не ставится, считал Ганс Гадамер ¹⁵. Недаром проблема практического интеллекта как свойства высокой адаптированности в современном обществе часто обсуждается в современной американской психологии ¹⁶. Мартин Хайдеггер, разделяя два вида мышления («вычисляющее» и «осмысляющее»), считал, что сегодняшний человек спасается бегством от мышления, ибо для него подчас необходимо высшее усилие ¹⁷. Об этом же говорил в своих «Тэвистокских лекциях» и Карл Юнг. Еще Мишель Монтень предупреждал о том, что в умах большинства людей, обладающих средними способностями, рождаются ошибочные мнения, они следуют за поверхностным здравым смыслом ¹⁸. Неспособность (которая часто идет от нежелания) размышлять приводит к грустным и трагическим результатам. За последние пятьдесят лет нормальные люди убили, вероятно, сто миллионов своих нормальных братьев ¹⁹.

А был ли человек когда-нибудь разумным? Ортега-и-Гассет категоричен: человек никогда не был и даже сейчас не является разумным ²⁰. Речь идет о виде, который возник миллион лет назад, основные характеристики которого дал Эрих Фромм в своей самой мрачной книге «Анатомия человеческой деструктивности» ²¹. Поэтому, если бы картезианское «Cogito ergo sum» было основным принципом существования человека и не раздражало даже такие выдающиеся умы, как Макс Шелер ²², мир и человек в нем были бы иными.

Примечания

1. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. L., 1996. P. 151—152.
2. Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1998. С. 161, 394—395, 514.
3. Гегель Г. *Наука логики*. М., 1972. Т. 3. С. 23, 34; М., 1974. Т. 1. С. 135
4. Сенека Л.А. *Нравственные письма к Луцилию*. М., 1977. С. 28, 30.
5. Фромм Э. *Человек для самого себя*. М., 1992. С. 77—104; М., 1993. С. 61—98.
6. Вертгеймер М. *Продуктивное мышление*. М., 1987. С. 175.
7. Фромм Э. *Указ. соч.*
8. Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1990. С. 35—55, 74—146.
9. Фромм Э. *Бегство от свободы*. М., 1990. С. 158.
10. Fromm E. *The sane Society*. N.Y., 1955. P. 15, 38.
11. Фромм Э. *Душа человека*. М., 1992. С. 330.
12. Фромм Э. *Человек для самого себя*. С. 61—98.
13. Делез Ж. *Логика смысла*. М., 1995. С. 17—25, 120.
14. Фромм Э. *Иметь или быть?* С. 35—55, 74—146.
15. Гадамер Г. *Миф и разум // Гадамер Г. Актуальность пре-красного*. М., 1991. С. 96.
16. Epstein S., Meier P. *Constructive Thinking // Journal of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 57. № 2. P. 332—349.
17. Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. М., 1991. С. 103—104.
18. Монтень М. *Опыты*. М., 1981. Кн. 1, гл. 54. С. 277.
19. Лэнг Р. *Расколотое Я*. М., 1995. С. 232.
20. Ортега-и-Гассет Х. *Дегуманизация искусства*. М., 1991. С. 454.
21. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994.
22. Шелер М. *Положение человека в космосе // Шелер М. Избр. произведения*. М., 1994. С. 175—178.

ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ АНИМА В МУЖСКОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ

В богатой содержанием галерее архетипов особый интерес для нас представляет **анима** — бессознательная женская сторона личности мужчины. По Юнгу, анима персонифицируется в сновидениях образами женщин, варьируя от проститутки и со-вратительницы до духовного проводника. Анима являет собой принципы Эроса. Развитие анимы у мужчины отражено в том, как он относится к женщинам. Нет мужчины, который был бы настолько мужественным, чтобы не содержать в себе ничего женского. Однако сознательная установка мужчины заставляет его в максимальной степени вытеснять женские черты и склонности в бессознательное. И при выборе любимой мужчина часто желает ту женщину, которая лучше всего соответствовала бы его собственной бессознательной женственности, то есть женщину, которая могла бы принять проекцию его души. Человеческое своеволие имеет границы, и в силу природы личности ей не позволено одиночество. Все существо мужчины предполагает женщину — как телесно, так и духовно. По словам Юнга, система мужчины «априори настроена на женщину, как и подготовлена к совершенно определенному миру, где есть вода, свет, воздух»¹. Форма этого мира дана мужчине как врожденный виртуальный образ. Родители, жена, дети, рождение и смерть «врождены ему как виртуальные образы, как психические готовности»². Таким образом, в бессознательном мужчины существует унаследованный коллективный образ женщины, с помощью которого он постигает ее природу. В целом ряде работ Юнг возвращается к понятию анимы. Так, по Юнгу, сдержанность — типично мужской идеал, достигающийся путем вытеснения эмоций. Поскольку мужчина ради достижения своего идеала мужественности подавляет все имеющиеся у него женские черты, он вытесняет также и определенные эмоции, считая их проявлением женской слабости. Тем самым в его бессознательном накапливаются женоподобные качества, которые, прорываясь наружу, выдают в нем наличие женского существа.

Разум — прерогатива мужчины. Все когда-либо существовавшие системы мировоззрения, начиная с Заповедей Христовых и кончая Моральным кодексом строителя коммунизма, формулировались мужским сознанием. Создавая сложные мировоззренческие конструкции, мужчина реализовывал в них свои самые сильные качества. Пожалуй, нет такого представителя мужского пола, который не ценил бы в себе и не уважал в других физическую силу, волю, выносливость, мужественность. Эти качества выражают сознательные качества мужчины. О сознательной функции мы говорим тогда, когда не только ее осуществление подчинено воле, но и когда принцип ее является руководящим для ориентирования сознания. Под сознательной установкой понимаются такие содержания сознания, которые: а) осознаются; б) называются; в) культивируются. Эмпирический опыт заставляет выделить два типа мужчин с различной сознательной установкой. Есть мужчины, у которых мужские качества характера возведены в степень, выражены ярко, демонстративно. Выражения: «Я — мужик», «Это не по-мужски», «Будь мужчиной!» — обязательный атрибут их лексики. Есть мужчины, у которых эти же качества выражены слабо, не акцентированы, приглушены и размыты. По отношению к ним часто используются грубые экспрессивные ярлыки типа: «Не мужик, а баба», «Хороший мужик, но не орел». Первые подобны Гераклу, который руками душит змей, укрощает вепря и вычищает авгиевы конюшни за одну ночь, вторые — Танталу, над головой которого вечно висит утес, готовый рухнуть в любую минуту. Интересно проследить действие сознательной установки на мужественность на лингвистическом уровне:

1) Некто ведет себя как настоящий мужчина («Геракл»):

To Scarlett, this house cried out for the masculine smells of brandy, tobacco and Macassar oil, for hoarse voices and occasional curses, for guns, for whiskers, for saddles and bridles and for hounds underfoot (M. Mitchell). — Скарлетт не хватало — бренди, табака, фиксатуара; резких голосов и случайно слетевших с уст крепких словечек; ружей, бакенбард, седел, уздечек, путающихся под ногами гончих собак.

2) Некто ведет себя как мужчина, нарушающий традиционные представления о мужском поведении («Тантал»):

No wonder Charles had been a sissy, coming from a house like this (M. Mitchell). — Не приходилось удивляться, что Чарльз, выросший в этом доме, был робок и застенчив, как пансионерка.

Исходя из эпистемической функции языка, направленной на отражение окружающей человека действительности и самого себя³, следует сделать вывод, что эти примеры, где по признаку транспозиционной номинации противопоставляются глаголы, прилагательные и группы предметных существительных, характеризуют два типа мужчин, различающихся в их сознательной установке на мужественность. Глубина вытесненности анимы (и, следовательно, ее проявления) может быть различной у разных мужчин. Юнг не коснулся плоскости ее отношений с сознательной установкой мужчины. Эти отношения могут быть конфликтными и бесконфликтными в зависимости от глубины вытесненности. Мы различаем три уровня вытесненности анимы:

Первый уровень — не глубокий. Мирное сосуществование анимы с мужским.

Второй уровень — средний. Конфликт с анимой.

Третий уровень — глубокий. Анима подавлена, игнорируется.

Отношения сознательного и бессознательного (анимы) проявляются в двух важнейших аспектах мужского существования:

1. В выборе женщины и в отношениях с ней.

2. В том, каковы мировоззренческие ориентиры мужчины.

В соответствии с теорией К.Г. Юнга мировоззрение можно было бы описать как абстрактно сформулированную установку. Установка — психологическое понятие, которое характеризует ориентированное на цель особое расположение психических содержаний. Поступают не просто так, реагируя на определенный раздражитель, но любая из наших реакций осуществляется под влиянием сложных психических предусловий. Нельзя не предположить, что отношение с анимой (женским), укорененные глубоко в психическом, определенным образом влияют на формирование абстрактно сформулированных установок — есть на мировоззрение.

Для достижения индивидуации, самоосуществления человеку необходимо уметь различать, чем он кажется себе и другим; он должен также отдавать себе отчет в том, что находится

в невидимой системе отношений к бессознательному, то есть к аниме, чтобы уметь отличать себя от нее. Однако если мужчина признает, что его идеальная персона ответственна за противоположную ему аниму, его идеалы будут поколеблены, он начнет сомневаться в своих намерениях, мир станет двусмысленным. Можно ли выйти победителем из этой трагической игры противоположностей между внутренним и внешним, которая, в сущности, есть «энергетизм процесса жизнедеятельности»?⁴ К.Г. Юнг дает уверенный ответ на этот каверзный вопрос: «Поскольку вещи внутреннего мира субъективно воздействуют на нас, тем сильнее, чем они бессознательней, постольку тому, кто хочет добиться в своей собственной культуре дальнейшего прогресса (а разве всякая культура не начинается с отдельного человека?), необходимо объективировать воздействия анимы, а затем попробовать понять, какие содержания составляют эти воздействия. Тем самым он получит возможность адаптации и защиту от невидимого»⁵.

Как заметил Э. Фромм, психоанализ «сделал возможным самое тонкое и интимное исследование души», сподвиг человека на поиск истины о внутренних феноменах⁶. Психоаналитическая теория К.Г. Юнга во многом позволила человеку познать самого себя и смысл своего существования.

Примечания

1. Гришина Н.А. Категориальный признак рода в языковой семантике. Волгоград, 1996. С.191.
2. Там же.
3. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.
4. Гришина Н.А. Указ. соч. С. 197.
5. Цит по: Гришина Н.А. Указ. соч. С. 205.
6. Фромм Э. Указ. соч. С. 148.

ПСИХОАНАЛИЗ: ТАНЕЦ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ДИХОТОМИЙ

Э. Фромма по праву называют реформатором психоанализа. Он разрабатывает концепцию, согласно которой проблемы психического здоровья вообще и неврозы в частности тесно связаны с этическими проблемами. Фромм полагал, что результатом неразрешенных моральных конфликтов являются невротические симптомы, а сами неврозы представляют собой неразрешимые моральные проблемы. Не менее важным было положение Фромма о том, что бытие человека пронизано экзистенциальными дихотомиями.

Психологические проблемы, как и проблемы моральные, являются барьером на пути к здоровью как жизнотворчеству и самоутверждению личности. Одним из путей решений этой проблемы может стать танец. Если традиционный психоанализ вербален, то современный ортодоксальный психоанализ имеет различные методики работы с телом. Телесно-ориентированный психоанализ имеет свои преимущества. Во-первых, элемент времени. Если традиционный психоанализ ориентирован на многолетнее сотрудничество клиента с психотерапевтом, то телесно-ориентированный психоанализ занимает значительно меньше времени. Во-вторых, язык тела, в отличие от слов, которые порой бывают лживы, всегда правдив.

Что же представляет собой танец? Когда он появился? Какие функции он выполняет в обществе? Зарождение танца связано с процессами антропогенеза. На заре формирования человечества танец был выражением различных импульсивных телодвижений человека. Время шло, и хаотичные движения начали принимать определенную форму. Процессы пластики в танце были связаны с процессами познания человеком как мира, так и самого себя. Постепенно танец становился символическим отражением природных явлений и самой жизни человека. В основании танца лежит ритм. Танцевальные ритмы имеют уникальное свойство. Они воздействуют на психическое состояние человека. Одни ритмы могут ввести в состояние покоя и релак-

сации. Другие — вызывают состояние острого возбуждения, переходящего в экстаз, который может закончиться катарсисом. Ритм — это движение. А движение является основой жизни. Ритм — это праоснова материи.

Одна из древнейших цивилизаций мира, индийская, разработала оригинальную концепцию, согласно которой жизнь во вселенной существует благодаря ритму. Индийская мифология говорит нам о существовании Тримурти, первым лицом которого был Брахма — творец мира. Брахма сотворил мир неподвижным, кто-то должен был вдохнуть в этот мир жизнь и привести его в движение. После того как в мир вошел танцующий Вишну, мир наполнился жизнью. Вишну принес в мир движение и изменение. Ритм танца Вишну — это ритм жизни вселенной. Третьим лицом Тримурти был Шива — разрушитель мира. Один из основных танцев Шивы говорит нам, что бог не трудится, а развлекается и танцует. Шива разрушает старый мир, это символизирует волю к жизни. Только разрушив старое, возможно начать новое развитие. Таким образом, символика жизни и смерти представлена в танцах богов.

В различных культурах мира на протяжении тысячелетий существовали ритуальные танцы, которые отражали главные вехи жизни человека. Основными формами танца были следующие: танцы, связанные с рождением ребенка, свадебные и похоронные танцы, танцы лечения больных, танцы инициаций и религиозные танцы. Танец в символической форме выражал состояние души человека. Танец нес не только психоэмоциональную нагрузку, в своей символической форме он снимал противоречие экзистенциальных дихотомий. На наш взгляд, три вида танцев помогают преодолеть трагизм экзистенциальных дихотомий. К ним относятся танцы, связанные с ритуалами инициаций, религиозные танцы и танцы лечения больных.

Танцы инициаций практикуют в наше время на африканском континенте. Инициация — это смерть и второе рождение человека. Инициация является символической формой преодоления юношей кризиса развития. Ритуальный танец в данном случае — это символ смерти прошлой жизни и одновременно символ новой, зарождающейся жизни. Во время инициаций принимается новое имя, которое ставит перед юношей новые задачи. К сожалению, мы располагаем только устной информацией

о танцах инициаций. До тех пор пока существует инициация, будет сохраняться сакральная тайна и магия танца. Танцуя в состоянии экстатического опьянения, иницируемый на какое-то время теряет свой разум. В литературе описаны случаи появления острых психозов во время прохождения инициаций, симптомы которых прекращались по окончании ритуала. Танец инициации — это хаос эмоций, которые в завершении ритуала сменяются полной релаксацией. Символика танца есть одновременное принятие смерти и рождение новой жизни. Танец снимает напряжение экзистенциальных дихотомий и в символической форме вбирает в себя смерть и жизнь одновременно. В данном случае танец есть иррациональная презентация рождения нового духа человека.

Танцы медитации и религиозные танцы ставят иную цель: во время таких танцев происходит мистическое единение человека с Богом. В религиозных танцах-ритуалах танцоры стремились отрешиться от всего земного, стать частью Вселенной или Бога. Например, суфийские танцы на острых побегах тростника вводили танцующего в состояние экстаза. Когда боль превращалась в наслаждение, то наступал момент прозрения. Суфию открывалась божественная истина. Классические индийские танцы-ритуалы были не только средством общения с богом, но и формой выражения божественных замыслов. В отличие от необузданных танцев-инициаций или монотонных, переходящих в экстаз танцев суфиев, классические индийские танцы отличаются строгой логикой движения. Каждый жест руки, движение глаз, поворот тела — это язык, которым тело говорит о сакральных ценностях Вед. В таком танце отсутствует импровизация. Техника движений отрабатывается годами. Искусству этого танца учат, как учат Ведам. Такой танец языком тела излагает древнейшие философские системы и определенным образом воздействует на психоэмоциональную сферу человека, очищает душу и приобщает ее к прекрасному.

В лечебном танце ведущую роль исполняет шаман или знахарь. Во время танца шаман входит в состояние экстаза. В этом состоянии у него наступает изменение состояния сознания и происходит понимание причин болезни человека. Техника лечения заключалась в следующем: шаман впускал в свое тело чужую болезнь, переживал ее, а затем разрушал, пропуская

через себя. Как правило, по окончании танца-ритуала происходило исцеление больного. Народы восточных цивилизаций, а также народы, сберегшие в своей культуре элементы мифологических традиций, сохранили религиозно-мистические и целительные аспекты танца.

Сухой рационализм Запада убил на многие века религиозно-целительные аспекты танца. Танец на Западе стал одним из видов искусств. Классический балет представляет собой образец одного из формализованных вариантов души западного человека. Но мы не рассматриваем Восток и Запад как диаметрально противоположные конструкции. Человечество едино по своей сути.

В 70-х годах XX века на Западе возникает направление танцевальной терапии, которое обращается к религиозным лечебным танцам-ритуалам. Начало этого движения положил Вильгельм Райх. Со времен З. Фрейда считалось, что бессознательное имеет язык сновидений. Заслуга Райха заключается в том, что он открыл новый, или хорошо забытый старый, язык бессознательного — язык тела. Райх декодировал язык тела, введя понятие мышечного панциря. Согласно его концепции, эмоциональные и психические процессы тождественны физиологическим, которые проявляются в походке и жестах. Мышечный панцирь блокирует либидозную энергию, заставляет подавлять эмоции и чувства. Мышечное напряжение, возникающее в теле, связано с различными психологическими проблемами, экзистенциальными ситуациями, которые переживает человек в течение своей жизни. Наиболее острые психотравмы вызывают автоматическое торможение движения или речи. Общеизвестно следующее высказывание: «От страха пропал голос». Идеи и основные концептуальные положения В. Райха получили развитие в работах А. Лоуэна, П. Бернстайна, Сэлкина, Пессо. Сегодня психоаналитическая танцотерапия направлена на работу со здоровыми людьми, помогает осознать и преодолеть экзистенциальные психотравмы. Техника танцевальных движений раскрывает подавленные чувства, является мощным средством для самоидентификации с истинным «Я» человека. Танец дает понимание глубинной взаимосвязи тела и духа человека. Символика движений — это наше «Я», говорящее языком тела. Танец, желаем мы того или нет, бессознательно формирует новую пластику тела, новый образ тела. Танец — это начало рождения свободного, творческого «Я» человека.

*П.И. Диденко
(Волгоград)*

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ КАТЕГОРИИ БЫТИЯ У Э. ФРОММА

В известной своей работе «Иметь или быть?» Э. Фромм пишет: «Под бытием я понимаю такой способ существования, при котором человек и не **имеет** ничего, и не **жаждет иметь** что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в **единении** со всем миром»¹. Конечно, было бы неоправданным упрощением толковать эти слова в том смысле, что путь человека к «бытию», счастью, согласию с самим собою и со всем миром лежит через отречение от всякого «иметь» — от обладания, владения вещами во всех возможных формах. Мысль Фромма далека от крайних выводов философии аскетизма, представленных, например, в морали рассказа Л. Толстого «Много ли человеку земли надо». Ни явной, ни скрытой полемики против чувственной природы человека его работы не содержат. Свидетельство тому — одобрительное отношение философа к известному принципу Маркса: «Каждому — по его потребностям». Говорят, что нет более радикального решения проблемы освобождения желаний, страстей и интересов человека от внешнего контроля и аскетической морали, чем то, которое предложил Маркс. Многих этот радикализм пугает. Однако по сути данный принцип скорее намечает перспективу разумного ограничения потребления, чем поощряет его безудержный рост, ибо основывается на представлении об индивидуе как непосредственно-общественном существе, находящемся в гармонии с обществом и природой. Так как Фромм прекрасно видел эту суть, он и солидаризировался с Марксом.

Действительно, и по Марксу, и по Фромму, выходит, что человеку нужно гораздо больше, чем три аршина земли. Но прежде всего, как полагали эти мыслители, человеку надо знать, что именно ему нужно — какие из потребительных ценностей на самом деле полезны для него как конкретной живой индивидуальности. И если его материальное естество не подавлено и не искажено диктатом отчужденной общественной среды, то

лучше других, считали философы, свою меру знает сам человек. И он обязательно отвергнет стандарты и фантомы абстрактного потребления («потребления ради потребления»), которые ведь тоже являются не чем иным, как формами внешней опеки над его вольной натурой.

Что же касается опасности возникновения конфликтов между «раскованными» в своих желаниях индивидами, то она практически исключена в условиях, когда данные индивиды полностью реализуют свои деятельные способности и являются действительными, а не номинальными субъектами «общего дела». В этом мнении Фромм и Маркс проявляют редкостное единодушие. По их логике, именно потребность в самодеятельности, в самостоятельном определении своей линии жизни — важнейшая материальная потребность, более важная, чем потребность есть и пить. Когда человек сыт, она доминирует особенно наглядно. В конечном счете причиной всех раздоров и прочих явлений «некоммуникабельности» является подавление обществом этой потребности в людях. Зато в том обществе, где условием самодеятельности одного выступает самодеятельность всех, нет более прочной опоры общественной морали, чем чувственная природа человека... Но вправе ли мы сказать, что способ существования человека в марксовом «коммунизме» соответствует модусу фроммовского «бытия»? Такой вывод был бы поспешным.

Маркс не утверждал, что в будущем коммунистическом раю человек ничего не будет **иметь**. Согласно букве и духу его теории, собственность — основное производственное отношение — существует всегда, пока существует общество. Пусть Маркс был апологетом общественной собственности на средства производства, но последняя есть все же собственность. Марксисты вообще считают, что ближайшей более широкой основой собственности как формы отношения человека к вещам является само общественное, взятое в качестве противоположности природному, то есть как абстракция, отражающая факт автономии и своеобразия человеческого мира в пределах природы. На любой предмет, вовлекаемый в орбиту общественной практики, так или иначе ложится отпечаток собственности. И не всегда это идет во благо предмету, ибо, как заметил еще Гете: «Пробковое дерево растет совсем не для того, чтобы было чем закупоривать бутылки»².

Что же касается Фромма, то представляется, что понятие бытия у него все-таки образует некую антитезу понятиям владения и собственности. Во всяком случае, «бытие» явно существует где-то «по ту сторону» собственности, то есть за пределами влияния сфер экономики и права современного общества. Что же является реальным социальным прототипом такого «бытия»?

Мы знаем пример такой области человеческой деятельности, — давно существующей в истории, со времен возникновения первых цивилизаций, — которая действительно является относительно независимой от диктата всемогущих «базиса» и «надстройки». Это область свободного духовного производства. «Духовный труд есть по преимуществу область свободы, и когда в силу исторических обстоятельств он подчиняется законам материального производительного труда, то есть становится делом необходимости в самом прямом экономическом смысле слова, он в принципе не соответствует своему понятию, своей истинной природе»³. Итак, подлинного бытия достигает поэт, философ, священник и их публика и паства? Если бы Фромм утверждал это, то он просто повторил бы ход мысли Шефтсбери, Шиллера и многих других почтенных теоретиков далекого прошлого.

Идея Фромма состоит в другом. Она, несомненно, несет в себе новизну в сравнении с «философемами» времен Шиллера, но вместе с тем достаточно обычна для образа мыслей интеллектуалов XX века. Источник свободы человека от власти стереотипов «владения» Фромм находит не в высокой сфере разума, или «духа», причастного к универсальным формам Истины, а в психологии масс.

Кому-то это может показаться удивительным. Ведь социальную психологию часто рассматривают как наиболее «конформистский» слой человеческого сознания, вольно или невольно приспособляющийся к классовым интересам, стандартам социальной среды, идеологическим схемам, то есть ко всему тому, что у Фромма обозначает «модус обладания». Да и сам Фромм не отказывается полностью от этого значения. Он вводит понятие «социальный характер», первой характеристикой которого и является податливость велениям среды. «Социально-экономическая структура общества формирует социальный ха-

рактер своих членов таким образом, что им хочется делать то, что они **должны** делать»⁴.

Но уже в этой формуле заметно и что-то другое. «Социальный характер» именно **сам** выражает то содержание, которое ему предлагает общественный уклад. Но откуда же берется эта «самость»? Не является ли она психологической иллюзией? Вовсе нет. Основой самобытия «социального характера» является его **формальная структура**, находящаяся, по существу, вне социоэкономической реальности, да и вне самой истории.

Фромм дает описание элементов этой структуры, важнейшими из которых являются: мировоззрение (наличие «карты мира»), религиозная установка (преданность «объекту поклонения»), способность к осознанию факта своего страдания (а также к осознанию причин страдания и путей освобождения от него). С другой стороны, по Фромму, каждая историческая эпоха имеет как бы свой «антропологический эквивалент». Фромм утверждает, что каждый из исторических типов человека происходит не столько из исторической реальности, сколько из человеческой природы как таковой.

Под «человеческой природой» Фромм имеет в виду прежде всего психику (или «душу», как выражались старые философы). Но стихия души не похожа на бесформенную плазму, которая может вылиться во все, что угодно. Душа имеет и свою формальную структуру, и неизменную фабулу существования. Последняя состоит в вечном поиске «утраченного рая», то есть в стремлении восстановить утерянное (по вине собственного своеволия) единство с абсолютным миром природы. Все поступки и свершения человека находят свое место в конкретном развитии этой фабулы, как ее детали, пронизанные смыслом целого. Путь к полноте этого смысла — долгий, но в том или ином виде он присутствует для человека всегда и активно выстраивается им самим.

Согласно Фромму, кажущееся безропотным смирение, «соглашательство» человека с законами внешней социальной среды имеет место как раз потому, что человек не видит в ней подлинной реальности, бытия в последней инстанции. Душу человека по-настоящему задевает и волнует не внешний социальный мир сам по себе, каков бы он ни был, а тот смысл, который этому миру вообще не принадлежит, но тем не менее

реализуется как раз через него, посредством него. Смысл этот — испытание человека, испытание его духовной зрелости и преданности своей природе, которая есть природа свободы вообще. Только предстающий как испытание, исторический уклад общества принимает определенное ценностное значение — нечто вроде индийской «кармы». Карму не выбирают — ее несут.

Аналогия эта отнюдь не поверхностная. На страницах «Иметь или быть?» Фромм, разъясняя свое понятие «бытие», постоянно приводит в качестве живого примера этого «бытия» различные явления духовной культуры Востока — Индии, Израиля, Японии. Древняя восточная мораль, с одной стороны, предписывает человеку обязанность плодотворно трудиться и вообще активно действовать (ибо в противном случае, если все будут бездействовать, мир просто-напросто развалится), а с другой — не привязываться слишком тесно, душой и сердцем, к богатству и привилегированному положению, которые человек может и часто обязан приобрести в процессе разумной и инициативной деятельности. Этой морали придерживались все — и крестьяне, и воины-кшатрии. Гуманистическая норма «социального характера» в описании Фромма достаточно близка к идеальному образу человека в восточной философии. Видимо, там же, а не у Маркса и не в классической западной философии вообще, надо искать ближайшие параллели фроммовскому понятию «бытие».

Примечания

1. Фромм Э. *Иметь или быть?* М.: Прогресс, 1990. С. 25.
2. Эккерман И. *Разговоры с Гете*. М.; Л.: Academia, 1934. С. 362.
3. Лифшиц Мих. *Об идеальном и реальном // Вопросы философии*. 1984. № 10. С. 138.
4. Фромм Э. *Указ. соч.* С. 139.

Материалы симпозиума
ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА
И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В.А. Игнатьев
(Рязань)

ОРИЕНТИРЫ ПОИСКА СМЫСЛА И ЦЕЛИ
ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Перестроечные процессы в нашей стране сопровождаются появлением новых и обострением ранее существовавших альтернатив в понимании и решении многих проблем. В их числе — важнейшие для человека вопросы о смысле и цели жизни. Свообразный религиозный «ренессанс», явившийся реакцией на распад системы социализма и потерю марксизмом прежней исключительной роли государственной идеологии, проявляется и в желании многих людей решать трудные смысложизненные вопросы, ориентируясь на религиозные ценности.

Проблема обретения смысла и цели жизни при обращении к Богу, высшей и абсолютной ценности, активно разрабатывалась в русской религиозной философии в XIX—XX вв. в трудах В.С. Соловьева и его идейных последователей. Смысл и цель жизни в свете религиозных представлений рассматривал в специальной работе 1925 г. С.Л. Франк¹. Предпринимались интересные попытки поисков смысла жизни за пределами только религиозных доводов — от выявления биологических истоков (корней) религиозности З. Фрейдом до выделения первых принципов философской антропологии и представлений о «светской теологии» в работах Н.В. Омельченко. В последние годы появились монографии, сборники извлечений из трудов разных авторов о цели и смысле жизни, работы по проблемам человека и возможности единой (интегративной) антропологии, материалы научных конференций. Цель данной работы — сопоставить основные ориентиры и поставить вопрос о возможной кор-

реляции результатов (идей, взглядов) научного и вненаучного поиска смысла и цели жизни.

1. Ориентиры религии и религиозной философии в выявлении смысла и цели жизни: «pro et contra»

Для религиозного сознания высшая абсолютная ценность — Бог и возможность через «обожение» достичь вечной жизни бессмертной души после физической смерти тела. Религиозные ориентиры приобщения к Богу, «жизни в Боге» привлекают тем, что могут, хотя бы на время, внести успокоенность в души (психическое состояние) людей упованием на могущество и мудрость Бога, его благодать, доброту и любовь.

Ответная же любовь к Богу, как это принято считать, дает надежду на помилование и спасение для вечной жизни, настраивает на добрые дела и нравственные поступки в жизни земной. Требования терпимости, прощения, любви к Богу и ближнему, связываемые с честностью, порядочностью, готовностью к взаимопомощи и взаимовыручке, издавна принимаются в качестве высоких ценностей, в совокупности определяющих человеческие качества в человеке и делающих возможным его причастность к божеству. Действия, или деятельность, ведущие к достижению единения с Богом как обретению смысла, являются с религиозных позиций целью жизни. Цель позволяет среди обесмысленных повседневных дел обрести смысл в надежде на достижение вечной жизни и неизреченного блаженства в единении с Богом.

Богословские версии переводят в теоретическую форму внешне простые желания верующих достичь гармонии, покоя и мира души, преодолеть страх смерти через устремленность к вечности, к Богу. В философско-религиозных суждениях — более богатая палитра представлений о смысле и цели жизни. Так, у С.Л. Франка² смысл предстает как разумное могущество жизни, подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего «Я», немислимое вне свободы как творчества и преодоления преград. С.Л. Франк старался показать, что никакое дело жизни и никакое стремление к свершению любого благородного деяния не выводят за пределы жизни обесмысленной, низкой и ничтожной, будь то стремление к богатству или благополучию для себя или же для всего человечества. Поиск смысла жизни требует сосредоточенности и ничегонеделания. (Здесь

уместна аналогия со взглядами китайских даосов на победоносную бездеятельность, присущую «дао» и потому имеющую силу императива и для людей.) Отрешенность от повседневности только и позволит искать смысл жизни вне частных земных дел. Смысл виделся С.Л. Франку в служении абсолютному и вечному благу, которое есть вечная жизнь, а истинным путем для нашей жизни может быть лишь то, что вместе с тем само есть Истина и жизнь. «Аз есмь путь, истина и жизнь». Так суждения философии С.Л. Франка³ смыкаются с положениями книг Нового Завета. В соответствии с ними для обретения смысла жизни оказываются необходимыми как минимум два условия: существование Бога и наша собственная причастность к нему, достижение божественной жизни.

Научные ориентиры поиска смысла жизни критиковали и критикуют многие религиозные философы. Можно заметить, что русские философы XIX—XX веков справедливо возражали против ограниченности механистического естествознания и позитивистского понимания задач и особенностей науки. Наука же второй половины XX века, и особенно ее философские, диалектико-материалистические основания, осталась вне поля зрения русской религиозной философии. Это — одно из обстоятельств, ставящих под сомнение доводы и не позволяющих полностью доверять суждениям русских (да и других тоже) религиозных философов о цели и смысле жизни, счастье человека. Что еще мешает безоговорочно принимать религиозные ориентиры поиска и обретения смысла и цели жизни?

Интересные доводы относительно мнения людей о себе, о своем высоком предназначении, преимуществах духовно-ценностных ориентиров по сравнению с детерминистско-причинным видением мира высказал известный австрийский ученый, один из основоположников этологии К. Лоренц. Известный ученый отметил, что многим людям мешает видеть себя как частицу Вселенной, подчиненную законам природы, имеющееся у них внутреннее сопротивление. «...Человеку слишком хочется видеть себя центром мироздания... Упорствовать в этом заблуждении — для многих людей потребность»⁴. Внутреннее сопротивление как психологический фактор и определяет предпочтение идей духовности, разумности любых форм жизни, или

даже всей Природы, естественным причинным объяснениям, даваемым наукою.

По К. Лоренцу три препятствия, усиливаемые могучими эмоциями, мешают человеку познавать себя научно как часть природы. Первое — самое примитивное. Похожесть наша на наших ближайших животных родственников, особенно на шимпанзе, вызывает оборонительную реакцию у многих людей, в том числе и у ученых. Самопознанию препятствует, во-вторых, эмоциональная антипатия к признанию подчиненности нашего поведения законам естественной причинности, поскольку мы хотим видеть в себе нечто большее. Третье препятствие человеческого самопознания в западной культуре (заметим, не только в западной), — это наследие идеалистической философии, которая делит мир на две части. Мир вещей идеализм считает индифферентным в отношении ценностей, а заслуживающим признания как ценность принимается лишь внутренний мир человека. Такое разделение глубоко вошло в сознание человека, поскольку соответствует его антипатии к собственной зависимости от законов природы ⁵.

Доводы о психологических факторах предпочтения религиозно-идеалистической ориентации научному самопознанию человека получают весомое подтверждение в критике дарвинизма как неэстетического и «безнравственного» учения русскими литераторами-публицистами и учеными-естественниками, представителями старшего поколения славянофилов П.Я. Данилевским и его сторонником Н.П. Страховым. Дарвин, как считали русские критики его учения, отождествил естественный отбор в качестве фактора эволюции с началом абсолютной случайности. Единственно возможным началом эволюции Н.Я. Данилевские признавал Разум. «...Спор идет только между случайностью и разумностью, а не между чем-либо иным, и все грозное значение дарвинизма заключается в признании первой верховным мировым принципом. Если бы она могла быть доказана, то разум исчезает из природы» ⁶. Н.Н. Страхов, разделяя биологические взгляды Н.Я. Данилевского, противопоставлял случайность определенности как закономерности, опровергающей дарвинизм: «Вообще, всякая определенность, всякий закон, всякое правило, которое мы откроем в изменениях орга-

низмов, в ходе наследственности, в явлениях скрещивания, — упраздняют теорию Дарвина ⁷.

Н.Я. Данилевский считал взгляды Ч. Дарвина на природу наименее эстетичными из известных ему, поскольку «подбор — это печать бессмысленности и абсурда, напечатленная на лице мироздания, ибо это замена разума случайностью», и был убежден в необходимости доказывать «невозможность этого ужасного учения, ужасом своим превосходящего все вообразимое» ⁸. Характеристика неэстетичности дарвинизма усиливалась проведением параллели с эпизодом из стихотворения Ф. Шиллера «Покрывало Изиды». В нем говорится о юноше, который поднял покрывало, скрывавшее лик истины, и упал мертвым от пережитого страха перед ужасным видением истины. «Если лик истины носил на себе черты этой философии случайности, если несчастный юноша прочел на нем роковые слова: **естественный подбор**, то он пал, пораженный не ужасом перед грозным ее величием, а должен был умереть от тошноты и омерзения, перевернувших все его внутренности, при виде гнусных и отвратительных черт ее мизерной Фигуры. Такова должна быть и судьба человека, если это — истина» ⁹.

Приведенные высказывания и оценки неэстетичности дарвинизма как нельзя лучше иллюстрируют справедливость мыслей К. Лоренца о том, что он назвал «завалами чванства» на пути самопознания человека, а мы можем назвать «духовным чванством» или «гордыней духа», которые стыдятся своих земных корней и стараются отмежеваться от них, адресуясь к символу Божества как высшей духовной ценности. Трудно сказать, насколько удачным может оказаться просветительский рецепт примирения людей с их положением части природы. Человеку, чтобы он отказался от «духовного чванства» надо, считает К. Лоренц, «показать, насколько Вселенная велика и прекрасна, насколько достойны благоговения царящие в ней законы. <...> Кто усвоил это во всей полноте, тот не может испытывать отвращения ни к открытию Дарвина, что мы с животными имеем общее происхождение, ни к выводам Фрейда, что и нами руководят те же инстинкты, которые управляли нашими дочеловеческими предками» ¹⁰. На материале этологии К. Лоренц показывал, что естественные законы определяют не только красоту звездного неба (чем восхищался И. Кант), но и нравствен-

ный закон внутри нас (из признания его божественной сути И. Кант выводил свое «моральное» доказательство бытия бога).

Помимо религии и науки, определенные ориентиры мировосприятия и жизнепрживания дают философия, этика, эстетика, правовое и политическое сознание людей. Возможна ли, и если да, то в какой степени, организация доставляемых разными сферами сознания результатов в целостное, исходящее из единой основы представление о смысле и цели жизни, позволяющее человеку чувствовать себя счастливым? Обсуждению этих вопросов посвящен следующий раздел.

2. Возможность корреляции научно-материалистических и вненаучных поисков смысла и цели жизни

Отношение к религии с позиций материализма и базирующейся на его основоположениях науки в истории познания варьирует в очень широком диапазоне — от негативного отрицания и насмешки до признания возможности синтеза науки и религии. Обе эти крайности выражают одностороннее признание или отрицание значимости для людей научных или же вненаучных ценностных ориентаций. Преодоление крайностей требует непредвзятого выявления сущности и роли религии. Такой анализ возможен лишь с позиций научно-материалистических ориентаций, способных привести к объективной истине, отличающейся от взаимосогласованных и непротиворечивых утверждений религии в качестве истины когерентной. По правилу (закону) противоречия формальной логики такой же статус может иметь утверждение, что «круг квадратен», если оно принимается в качестве исходной аксиомы (постулата) для построения модели Вселенной квадратного круга.

С.Л. Франк заметил, что в эмпирическом мире нет ничего, соответствующего нашему представлению о смысле как абсолютном благе, тоске по истинной и вечной жизни. В эмпирическом мире все относительно и временно. Окуда же стремление к вечности? С.Л. Франк пришел к тому, что эмпирический мир к постижению смысла жизни не приведет, а искание Бога уже есть действие Бога в человеческой душе. Смысл, действительно, не есть некая эмпирическая данность в вещном, объективном воплощении. Смысл постигается человеком и для человека. Но он может постигаться не только в превращенных формах символов, манифестаций в «свое другое» надчеловеческое

и надмировое обличье. Смысл жизни может постигаться и через явленность общего, абсолютного, как достаточности и полноты жизни, в свойствах и проявлениях этого мира. Некоторые данные к размышлениям о смысле жизни могут доставляться и научными исследованиями мира эмпирического. Пренебрежение же эмпирическим миром есть следствие недостаточного знания его особенностей, содержащих хотя и минимальные, но достаточные признаки и свойства жизни, проявляющиеся своеобразно на разных ступенях жизни, в том числе и в любых высших формах духа и духовности. Они-то и могут составить элементы абсолютного в относительном, временном. Ориентиры научного познания позволяют увидеть, как в истории становления человека происходило выделение абсолютного в разных возможных проявлениях и что скрывается за символами религиозных представлений и ориентиров.

В последние годы в религиозном сознании людей происходят определенные изменения в их отношении к нерелигиозным взглядам на мир и человека. Многих и о многом заставляет задуматься покаяние папы Иоанна-Павла II (в «прощеный день» 2000 г.) с обращением к Богу о прощении церкви за крестовые походы, допущенный раскол, преследование инакомыслящих, конфликты с наукой и учеными. Однако об изменениях или обновлении религиозного сознания можно говорить применительно к взглядам отдельных богословов или сторонам религиозных учений, в которых в целом преобладает верность традиции, канону. Потребность развивающегося общества в ориентации на научные разработки и прогнозы, на этические и эстетические регулятивы взаимоотношений людей обнаруживается и в довольно своеобразном учении о безрелигиозном христианстве в «совершеннолетнем мире» протестантского теолога Д. Бонхеффера. В основе его взглядов — парадоксальная мысль о том, что наступающий «совершеннолетний» мир безбожнее существующего «несовершеннолетнего» и именно поэтому он ближе к Богу.

Теолог не может не признавать Бога. Д. Бонхеффер озабочен тем, как могли бы люди принять Бога в обезбоженном мире. Протестантский теолог приходит к выводу, что Бог — в земной жизни, в радостях и страданиях людей. Не надо поэтому, применяя поповские уловки, протаскивать Бога контрабандой в

укромный уголок души, не нужно прибегать к мифу о Спасении, поскольку вера в воскресение не разрешает проблемы смерти. «Бог дает нам понять, — поясняет немецкий теолог, — что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога». Отсюда следовал вывод: «Бог как моральная, политическая, естественно-научная рабочая гипотеза отменен, преодолен; точно так же как и в смысле философской и религиозной гипотезы (Фейербах!). Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения ее в максимально широких пределах»¹¹.

В трактовке Д. Бонхеффера, задача — «найти Бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем... Бог хочет, чтобы Его познавали в жизни, а не только в смерти, в здоровье и силе, а не только в страдании, в делах, а не только в грехе»¹². При таком подходе «в Христе не содержится никаких «христианских проблем», а Христос оказывается не более чем символом высоких нравственных качеств, к воплощению которых должны стремиться люди. Удивительные следствия вытекают из суждений Бонхеффера: не признающий себя верующим, но порядочный человек может оказаться большим христианином, чем тот, кто считает себя верующим, но далеко не во всем следует принятым правилам чести, порядочности. За этими суждениями — признание возможности несовпадения религиозности, веры и нравственности, хорошо заметное в противоречиях жизни и творчества российского гения А.С. Пушкина¹³.

Из признания отличий и несовпадения веры, религиозности и нравственности вытекает правомерность сопоставления результатов научного и вненаучного — философского, религиозного, этического, эстетического — освоения действительности. Наука нового тысячелетия уже не видит в религии соперника, которого надо сокрушить. Но религия для науки и не друг, с которым можно браться. Их синтез не только не целесообразен, но принципиально не возможен из-за различного понимания Истины и путей ее постижения. Научные ориентиры позволяют корректировать представления о цели и смысле жизни, доставляемые разными формами научного и вненаучного освоения мира, идти к осуществлению идеала триединства истины, добра и красоты. Использование научных и вненаучных подходов делает возможным выявление и корреляцию

разных аспектов постижения и обретения человеком смысла и цели жизни, без чего недостижимо счастье как гармония отношений человека о другими людьми, с природой, с самим собой.

Примечания

1. Франк С.Л. *Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.*
2. Там же.
3. Там же. С.82, 88 и др.
4. Лоренц К. *Агрессия (так называемое зло); Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 8.*
5. Там же. С. 8—9.
6. Данилевский И.Я. *Дарвинизм. Критическое исследование. Т. I, ч. 2. СПб., 1885. С. 522.*
7. Страхов Н.П. *Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 2. Киев, 1897. С. 464.*
8. Данилевский И.Я. *Указ. соч. С. 529, 522.*
9. Там же. С. 522.
10. Лоренц К. *Указ. соч. С. 10.*
11. Бонхеффер Д. *Соппротивление и покорность: Письма и заметки из тюремной камеры // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 136.*
12. Там же. С. 124.
13. См.: Игнатъев В.А. *Вера и религиозность Пушкина // Философия и поэзия: Материалы 2-й Всероссийской конференции. Рязань, 2000.*

Э.А. Корнейчук
(Волгоград)

ПРОБЛЕМЫ МЕНТАЛИТЕТА ПЕРВЫХ ХРИСТИАН В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

Исследуя тему человека в современной философской концепции, нельзя не отметить, что цивилизационный подход к проблемам человека доминирует в ней. В этой связи изучение форм повседневной жизни, межличностных отношений, настро-

ений и эмоций, поведенческих установок, системы ценностных ориентиров и других аспектов менталитета первохристиан, в которых проявляются и конкретизируются общие социально-экономические и политические закономерности, представляет важную и интересную научную проблему.

Проблемы менталитета только в последние десятилетия стали привлекать все большее внимание историков и философов, хотя само понятие «менталитет» уже давно вошло в состав научной терминологии. В английском научном языке этот термин употребляется с середины XIX века, в немецком — со 2 половины XIX века, а во французском — и того раньше. Однако до сих пор нет единого и общепринятого определения этого понятия.

Понятия «ментальность», «менталитет» введены в научный оборот России сравнительно недавно и не имеют пока однозначного определения. Однако соответствующее содержательное наполнение данных понятий и их целевая соотнесенность позволяют нам утверждать о большой значимости поднятой проблемы.

Понятие «*méantalité*» взято отечественными общественными науками из западной философии, прежде всего из французской школы «Анналов». Понятие «*méantalité*» применено М. Моссом в одной из его работ еще в 1906 году и явилось синонимом «образа мыслей». В немецком языке слово «*die Mentalität*» также означает «образ мыслей», «склад ума». Введенное в научный оборот Л. Февром и М. Блоком, оно было использовано для изучения различных социокультурных феноменов и получило право на существование в общественных науках как отражение «коллективного неосознанного».

Менталитет для них — центральный стержень исторического процесса. Описательному принципу в истории представители этой школы противопоставили человека как отражение и носителя всех особенностей своей эпохи. Они сформулировали и главный принцип исторического исследования — принцип «тотальной истории», суть которого заключается в том, что прошлое следует изучать в единстве и взаимодействии всех сторон жизни людей — от бытовых деталей до политических пристрастий, от элементарных материальных интересов до тончайших душевных эмоций. Изучение образа мыслей людей, спосо-

бов и форм организации мышления рассматривают представители «новой исторической науки» как ключ к пониманию логики исторического процесса в целом и применительно к отдельным историческим периодам.

История менталитета была ориентирована прежде всего на изучение неосознанного повседневного, неотрефлексированного в сознании человека. Менталитет выступает в качестве инструмента познания окружающего мира, так как является системой определенных установок, которые формируют мысли и поступки людей. Эта функциональная сущность менталитета и позволяла ставить вопрос о ментальном изучении истории как методике исторического познания.

В 60—70-е годы XX века начинается новый этап в изучении менталитета. Этот метод получает широкое развитие и в других странах: в Англии, США, ФРГ. В Германии распространяется такое историографическое направление, как «повседневная история», приверженцы которого изучают жизнь, представления и психологию «простых людей». В 1967 году в США возникло новое направление, получившее название «устная история».

В настоящее время в изучении менталитета можно выделить два направления:

1. Обращение к проблемам психологии и мировоззрения человека представляет собой способ изучения общественной и цивилизационной структуры, исторического процесса в целом; в данном случае изучение менталитета выступает в качестве метода исторического синтеза.

2. Изучение, собственно, ментальностей конкретной эпохи. В русле этого направления исследуются представления людей о жизни и смерти, отношении к браку, проблемам восприятия возраста и старения, смены поколений и т. д. Здесь подход историка и философа стыкуется с методикой, распространенной в этнологии и социальной психологии.

Однако в историографическом плане изучение различных аспектов менталитета до сих пор ограничено в основном рамками Средневековья и, отчасти, Нового времени. История и философия первохристиан, как, впрочем, и всей античности, с точки зрения ментальности исследователями почти не рассматривались. Только в последнее время стали появляться работы, посвященные отдельным ментальным аспектам античной и пер-

вохристианской истории и философии, но крупных обобщающих исследований в этом плане нет.

Термин *méntalité* приобрел впервые своеобразное содержательное раздвоение в виде понятий «менталитет» и «ментальность» на ниве российских общественных наук для разграничения «общего» и «единичного», системы установок общества и личности.

Данное расчленение указанных понятий методологически оправдано и при анализе той совокупности социокультурных проблем, которые возникают при изучении взаимоотношений личности и первохристианского мира. Рассмотрение ментальностей первохристиан в условиях кризиса античного мира помогает выявить и своеобразные «пределы» воздействия данной социально-политической системы на сознание личности, уточнить степень устойчивости изменения сознания личности.

Менталитет нельзя приравнивать к теоретическим формам общественного сознания, но не следует рассматривать и как чисто психологическое явление. Для зарубежных ученых менталитет — это своеобразные установки сознания, неясные и невербализованные. Менталитет включает в себя основные представления о человеке, его месте в природе и обществе, его понимание природы и бога. При этом все эти представления не подвергнуты логическому систематизированию и осмыслению. Они связаны не столько с сознанием, сколько с подсознанием. Создавая модель мира, истолковывая его и воспринимая его суть, человек использует неотрефлексированные впечатления, представления и образы. Менталитет выступает в качестве постоянно действующего начала в жизни человека. Это своеобразный фермент, не только стимулирующий его деятельность, но и нередко определяющий поведение человека и его отношение к окружающему миру.

Итак, менталитет — это совокупность не вполне сознаваемых умственных установок и образов мышления, верований и привычек, духовных и ценностных ориентиров, психических особенностей восприятия действительности и манер поведения, присущих данной эпохе, определенной социальной группе или отдельному индивиду. Он проявляется в действиях и поступках людей.

Не отказываясь от анализа социально-экономических и политических факторов, влияющих на исторический процесс, историки должны дополнить этот анализ разбором явлений менталитета данного социального слоя, группы в данное время. Это позволит понять внутренний смысл поведения человека изучаемой эпохи, глубже проникнуть в побудительные факторы поступков индивида и социальной группы. Более глубокое изучение ментальных явлений даст новый стимул научным исследованиям, позволит более ясно представить историческую картину прошлого.

Одна из задач развития современной философской концепции для определения места человека в ней заключается в том, чтобы рассматривать менталитет, в том числе первых христиан, как особый социальный слой со своеобразным положением в обществе, с определенным мировоззрением и образом жизни, с характерными ценностными ориентирами, традициями и поведением; раскрывать отдельные аспекты первохристианского менталитета; устанавливать влияние ментальных, социально-психических факторов на развитие ситуации в среде первых христиан.

*А.В. Саввин
(Астрахань)*

ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОЙ РЕГЛАМЕНТАЦИИ ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ К ЕРЕТИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЯМ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Обращаясь к проблеме истории возникновения еретических учений, следует отметить, что уже в Новом Завете, в этом непререкаемом источнике для церковного права, содержится упоминание о первых ересях¹. Подобные фрагменты Нового Завета прямо указывают на то, что буквально с первых дней своего существования христианство столкнулось не только с массовыми гонениями, но и с попытками исказить Благоую весть — Евангелие.

Восьмая глава книги Деяний повествует, что апостолам Петру, Иоанну и Филиппу пришлось вразумлять самаритянина

Симона, волхва, желавшего за деньги получить дар Святого Духа. Спустя столетие, выдающийся христианский подвижник Св. Иринея Лионский именно о Симоне напишет, что от него произошли все последующие ереси известные миру².

Выдавая себя за верующего христианина, Симон стремился получить власть от апостолов, так как считал, что апостолы совершали чудотворения не силой Божией, а знанием волшебства. О самом Симоне известно, что многие почитали его за Бога, который явился иудеям как Сын, в Самарии низошел как Отец, а прочим народам был явлен как Дух Святой. В финикийском г. Тире Симон выкупил женщину по имени Елена и начал водить ее с собой и выдавать за первую Мысль, мать всех вещей, через которую он, как Отец, замыслил вначале создать ангелов и архангелов.

Эта Мысль (Елена), зная волю своего Отца, спустилась в нижние области или пространства и породила ангелов, которые сотворили существующий мир. Ангелы, не желая считать себя порождением другого существа, из чувства зависти решили задержать Мысль.

Симон стал учить, что ангелы вообще не знали Отца, а его Мысль заключили в человеческом женском теле. Скитаясь по миру и терпя бесчестие, Мысль вынуждена переходить из тела в тело, как из сосуда в сосуд. Желая восстановить справедливость, Отец пришел сам, чтобы забрать Мысль к себе, а людям дать спасение через познание Его.

Преобразившись в образ человека, но не став человеком, Он явился к людям и показался пострадавшим в Иудее, хотя и не страдал. Обращает на себя внимание тот факт, что по учению Симона, все пророчества Ветхого и Нового Заветов неверны, поскольку внушались ангелами — строителями мира. Более того, порождением отрицательного ангельского замысла являются заповеди, установленные с единственной целью — поработить человека. Исходя из доктрины Симона, желающие спастись не должны более обращать внимание на дела праведные, поскольку дела праведны не по природе, а случайно. В качестве следующего этапа развития истории грядет разрушение мира и освобождение Отцом своих последователей от власти ангелов³.

Анализируя краткие сведения, дошедшие до нас об общине симониан, возможно выделить характерные черты первой ереси, которые впоследствии подвергнутся многократному копированию со стороны более поздних ересей и сект:

- стремление выдать свое учение за истинное христианство;
- попытка самообожествления ересиарха [в данном случае подмена Христа собой, а Богородицы — Мыслью (Еленой)];
- искажение основного догмата христианства о Боговоплощении и искуплении первородного греха крестными страданиями Спасителя;
- сомнение в истинности Священного Писания и, в частности, основы церковного права — заповедей, а также библейских пророчеств;
- учение об оправдании одной верой и безразличие к деяниям.

Исходя из утверждения, что по вероучению Православная Церковь тождественна исповедуемой в символе веры Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, возможно поставить задачу охарактеризовать и определить отношение православия к отделившимся христианским общинам с точки зрения церковного права.

В этой связи особое значение приобретают два послания святого Василия Кесарийского к Амфилохию Иконийскому, в которых рассматривается отношение к еретикам и схизматикам. Святой Василий Великий, отвечая на канонические вопросы святого Амфилохия о присоединении к церкви отступников, ссылается на древних Отцов. В частности, святой Василий Великий оспаривает мнение епископа Дионисия Александрийского о благодатности крещения у монтанистов (пепузиан), излагает мнения святого Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные суждения⁴.

В целом, Василий Великий классифицирует всех вероотступников по трем степеням отпадения от Православной Церкви: на еретиков, раскольников и самочинников. Первое правило святого Василия Великого гласит: «Ибо древние положили приимати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем»⁵. Далее Василий Великий характеризует еретиков как: «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся»; раскольников, «разделившихся в мнениях о некоторых предметах

церковных и о вопросах, допускающих уврачевания»; самочинные соборы — «соборы, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом». Здесь же Василий Великий рассматривает возможность присоединения к Церкви отступников в зависимости от степеней отпадения: «...крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных соборах исправляти приличным покаянием и обращением, и паки присоединяти к Церкви».

Как видим, чин присоединения ставится в прямую зависимость от степени схизмы. Например, еретики, искажающие суть вероучения, ставятся наравне с язычниками и иудеями. Их крещение полностью отвергается, и чин присоединения происходит через перекрещивание. Крещение раскольников и самочинников может быть признано действительным ⁶.

В первом правиле Василий Великий говорит о безблагодатности обществ, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеколось законное преемство». Следствием этого правила может быть утверждение, что даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства ⁷.

Конечно, разъяснения Василия Великого со ссылками на древних Отцов не носили характера экклезиологического труда, но их богословское значение неоспоримо, поэтому Церковь включила суждения святителя в каноны как 1-е и 47-е правила святого Василия Великого.

Следует отметить, что далеко не всегда слово «еретики» употреблялось и употребляется в соответствии с определениями Василия Великого. В частности, 7-е правило Константинопольского Собора именует одинаково еретиками воссоединяемых с Церковью как через таинство крещения, так и через таинство миропомазания, иначе говоря, называет схизму ересью. Возможно констатировать, что в одних случаях ересью называют коренное извращение догматов, в других — обозначают всякое отступление от Православия, что, в свою очередь, затрудняет исследование. Поэтому при проведении сравнительного ана-

лиза правил необходимо исследовать не терминологию, а реальное содержание правил. В случае, если рассматриваются правила о присоединении отступников, первостепенное значение приобретает порядок чиноприема⁸.

Учитывая, что многие еретические движения дублируют основные положения еретических учений первых веков христианства, а также тот факт, что классификация отделившихся от Церкви обществ на три вида (еретики, раскольники, самочинники) в зависимости от меры искажения Евангелия и степени оскудения благодати вошла в канон, считаем возможным осуществить анализ доктрины христианских еретических движений, в том числе и современных, используя критерии, общепотребительные в церковном праве.

Примечания

1. См.: *Деяния Святых апостолов. VIII. 9-24*
2. *Св. Ириней Лионский. Творения. СПб., 1900. С. 87.*
3. См.: *Там же. С. 88; Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 22.*
4. *Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996. С. 404.*
5. *Книга правил Святых апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых отцов. М., 1893. С. 307.*
6. *Цыпин В.А. Указ. соч. С.405.*
7. *Там же.*
8. *Там же. С. 408.*

*М.Г. Иващенко, С.Ю. Гончарова
(Волгоград)*

О НЕКОТОРЫХ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ПРОЧТЕНИЯ ТЕКСТОВ БИБЛИИ

Использование принципов и методов психоанализа для интерпретации текстов Библии дает исследователю возможность реконструировать некоторые архетипы коллективного бессознательного, которые проявляются в психике современного человека, его мышлении и поведении и накладывают отпечаток на культуру общества в целом. Используемый нами метод интерпретации священных текстов можно в определенном смысле назвать *лингвопсихоанализом*.

Психология большинства современных народов андроцентрична и явно отражает мужскую социализацию. В Библии же мы находим следы более древних социальных отношений, в которых приоритет отдавался женскому началу. Так, богу Яхве поклонялись в женском обличье, образы, рисующие материнские и женские черты Бога, встречаются в Ветхом Завете чаще, чем нам кажется. Эти следы женской природы Бога скрываются от нас под пером переводчиков-мужчин: так, когда Осия говорит о грудях Бога, европейские переводчики превращают их в «щеки» Бога; они же превращают Бога, «кормящего грудью», в Бога, «учащего ходить»¹. Также в Ветхом Завете говорится: «Бог родил меня» (Второзак. 32:18). В русских переводах, как правило, сохраняется слово «родил» и в Новом Завете, тогда как в английских переводах слово «родить» нередко заменяется словом «создавать», «творить» и т. п. (как и положено у мужчин).

Достаточно сравнить различные переводы Нового Завета на русский и английский язык. Слово «родил» (относящееся к Богу), употребляемое в русском переводе, в переводах на другие языки не всегда заменяется словом, имеющим тот же смысл. В английском переводе — это слово *«beget»*, обозначающее *«быть отцом, производить на свет»*, а также *«made»* — *«создавать»* или *«become a Father»* — *«становиться Отцом»*.

В образ Бога проецируются антропологические данные, взятые в основном из мужского житейского обихода. Привычное теологическое мышление поместило в центр внимания образы мужчины-творца, связанные с созиданием и творением, не заметив при этом ущерба, нанесенного антропологическому аспекту, то есть вытеснению опыта и жизненного обихода женщин.

Иерархия полов с ее социально-психологическими следствиями часто встречается в Новом Завете. В русском переводе Библии слово «рождать» и все его дериваты встречаются 551 раз, а слова «создавать» и «творить» со всеми их дериватами — 177 раз. В английском переводе стихи, включающие слово «рождать», делятся на стихи, содержащие слово *«bear»* (в т. ч. *birth*), т. е. рожать (женщиной), и на стихи, содержащие слово *«beget»*, т. е. становиться отцом. Приблизительное количество употребления этих слов в классической Библии короля Якова соответственно 322 и 138. Следовательно, 268 раз употребляются слова, означающие «создавать, творить» (*make, create* и др.). Отсюда

можно сделать вывод: 406 раз употребляются слова, вызывающие ассоциации с мужским началом (благодаря смысловозначительному нюансу между словами *beget* и *bear*, что отсутствует в русском), и 322 раза употребляются слова, ассоциирующиеся с женским началом.

Следует отметить, что по мере закрепления авторитета и приоритета мужского начала в европоцентричном обществе в переводах священных текстов на европейские языки слова и выражения, связанные с женским началом в Божественном, заменяются либо на нейтральные, относящиеся как-бы к среднему роду, либо на слова, отчетливо выражающие мужские проявления. И только повторное обращение переводчиков и интерпретаторов к первоисточникам и перевод без «социокультурных поправок» дает возможность восстановить истинную смысловую картину.

В связи с этим интересно сравнить английский перевод Библии начала XX века *Weymouth* и более древний перевод *Vulgat*:

Weymouth. Gal. 4:19: you for whom I am again, as it were, **undergoing the pains of childbirth**, until Christ is fully formed within you. — Дети мои, для которых я снова **в муках рождения**, доколе не изобразится в вас Христос.

Vulgat. Gal. 4:19: My little children, of whom I am **in labour** again, until Christ be formed in you. — Дети мои, которых Я вновь **рождаю**, доколе Христос не отобразится в вас (перевод наш. — *М.И., С.Г.*).

В более древнем переводе употребление выражения «*undergoing the pains of childbirth*» было, видимо, неприемлемым, и переводчики, несмотря на риск искажения греческого подлинника и смысла самого стиха, заменили это выражение на эмоционально нейтральное «*to be in labour*», избегая «культурологического недоразумения», которое могло возникнуть при отнесении чисто женского опыта к мужскому образу Бога.

С одной стороны, употребление слова «рожать» по отношению к мужчине можно объяснить тем, что у иудеев род велся по потомкам мужского пола. С другой стороны, перевод Нового Завета на латинский язык — «Вульгата», сделанный св. Иеронимом в разгар идейной борьбы вокруг христианского «символа веры» в IV в. н.э., по мнению официальной церкви, призван

был окончательно опровергнуть учение еп. Ария, который утверждал, что Сын Божий не рожден, а сотворен. По сути, разногласия между спорящими сторонами носили больше лингвистический, чем теологический характер. Однако для большей убедительности в утвержденном церковью Никейском символе веры к слову «рожденный» прибавлено слово «не сотворенный», а богословы столетиями упражнялись в доказательствах того, что физическое, естественное, материальное рождение совершенно не применимо к духовному рождению.

Социально-психологическая причина этих «недоразумений», возникающих при переводе священных текстов в разные эпохи на разные языки, кроется, на наш взгляд в бессознательном стремлении переводчиков и интерпретаторов «перекрыть» личным (вполне, впрочем, социокультурно обусловленным) восприятием и пониманием библейских событий проявленные в Писании архетипы коллективного бессознательного. Такими архетипами в вышеприведенных примерах являются андрогинный образ Бога и архетип Матери.

Говоря об образе Бога, уместно вспомнить слова Гермеса (Трисмегиста): *«Все, как живое, так и неживое, двояко по роду, и всеобщая причина, Бог, свернуто заключает в себе и мужской и женский род»*². Такому пониманию способствует и само библейское повествование, где Бог называет человека Адамом — названием, свертывающим в своем значении человека вообще, будь то мужчина или женщина. Тем не менее на протяжении двух тысячелетий существования христианства в сознании христианина прочно закрепляется мужской род за ипостасями Святой Троицы: Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух, а Адам и Ева становятся воплощением разделенных мужского и женского полов. Только в одном случае св. Евангелист Иоанн называет Бога Сына — Иисуса Христа Словом, которое не несет в себе конкретики пола.

Другой архетип коллективного бессознательного — архетип Матери — можно обнаружить в проявленном виде в различных текстах Библии. «Его свойство, — писал Юнг, — суть нечто «материнское»: в конечном счете магический авторитет всего женского; мудрость и духовная высота по ту сторону рассудка; нечто благостное, нечто дающее пристанище, нечто чреватое, несущее в себе что-то, подательница роста, плодородия

и пропитания; место магического преосуществления и возрождения; содействующий и помогающий инстинкт или импульс; нечто потаенное и сокрытое, нечто темнодремучее, бездна, мир мертвых, нечто заглатывающее, обольщающее и отравляющее, нечто возбуждающее страх и неизбежное»³.

Лингвопсихоаналитическое исследование Библии позволяет проследить, как находил отражение в языке процесс формирования и закрепления за абстрактными понятиями их принадлежности к тому или иному роду через определенные социокультурные механизмы. «Различие грамматического рода есть процесс, тесно связанный с образованием мифа. Грамматический род бывает двоякий. То, что может быть названо грамматическим родом, известно всякому. В латинском языке не только homo (мужчина) и femina (женщина) естественно причислены к мужскому и женскому роду, но и бесполое предметы и идеи классифицируются как мужские и женские, несмотря на то, что принят еще другой, средний, или «ни тот ни другой», род, что может отчасти быть объяснено тем, что этот последний род возник позже и что индоевропейские языки имели первоначально только мужской и женский род, как это осталось до сих пор в еврейском языке»⁴.

Это противоречие между архетипом матери и приоритетом в обществе мужского начала внесло сумятицу в определение «половой принадлежности» Бога. С одной стороны, Бог воплощает в себе и мужское и женское начало (андрогинизм) и логично было бы применение к нему среднего рода. Но с другой стороны, отсутствие в еврейском языке среднего рода заставляло авторов приписывать Богу то мужские, то женские проявления, что нашло свое отражение в языке священных текстов.

Психика русского человека также несет в себе архетипные образы, проследить которые можно через религиозное высказывание, в данном случае через перевод, через выбор того или иного слова переводчиком. Если психоаналитик исследует в психике индивида некие вечные прообразы, а теология имеет дело с общезначимыми истинами, то филолог, анализируя языковые явления, может дать ответ на вопрос: почему в данную культурно-историческую эпоху для описания того или иного смысла переводчик выбирает из многообразия вариантов определенные значения и соответствующие им слова? И только ком-

плексное исследование текстов Библии с использованием методов транс- и кросскультурного анализа позволяет реконструировать подлинные смыслы, заключенные в священных книгах, и дать их современную, свободную от схоластики и религиозного догматизма, интерпретацию.

Примечания

1. *Ср.: Англ.: I taught Ephraim also to go, taking them by their arms; but they knew not that I healed them. Или And I it was that taught Ephraim to walk, — He took them upon his arms, — but they knew not that I healed them. — Рус.: Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их.*

2. *Цит. по: Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 91.*

3. *Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп: ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998. С. 129.*

4. *Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. С. 139—140.*

*М.Ю. Грыжанкова
(Саранск)*

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РАННЕЙ ВИЗАНТИИ

Вопрос о соотношении религии и философии в Византии IV—VII вв. различными авторами освещается неоднозначно. Можно выделить несколько наиболее противоречивых по своим оценкам точек зрения. А.Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии» отмечает близость концепции И. Киреевского к взглядам тех, кто считает, что византийское православие по природе платонично, как латинский аристотелизм по природе аристотеличен¹. В то же время Лосев приводит цитату из трудов Киреевского, в которой обнаруживается прямо противоположное: «В мировой литературе я не нахожу произведений более гнусных и отвратительных, более пакостной и мерзостной, — воистину, — «трагикомедии», чем платоновский «Федр» и «Пир», платонизму трижды анафема»².

Л.А. Гоготишвили акцентирует внимание на том, что «православие понимается при этом Лосевым как христианский пла-

тонизм, так же соответственно расценивается и исихазм, который в современных версиях, напротив, считается принципиально антиплатоновской доктриной»³. С.С. Аверинцев также подтверждает мысль о том, что Лосев воспринимал платонизм как философию монашества и старчества⁴.

Интересно на этот счет мнение данного автора, высказанное им в статье «Эволюция философской мысли», о том, что философия в Византии IV—VII вв. есть непосредственное продолжение позднеантичной философии и потому «это поле безраздельного господства объективного идеализма»⁵. В.Н. Жуков, напротив, считает, что классический идеализм не просто критиковался такими отцами церкви, как Иоанн Златоуст, Василий Великий и др., но «отвергается радикальным образом, рассматривается как полное грехопадение человека, как «внешняя мудрость», ничего общего не имеющая с божественными первоосновами человеческого существования»⁶.

В.Ф. Пустарнаков, специалист по средневековой отечественной философии, более мягко подходит к анализу взаимоотношения философии и религии в рассматриваемый нами период. Он выделяет «антифилософскую» партию, а также и «профилософскую».⁷ Налицо напряжение противочувствия — вот контекст, в котором, с нашей точки зрения, разворачивалось взаимоотношение философии и христианства в «ограде» византийской церкви. К сожалению, тема только обозначена, но нет к ней каких-либо разъясняющих комментариев, и потому наша позиция не претендует на комплексный анализ.

Прежде всего, следует отметить, что вопрос о том, существовала ли философия в рамках раннего христианства, в каких формах или вообще ей не было места в том социальном процессе, до сих пор остается открытым. Он один из спорных. Возникает другой проблемный вопрос: а почему так произошло? Попробуем наметить пути к ответу на него. Думается, что и в данном случае тяготела идеологическая парадигма. Существовала устойчивая марксистская концепция, согласно которой «христианство, а также религия вообще, и философия представляют собой крайние противоположности»⁸. Вот еще аргумент. «Религия полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем»⁹.

С другой стороны, в советском обществоведении было почти общепринятым отождествление идеализма и религии. Характерна в этом отношении позиция А.Д. Сухова, который пишет: «Религия является формой объективного идеализма. Религия — это наиболее грубая, примитивная форма идеализма»¹⁰. В другом месте он подтверждает: «Идеалистическое решение основного философского вопроса является гносеологической сущностью всякой религии»¹¹. В.А. Зоц, автор книги «Духовная культура и атеистическое воспитание», проводит прямую аналогию между идеями религиозного философа Л.П. Карсавина и его идеалистическим монизмом¹².

В более мягкой форме выражает данную позицию один из авторитетных философов советского периода Т.И. Ойзерман. Им констатируется, что идеализм является союзником религии и тогда, когда он реформирует ее традиционные представления. «Более того, — пишет Ойзерман, — именно в этом случае он действительно выполняет свою социальную функцию, несмотря на отчаянные протесты консервативных ревнителей религии, которые нередко видят в нем историческую ересь»¹³. В подтверждение своей мысли Ойзерман приводит цитату из Маркса: «Все без исключения философские учения прошлого обвинялись, каждое в свое время, теологами в отступничестве от христианской религии, причем этой участи не избежали даже благочестивый Мальбранш и, выступивший как вдохновленный свыше, Якоб Беме»¹⁴.

Не избежал такой участи, к примеру, И. Кант. Сторонники одного из подходов считают, что немецкий теоретик видел высшую сущность в сверхъестественном существе — Боге, бытие которого перенес из действительного мира в мир ноуменов, «чтобы навсегда вывести религию из-под ударов всякой возможной критики»¹⁵. Другие же ученые высказывают по этому вопросу несколько иные суждения. Они утверждают, что Кант вовсе не задавался целью способствовать сохранению религии, а тем более не стремился к ее укреплению»¹⁶.

М.К. Мамардашвили в статье «Сознание как философская проблема», анализируя мировоззрение Платона, Декарта, Канта, приходит к выводам, которые, на наш взгляд, подтверждают данное положение. Вот краткая суть утверждений ученого. Философский язык религиозной философии и нереалистической

философии не совпадает. Одним из убеждающих примеров предстают системы Декарта и Канта. Оба принадлежат к мыслителям идеалистической ориентации. И все же. «Учение Декарта и Канта о Боге, — пишет Мамардашвили, — находится вне теологии, это раздел рациональной философии, занятой соответствующей онтологией и эпистемологией науки, научного познания, понятие Бога в метафизике и философии XVII века есть квазирелигиозное понятие, то есть в своем содержании оно живет и функционирует там не по законам религиозного сознания, а совершенно по другим законам»¹⁷.

Ранневизантийские христианские проповедники понимали новую религию преимущественно как практический образ жизни, соответствующий этическим нормам Евангелия (благочестие, строгий аскетизм, «добрые дела» в виде милостыни и т. д.). Отец монашеского аскетизма и отшельнической жизни на христианском Востоке Антоний Великий (III—IV вв.) поучал о том, что познание о вещах, о Боге опирается не на доказательство от разума, достигается не «точным ведением», не многомудрыми умозаключениями, а посредством веры. Вера предвзряет построения ума. Антоний считал, что для обучения монахов достаточно писания и их бесед друг с другом. «Очищение» духа, борьба с плотью, освобождение души от страстей — все это исключало занятие философией¹⁸. В.Ф. Пустарнаков подчеркивает: «христиане-практики» понимали положения Библии буквально, слепо верили в их истинность. Роль разума сводилась при этом к минимуму, следовательно, и никакая не только философия, но и даже теология им была не нужна¹⁹.

Ефрем Сирин называл монашескую жизнь «жизнью философской». Формировалось новое понимание учителя школы, философии. С.С. Аверинцев, ссылаясь на ряд источников, в том числе на сирийский «Причина оснований школ», относящийся к рубежу VI—VII вв., приводит данные, в которых платоновская Академия, школы Пифагора, Демокрита, Эпикура и др. определяются как «собрания, устроенные сынами заблуждения»²⁰. В противоположность им Христос определяется как «великий учитель», пришедший в мир, чтобы обновить школу, или, точнее, обновить «первоначальную школу Отца своего»²¹. Можно сказать, что Новый Завет — не что иное, как школа, в которой усвоение уроков связано с усилием, с трудным напряжением

ума и сердца. Как сказано у Ефрема Сирина, «нет отдыха на земле желающим спасения»²². Антифилософская, антиинтеллектуальная направленность в христианстве определялась особыми историческими, социальными условиями того времени. Они нуждаются в анализе, нами же лишь намечаются некоторые вехи к определению самой проблематики.

Особенно неприемлемой для ранневизантийских мыслителей была доктрина греческих философов о переселении душ. В центре критики более всего были Платон, Пифагор, Эмпедокл. Григорий Богослов называл их идеи «пустой книжной забавой», «низменным учением» и предлагал иные предметы для полемик, увещевая ариан: «У тебя нет другого занятия? Языку твоему необходимо господствовать? Ты не можешь разродиться словом? Но много есть для тебя других обильных предметов. На них обрати с пользою недуг сей. Рази пифагорово молчание, орфевы бобы, и эту надутую поговорку новых времен: «Сам сказал!» Рази платоновы идеи переселения и круговращения наших душ, теорию припоминания»²³. Под последней подразумевается теория Платона о знании как воспоминании того, что душа знала до своего рождения в теле.

Св. Василий Великий также предостерегал от принятия мифов о переселении душ. Вот его слова: «Убегай бредней угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собой и говорят о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако же, со всем усилием готов утверждать, что, когда писали сие, были бессмысленнее рыб»²⁴. По словам А. Кураева, слова св. Василия содержат аллегорию на известные строки пифагорова ученика Эмпедокла: «Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то, был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной»²⁵. Брат св. Василия Великого св. Григорий Нисский определял идеи о реинкарнации «философски нелепыми бреднями» и считал, что в подобного рода «уроках философского порождения есть нечто плотское и закрытое, что лишено благородства»²⁶.

Критика доктрины переселения душ присутствует и в творчестве св. Иоанна Златоуста. Он писал: «Что же касается до души, то Платон и Пифагор оставили учение о ней самое постыдное;

говорили, что души человеческие делаются мухами, комарами, деревьями, утверждали, что сам Бог есть душа, и вымышляли многие другие нелепости. С того дня, как явился он <апостол Иоанн> и с ним прочие рыбаки, с того времени учение Платона и Пифагора, которое прежде почиталось господствующим, умолкло. Оставив учить людей чему-нибудь полезному, он <Пифагор> внушал им, что все равно — есть бобы или головы своих родителей, а своих последователей уверял, что душа учителя их иногда бывала деревом, иногда — девицею, иногда — рыбой. Итак, не по справедливости ли все это уничтожено и исчезло совершенно? Платон иногда говорит, что душа причастна божескому существу; а иногда, возвысив ее так неумеренно и так нечестиво, оскорбляет ее другой крайностью, вводя ее в свиней и ослов, и в других животных, еще хуже»²⁷.

В другой работе «Беседы на Послание к Ефесянам» Златоуст задает вопрос: почему Христос действовал не через Платона и не через Пифагора? Ответ его был такой: «Потому что душа Петра была гораздо способнее к философии, чем душа тех людей. Какая польза знать, что душа философа становится мухой? Подлинно, муха вошла в душу, обитавшую в Платоне»²⁸. Златоуст увещевает тех, кто развивает учение о переселении душ, поскольку оно, по его мнению, основано на языческих мифах, лишено подлинно философского смысла. Немецкий философ, гуманист XVII в. И.Г. Гердер в фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества», анализируя учение о реинкарнации, называл его «модной философией», которая в своей основе означала связь с платонизмом и тем самым вела к порче христианства».²⁹

Различие между религиозной философией и идеализмом может быть анализируемо в аспекте гносеологии. Так, русская религиозная философия акцентирует внимание на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей, чувством и в котором нет рационалистической рассеченности. Разнятся между собой эти два типа мировоззрения и в методологических подходах. Для религиозного философа главным предстает откровение, которое есть духовный опыт и духовный факт, а не авторитет школы. Методом религиозной философии чаще всего является интуитивизм. С.Л. Франк отмечал, что интуитивизм русской рели-

гиозной философии рассматривается не столько как факт познания, сколько как факт самого бытия³⁰.

Анализ творчества мыслителей ранней Византии позволяет делать вывод о том, что не существует прямой связи между богословием и религиозной философией.

Примечания

1. Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. Т. 1. М., 1930. С. 852.

2. Там же. С. 844.

3. Гоготшивили Л.А. *Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева)* // *Вопросы философии*. 1993. № 9. С. 51.

4. Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // *Вопросы философии*. 1993. № 9. С. 19.

5. Аверинцев С.С. *Эволюция философской мысли*. С. 42.

6. Жуков В.Н. *О «религиозной философии» и о «философии веры»* // *Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Всероссийского симпозиума историков русской философии / Нижегородский гуманитарный центр*. Н. Новгород, 1998. С. 358.

7. Пустарнаков В.Ф. *Отношение к философии на христианском Востоке и Западе в период Крещения Руси* // *Введение христианства на Руси*. М.: Мысль, 1987. С. 170.

8. Маркс К., Энгельс Ф. *Собр. соч.* Т. 1 С. 322.

9. Там же.

10. Сухов А.Д. *Социальные и гносеологические корни религии*. М., 1961. С. 116.

11. Там же С. 117.

12. См. подр.: Зоц В.А. *Духовная культура и атеистическое воспитание*. М.: Политиздат, 1978. С. 28.

13. Ойзерман Т.И. *Главные философские направления*. М.: Мысль, 1984. С. 70.

14. Маркс К., Энгельс Ф. *Указ. соч.* С. 100.

15. Асмус В.Ф. *Иммануил Кант*. М., 1973. С. 35.

16. См. подр.: Шмелев В.Д. *Кантовское понимание высшей цели* // *Философские науки*. 1988. № 4. С. 61.

17. Мамардашвили М.К. *Сознание как философская проблема* // *Вопросы философии*. 1990. № 1. С. 17.

18. См. подр.: Пустарнаков В.Ф. Указ. соч. С. 171.
19. Там же.
20. Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. С. 163.
21. Там же.
22. *Ephraemi Svrin. De perfektionem hominis*. Т. III. С. 493.
23. Богослов Гр. Слово 27. *О богословии первое*.
24. Василий Великий. *Беседы на Шестоднев*, 8.
25. Кураев А. *Раннее христианство и переселение душ*. М.: Гнозис, 1996. С. 84.
26. Нисский Гр. *Об устройении человека*, 28.
27. Златоуст И. *Беседа на Евангелие от Иоанна Богослова*. II. 2-3 // *Творения*. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902. С. 13—16.
28. Златоуст И. *Беседы на Послание к Ефессянам*. 12 // *Творения*. Т. II. Кн. 1. СПб., 1905. С. 111.
29. Гердер И.Г. *Идеи к философии истории человечества*. М.: Наука, 1977. С. 496.
30. См. подр.: *Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки*. 1990. № 5. С. 88.

С.М. Иванов
(Волгоград)

ПРОБЛЕМЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ — ДИАЛОГ ИЛИ МОНОЛОГ

Оглядываясь назад, на прошедший XX век, многие религиоведы признают значимость проблемы отношений между религиями. Эта составляющая занимает сейчас важное место в исследованиях ученых, докладах политиков и проповедях духовных лидеров. Однако громкие заявления о мире, наборы штампов и лозунгов часто затмевают видение реального положения вещей, аналитический подход к ним. Так какова же судьба и будущее межконфессионального диалога, какие основные противоречия и проблемы возникают на его пути?

Прежде всего отметим, что абсолютное большинство разговоров о необходимости межрелигиозного взаимодействия идет сверху, когда инициаторами выступают власти, рассматривающие само существование этих контактов как фактор гражданс-

кого мира и межнационального согласия. Диалог религий, таким образом, становится для гражданской управленческой элиты инструментом политического регулирования. В этот процесс неизбежно вовлекаются и конфессиональные лидеры, часто не представляющие, о чем разговаривать с человеком совершенно иного мировоззрения и иной системы ценностей. Это только на взгляд бюрократа все религии в сумме складываются в некую систему «общечеловеческих ценностей».

Священнослужители также недоумевают о предмете диалога: история показывает устойчивое сосуществование российских вер, да и большинства мировых традиций, если, конечно, абстрагироваться от этнических конфликтов с религиозной окраской. К российской специфике относится еще и сильно подорванное в годы государственного атеизма социально-экономическое положение церквей. Они пока только восстанавливают свой потенциал и не считают приоритетными вопросы диалога, нередко вообще искусственно раздуваемые и не имеющие собственного содержания.

Налицо и отсутствие действительных субъектов диалога, ведь нельзя же считать за таковых правительственных и ООНовских чиновников, выступающих не в качестве носителей живого религиозного опыта, а в виде обезличенных членов светских организаций. По своему личному опыту скажу, что в контактах между людьми разных вер чаще всего не затрагиваются религиозные проблемы, их личностный характер и уважение к другому не позволяют вступать в диспуты и обсуждения.

Итак, во многом именно отсутствие смысла в прениях по поводу личных позиций верующего субъекта приводит к обезличенности межконфессиональных встреч. Это отсутствие выливается в их глобальный масштаб, совсем не поиск согласия и путей устранения разделений, а нивелирование любых различий как несущественных. Проще разгадывать «Божественный план» по «объединизации» вселенных и континентов, чем попытаться понять ближнего или исправить себя. Если даже допустить существование предмета договора между религиями, то все равно непонятны шаги по его реализации. Государство предлагает сейчас буквально рыночную модель договоренности, контракт, расценивая религиозную сферу как своеобразный «супермаркет», удовлетворяющий потребности верующих. По-

добная политика, по выражению С. Филатова, «духовного монетаризма» и преобладает в современной России. Да и, согласно статистическим данным, среди сторонников рыночных преобразований преобладают именно носители аморфного, размытого сознания, а не представители традиционных для России религий¹.

Опасности глобализации отмечаются уже в совместных решениях членов Всемирного Совета Церквей против действий транснациональных корпораций и «двойного стандарта» в политике, однополюсного мира и навязывания потребительской модели жизни. Позиция Русской Православной Церкви в этих условиях — повышение роли национально-государственного элемента в мировом развитии, что позволит преодолеть отчуждение управленческой элиты от объекта управления. Достижение мирового уровня жизни, использование опыта других стран возможно лишь через развитие собственных институтов и при использовании позитивного потенциала своих норм, ценностей, традиций. Глобализм отвергается традиционными культурами как пункт, предполагающий отсутствие выбора. И дело тут не в желании сохранить «местный колорит» и «национальный фольклор», а в том, что абсолютные ценности и нормы теряются при переходе к относительным, к мышлению горизонтальными категориями. Парадоксально, но факт, что протестантские церкви появлялись именно как альтернатива западно-христианскому глобализму, но современный проект Акта США «О международной свободе вероисповеданий» конкретно называет в качестве приоритетных вероисповеданий протестантов-евангелистов и римо-католиков. Таким образом, критикуя православие за «нетерпимость» и «фанатизм», слабое участие в экуменических проектах, американское государство само превращается в тоталитарную империю, ведущую психологическую войну против национальных суверенитетов. Данный Акт ультимативно заставляет вести диалог безразличия, принимать американские ценности и модель государственно-церковных отношений, автоматически возвращаясь к «политике канонеров». Между тем он является логичным продолжением «Явного предначертания» — религиозно-политического клише, трубящего о «богоизбранности» американской нации и мессианской роли США как владыки мира. Последняя идея уже разработана в кон-

тексте богословских концепций, где именно протестантизму приписывается роль земного просветителя и «христианизатора». Как видим, диалог вер представляется заокеанским стратегам монологом «каталога» — расщепленного сознания потребителя.

Теперь проанализируем, кто от имени религии участвует в межконфессиональном диалоге. Всемирный Совет Церквей — католическая церковь лишь наблюдатель, дальнейшее участие православия сейчас под вопросом, остается бесчисленное множество автономных протестантских церквей, в теологическом плане далеко ушедших от христианства или придерживающихся принципа «общего христианства». Нет, мы не призываем отказаться от членства в ВСЦ и других организациях — межцерковная дипломатия и обмен информацией, несомненно, полезны для всех сторон, мы просто предлагаем реально отнестись к проблеме диалога — решать ее должны именно верующие, а не политики и идеологи.

Примечания

1. Каарийнен К., Фурман Д.Е. *Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 35—52.*

О.В. Ханова
(Саратов)

ЧЕЛОВЕК КАК ОСОБОЕ ТВОРЕНИЕ БОГА

Необходимо отличать самую сущность повествований о сотворении человека¹ и их цель от формы изложения, в которой эти повествования даны. Сущность повествований о творении человека Богом состоит в утверждении, что человек есть особое творение, самое совершенное из всех существ, обитающих на Земле, более того, являющееся завершением и венцом творения вообще.

Творением человека завершены творческие действия Бога. В нем соединяется телесная и духовная природа, и его создание после видимого мира показывает, что этот мир не есть конечная цель творения, что творение Бога направлено к дарованию бытия духовного. Мир материальный — только промежуточная

форма творения, предназначенная к обетованию и развитию духовного существа, носящего в себе образ Божий.

Таким существом и является человек, который на лестнице тварей следует после ангелов. В отношении ко всем земным существам он занимает первое и высшее, или господствующее, место.

Как же он произошел? Какова его природа и в чем ее превосходство перед природой всех земных существ? Каково ее назначение? На все эти вопросы Откровение дает нам, хотя и краткие, но совершенно ясные и вполне достаточные для нас ответы.

Человек сотворен уже после того, как образованы все те или иные элементы, которые являются составными частями его природы, и после того, как уже возникла та среда, в которой он будет жить. По отношению ко всем остальным элементам космоса и по отношению ко всем живым тварям он есть нечто самое совершенное.

Человек есть творение. С одной стороны, как и любое другое творение, он находится в зависимости от Бога, как своего Творца. С другой стороны, он имеет данное ему относительно автономное бытие, имеет собственное значение неповторимой личности, обнаруживает собственное поведение.

Человек, по своему происхождению, состоит в неразрывной связи с прочим творением. И в то же время между человеком и всем прочим (земным) творением имеется неустранимое внутреннее различие. Связь человека с прочим творением выражается в Священном Писании тем, что:

- Человек возникает из земли. «И создал Господь Бог человека из праха земного»². Образование человека из праха земного говорит о брэнности его существа в условиях непреображенного мира. О том, что из себя представляла «персть», из которой Бог образовал человека, Священное Писание не говорит.

- Человек связан с землей в своей жизнедеятельности. Важным назначением его является возделывание земли³. Под этим нужно понимать не просто земледельческую обработку земли. Человек призван также овладевать землей⁴, проявлять заботу о ней, познавать окружающую его природу и разумно совершенствовать ее.

- Человек по телесной стороне его существа возвращается в землю⁵. Это возвращение изображается сначала как возможность телесной смерти — в случае, если человек окажется не на высоте своего призвания и лишит себя условно дарованного ему бессмертия. «А от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»⁶. Когда же человек согрешил, то эта возможность перешла в неизбежную действительность, и Господь сказал человеку: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься»⁷.

Внутренне же неустрашимое различие между человеком и прочими земными творениями выражено в Священном Писании свидетельством о богообразности человека, о призвании его к богоуподоблению⁸ и о том, что человек может и призван быть владыкой и рачительным хозяином земли. Священное Писание придает большое значение высокому достоинству человека, заботе Божией о человеке, призванию человека, состоящему в обращении к Богу и общении с Ним, факту непослушания человека и великому состраданию Бога к впадшему в непослушание человеку.

Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного мира, а в том, что отличает его от него и уподобляет его Творцу. В Библии прямо не говорится, в чем именно состоит образ и подобие Божие в человеке, поэтому для нас важно в первую очередь, что по этому поводу думали отцы Церкви.

Поскольку Бог безмерно превосходит весь сотворенный мир, то Он во всей полноте не постижим для нас. Святой Григорий Нисский (IV в.) это свойство непостижимости усматривал и в человеке. Тайна человеческой личности не сводима ни к какому конечному определению, и именно она, человеческая личность, призвана в христианстве ко спасению и вечной жизни, что резко отличает христианство от других религий, рассматривающих личность как нечто частное и случайное, призванное слиться с Абсолютом.

И как Бог отчасти открывается нам в Своих проявлениях, так и человек может отчасти постигаться нами в некоторых своих свойствах. Душа человеческая, по определению христианс-

кого апологета Тертуллиана (II—III вв.), христианка, и человек, честно глядяваясь в самого себя, находит в себе удивительные свойства, не выводимые только из законов природной необходимости.

При всем разнообразии мнений святых отцов, в них есть и много общего. Так, все они видели в самом факте сотворения человека по образу и подобию Божию нечто особенное, исключительное и в то же время некоторую изначальную согласованность между бытием человеческим и Божественным, при всем их безмерном различии. Образ Божий усматривается ими преимущественно в духовной природе человека⁹, в возможности человека преодолевать свою чувственную природу, возвышаться над законами материального мира, в разумности человека, свободе его, совести, творческих способностях, способности человека ответить на любовь Бога своею любовью к Нему и к Его творению, в чувстве ответственности человека за все творение.

Примечания

1. *Быт.* 2, 7; *Быт.* 1, 26—28.
2. *Быт.* 2, 7.
3. *Быт.* 2, 5.
4. *Быт.* 1, 28.
5. *Быт.* 3, 19.
6. *Быт.* 2, 17.
7. *Быт.* 3, 19.
8. *Быт.* 1, 26—27.
9. *Ин.* 4: 24 «Бог есть дух».

*А.Н. Смолина
(Волгоград)*

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ИДЕИ «СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»

Как возможна идея «сверхчеловеческого» в качестве *истинно человеческого*? Представляется, что к этой идее приводит сам поиск «истинно человеческого» в европейской классической философии, точнее, его особенности.

Поиск «собственно человеческого» в человеке инициирован необходимостью определить человека в окружающем его мире, населенном его *возможными подобиями*. Человек, обладающий миметической способностью в наивысшей степени, подражает этим возможным подобиям (животным или членам своего сообщества) и, таким образом, растрчивает себя в актах мимесиса, поэтому для него возникает проблема сохранения идентичности, внутреннего единства.

Область идентичности (референт «собственно человеческого») имеет свои особенности в каждой культурной традиции; нас будет интересовать греческая традиция, послужившая фундаментом европейской классической философии, в рамках которой оказалась возможной идея «сверхчеловеческого».

Начавшись с поисков «архэ» (то есть внутренней идентичности бытия, в которую оно сворачивается), что представляет собой философскую модель греческой колонизации, «замороженности пространством», греческая мысль завершается в открытии платоновского «мира идей» — вневременной и внепространственной идентичности, референта «истинно человеческого». Инкарнацией «истинного человека» становится философ.

Невозможность охватить и удержать в своей власти пространство, с одной стороны, и страх времени, представляющего эту невозможность (то есть разрушающего пространственное единство), с другой, выталкивают греческую мысль за пределы пространства и времени в поисках устойчивости. При этом сохраняются все интенции колонизации, и поиск внепространственной и вневременной области производится по той же схеме и с той же целью: *завоевание*. В «**колонизации вечности**» философ становится колонизатором *par excellence*. Однако на данном этапе колонизаторские намерения скрываются прямо противоположными: философом движет стремление «поиска утраченного», что органично вписывается в традицию «потерянного Золотого Века» и так обретает «извечную» легитимность, то есть узаконивается самой **вечностью**. Вечность, «мир идей», осознается в качестве *родины*, а не *чужих* земель, подлежащих завоеванию. Таким образом, философ осуществляет не колонизацию, а **трансцендирование** (возвращение на истинную родину). Делом жизни философа становится «дело смерти»: умирание, смерть всего, что связывает с реальным потоком времени, не-

сущим возможность Иного, что препятствует возвращению к идентичности. Умирание есть требование *необходимости подобия свойств вечности и философа*, трансцендирующего к вечности как к «истинной родине». Эта необходимость подобия снимает проблему, постоянно стоящую перед философом-колонизатором — **проблему сохранения инаковости**, как завоеванных территорий (будь то реальные или мыслимые), так и самого себя перед лицом Иного. Движима изнутри стремлением понять все как самое себя, колонизаторская мысль античной Греции стала собственным препятствием для понимания всего иного, чем она сама.

Итак, колонизация вечности, скрытая до поры задачей «возвращения утраченной родины», становится своеобразным вердиктом мысли, позволяющим видеть во всем лишь отражения Себя и Своего как Истинного. Это на века определило особенности последующей европейской философии: монологизм, рационализм, эго-лого-тео-центризм.

Успешное завоевание «истинной родины человека» в философии Платона создало основу для крестового похода против главного врага греческой мысли — Времени. Но прежде само измерение времени должно было стать для нее открытым, что произошло через христианство.

Христианская концепция времени разворачивает циклическое движение античного *бытия* в протяженность собственно *времени*, которая держится напряженностью ожидания «финальной точки» (Второго Пришествия и Страшного суда). В циклически организованном бытии финальная точка и напряжение отсутствуют, и потому бытие беспрепятственно сворачивается, — иначе говоря, *время предсказуемо*, обозримо и потому бессмысленно; *необозримостью*, а значит, смыслом и способностью вызывать интерес обладает только *пространство*. Теперь же, когда время развернуто и его непредсказуемость превышает пространственную, оно становится объектом колонизаторской мысли тех, кто уже завоевал вечность, — «истинных людей». Завоеватели вечности пока не осознают себя в качестве таковых (поскольку на поле битвы за вечность идет борьба между платоновской метафизикой и христианским Богом), однако само желание «творить историю» (колонизировать время) недвусмыс-

ленно указывает на усиление позиций эго-лого-центрического фронта.

Антропоцентризм Ренессанса вплотную приблизил человека к позициям Бога, оставив позади даже ангелов (как обладающих неизменной природой); человек же способен **на все** исключительно по **собственному** желанию. Человека от Бога отделяет теперь лишь *инерция* почтения, поддерживаемая Церковью; прежнее почтение, основанное на абсолютной трансцендентности Бога, становится невозможным, ибо одинокая позиция «окруженного бога» слишком очевидна. Ростки атеизма, пробивающиеся, конечно же, в среде «истинных людей» (ученых, философов), уже не подвластны инквизиции. Инквизиторы, хотя и действующие от имени Бога, тем не менее действуют как *творцы истории*, *sub specie aeternitatis*, принципиально не отличаясь от своих подследственных; последние же, осознав «неконкурентность» Бога в деле колонизации истории, отбрасывают инерцию почтения, которая сдерживала инквизиторов, и, преодолевая последний рубеж, занимают наконец место Бога. Успехи науки «и всякого познания» как будто подтверждают *естественность* происходящего, так что теперь можно «горы переставлять» без особого чувства неловкости ситуации.

Далее свершившееся событие требует лишь своего осмысления и легитимации. Руссо и Бентам проговаривают техническую сторону экспансии места Бога: воспитание и паноптикум, выросшие из благонамеренной греческой «пайдеи». Декарт закаляет в горниле сомнений «эго-», Кант цементирует «лого-», и Гегель завершает всю философию с позиций «тео-». Эго-лого-тео-центрический голем, собранный по частям и вооруженный захватнической гносеологией и этикой, теперь висит в воздухе эпохи, как призрак, ждущий только своего ясновидца. Его видит Ницше, и заклинанием *Übermensch!* вдыхает в него жизнь.

Была ли идея *Übermensch* действительным чаянием Ницше или его последней иронией, — вопрос отдельный; нас лишь интересует, как она прозвучала для европейской культуры и истории.

Идея *Übermensch* складывается у Ницше в противоположность христианству, которое препятствует непосредственному слиянию человека и Бога, *сохраняет* *инаковость* обоих. Попытка приручить волю Бога, оставив при этом неизменной систему

метафизики, неизбежно привела к слиянию метафизики с богом в лице единственного «вседержителя абсолютных истин и абсолютной воли» — *истинного* человека. Не выдержав напряженности присутствия Иного (Бога и Времени), *Übermensch* возвращается к предсказуемости циклического бытия, к синкретизму человека и бога, вечности и времени. «Философское умирание» воплощается в утопиях XX в. убийством *не-истинно человеческого* в мировом масштабе. Идея *Übermensch* вытекает из всего предыдущего развития европейской философии, она естественно подготовлена движением мысли, обозначенным как «трансцендирование», то есть выход за пределы самого себя собственными силами. Поиск *истинно человеческого*, изначально направленный на абсолют, приводит к абсолютизации «истинно человеческого». Мысль колонизатора не ищет и потому не находит ничего Иного, кроме самой себя.

*Д.В. Евдокимцев
(Волгоград)*

О ПОПЫТКЕ ДЕМИСТИФИКАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СПАСЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОЙ «ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА»

Начиная с эпохи Нового времени, секуляризация мироощущений все возрастающего числа людей во многом определила духовный климат европейского человечества вплоть до наших дней. В плюралистической атмосфере идейной полемики вокруг назначения человека нашлись и те религиозные мыслители, которые восприняли стремительно нарастающее «обмирщение» культуры как исторический судьбоносный вызов, побуждающий к глубинному переосмыслению сути оказавшихся неискоренимыми религиозных ожиданий, надежд и чаяний человечества. Эту задачу постижения предельных ценностно-смысловых горизонтов человеческой жизни по-своему оригинально продумали и представители так называемой «философии диалога» в Австрии и Германии: австрийский католик Фердинанд

Эбнер, немецкий протестант Ойген Розеншток-Хюсси, немецко-еврейские мыслители Франц Розенцвейг и Мартин Бубер.

Формирование мыслительных сюжетов философии диалога неразрывно связано с историсофской традицией библейского теизма. Понятие «диалогическое мышление» использовалось «философами общения», по сути, как современный светский аналог библейской веры и любви, выражающий неотчужденный, ищущий, антинигилистический характер отношения к происходящему. Диалогисты попытались произвести демистификацию «не-нигилистического мировоззрения» библейского теизма и освободить его интуицию — историческое движение человека в ненасильственной общности с Другими к Спасению — от архаических наслоений.

Решающим толчком, сместившим фокус внимания с религиозно-мистических ожиданий откровения личного Бога на феноменальные события человеческих взаимоотношений, для диалогистов стало сильное впечатление от пережитого в трагических конфликтах Первой мировой войны искажения межчеловеческих связей и порождаемых им катаклизмов. Именно с этими социокультурными потрясениями, с переживанием вполне осязаемого, сотворенного людьми конкретного «зла» связан импульс к модернизации традиционного религиозного мировоззрения, и отныне диалогисты обращаются уже непосредственно к осмыслению специфической, уникальной природы конкретного «блага», обретаемого в *межчеловеческом взаимодействии*.

Диалогисты восприняли духовную, правовую, социальную эмансипацию человека Новейшего времени как необратимый процесс личностного освобождения, который не только не противоречит духу христианства, но, напротив, целиком вытекает из центрального ощущения библейского мировоззрения — «добровольного» отношения любви между человеком и Богом. Поэтому сознание свободного, эмансипированного человека, сохранившего антинигилистический пафос жизненных устремлений, становится для диалогистов точкой отсчета в раскрытии смысла извечных религиозных ожиданий на фоне потрясений XX в.

В переосмысленном понимании «религиозного отношения» «божественное» проясняется человеку как преображающее его религиозно-экзистенциальное откровение, явленный живой *ориентир*, высшее *наитие*, влияющее на его поведение через

ориентирующий смысл, слово, образ, «гештальт» и *действительно избавляющее* его от страданий и опасностей, связанных с природным хаосом и межчеловеческой дезинтеграцией. Религиозно-философские интуиции диалогистов были обращены к христианскому представлению о «божественности» жертвенного, альтруистического общения как Святом Духе, пронизывающем взаимодействие любящих друг друга христиан. Наиболее ярко это предвосхищение выражено уже в убежденности евангелиста Иоанна в том, что «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает и любовь его совершенна есть в нас» (Посл. Ин. 4:12). Поэтому главной для христианской философии в этом смысле является принципиальная мысль об усвоении человеческой общностью совершенной силы божественного воздействия в преображенном характере межличностного общения.

Учение христианского мыслителя Фердинанда Эбнера, получившее название «Пневматология», вобрало в себя оригинальные представления об основах духовной жизни человека, культуротворческом действии речи, силе вдохновляющего действия интерактивного слова. По мнению Эбнера, внутренние, «духовные» качества личности не являются «врожденными», изначально присущими человеку, автономными, самодостаточными «началами». Формирование человека как человека происходит, согласно Эбнеру, в межчеловеческом общении, в культурном диалоге. Окультуривание индивида осуществляется благодаря влиянию на него духовной силы интерактивного слова. Именно императивная словесная речь родителей, учителей, окружающих, письменное слово *«воодушевляет» культурными смыслами*, тем самым *окультуривает, «очеловечивает» и социализует* индивидуальную самость, тогда как ее *«внутренняя»* жизнь (душа, интеллект, мышление) возникает, по Эбнеру, как переживаемый «внутренний аспект слова», сначала обращенного к индивиду Другим и лишь затем воспроизведенного им в его ответной реакции. Если сила воспринятого словесного императива способна привести в движение и изменить весь внутренний мир человека, то самое уникальное впечатляющее воздействие на людей, считает Эбнер, оказывает Слово Божье, призывающее к жертвенности и любви к ближним, побуждающее к сущностному преобразению человека и человечества. Сущность эбнеровской «Пневматологии» заключается в понимании

содержащегося в интерактивном слове смыслоориентирующего духовного органа, образующего неизгладимый смысловой отпечаток, стимулирующего адресат под впечатлением от Священного Писания сущностно обновиться, стать преображенным. В этом контексте христианин Эбнер и рассматривает социотворческую роль Слова Божьего, заповедей христианского Нового Завета, обращенных к людям, способных вызвать в них радикальные внутренние изменения и инициировать историческое становление человеческой общности на пути к Спасению.

Осмысление производимых в культурном языковом общении уникальных, неприродных, духовных благ культуры — главная тема творчества протестантского мыслителя Ойгена Розенштока-Хюсси. Язык в его понимании является надындивидуальной целостностью типа «гештальта» и образует историчный духовный ландшафт человеческого существования, имеющий искусственное, тварное происхождение, в котором происходит наследование культурного опыта, темпоральная ритмизация человеческой жизни, символическое конструирование социальной реальности. В языковой среде только и возможны длящиеся во времени и устойчивые в пространстве, стремящиеся к непрерывности межчеловеческие связи.

По мнению Розенштока-Хюсси, социальные опасности, бедствия (война, упадок, анархия, революция) являются следствиями нарушения языковых связей данного поколения как кровеносной системы социального тела общности. Ослабление речевой действительности общества ведет к распаду социальной реальности. Исправление этих искажений межличностного общения должно привести к общественному процветанию.

Межчеловеческое объединение регулируется тем, что происходит в речах между людьми, «объективируясь» в социальную «реальность». Интегративный, созидательный, «спасительный» характер «окультуривающей» речи, пронизанной любовью к ближнему, по мнению Розенштока-Хюсси, является инкарнацией искупительной жертвы Христа и отождествляется им со Святым Духом.

Таким образом, христианский взгляд на историю, исходящий из веры в уже происшедшее «Боговоплощение», был освобожден от не приемлемых современным сознанием образных мистических обертонов христианскими диалогистами Розенш-

током-Хюсси и Эбнером. В этом сущностном смысле божественное откровение в словесных императивах Нового Завета является призывом ко всем людям, побуждающим Слово Божье, вызывающее к жертвенности и заботливой любви, сделать «плотью» социальной жизни, что открывает путь к воплощению Бога-Святого Духа в межчеловеческие отношения и коренным образом преображает человеческую общность в ее Священной Истории. Поэтому для Розенштока-Хюсси и Эбнера *«божественным»* является действие воодушевляющей, социализующей, *окультуривающей энергии слова христианского учения*, дающего сильнейший импульс к дальнейшей религиозной экзистенции человечества.

*А.В. Дорохин
(Волгоград)*

КОНЦЕПЦИИ СОБОРНОСТИ И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА

Среди философских направлений, диагностирующих парадигмальный кризис рациональности в рамках западноевропейского философского дискурса и предлагающих собственные пути выхода из этого кризиса, выделим два: это — всевозможные историософские концепции русской религиозной философии, ядром которых является принцип соборности, и философия диалога. Такое выделение указанных концепций из целого ряда других антирационалистических направлений (укажем на философию жизни, экзистенциализм, постструктурализм) обусловлено тем, что именно эти концепции с наибольшим правом, как нам представляется, могут претендовать на статус парадигм, радикально порывающих с рационалистической мыслительной традицией и пытающихся обосновать легитимность принципиально иных мыслительных практик. Более того, кризис рациональности, с позиции указанных концепций, сопряжен с перечнем деструктивных явлений в западноевропейском социуме (индивидуализм и «механицизм» общественной жизни, влекущий за собой классовую или сословную разобщенность и отчужденность, избыточно насильственный характер социальной интеграции). Поэтому системы русской философии

и «диалогическое мышление» могут быть также рассмотрены в качестве новой струи идей (вливающихся в герменевтический круг «социальная действительность—символическая картина действительности»), пытающейся, таким образом, инициировать определенные инновации в обществе, создавая новое символическое видение мира. Данная символическая картина мира, спроектированная на плоскость привычных философских понятий, может означать кардинальное обновление онтологических, гносеологических концептов и методологического инструментария. И в различных вариантах русских историософских концепций, и в диалогической философии такое обновление философского багажа достигается в основном благодаря импульсам, возникающим из переосмысления феномена религиозности, что и объединяет указанные парадигмы. Однако такое переосмысление осуществляется весьма различными способами.

Принцип соборности, лежащий в основе отечественных историософских систем (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой), с самого начала имел незавуалированный социальный смысл: «соборность — особый вид человеческой общности, характеризующийся свободой, любовью, верой». Такое желаемое единство социальной жизни поддерживается как непосредственным фактом социальной организации церковной жизни и теологическими построениями (реальному единству верующих — Церкви видимой — соответствует мистическое единство — Церковь невидимая), так и философскими онтологическими и гносеологическими конструкциями. Онтологически и гносеологически принцип соборности опирается на философию всеединства В.С. Соловьева. Согласно Соловьеву и его последователям, сознание как бы имеет трехслойную структуру: чувственная, рациональная и мистическая составляющие. Собственно, провал рационалистической картины мира был с этой точки зрения обусловлен акцентом лишь на одной составляющей — разуме. Такое единство сознания [соборность сознания (С.Н. Трубецкой)] соотносится с онтологической структурой сущего (мировая душа, рациональное сущее) и сверхсущего (Абсолют). Отсюда, схватывание или понимание такого соотношения внутреннего единства «социальной клеточки» (индивида) с внутренним единством сущего если и не автоматически способно склеить, «собрать» социум (перенести идеал

мистической церкви в действительность), то хотя бы показать таким образом этот идеал.

Своеобразным «мостиком» к концепциям диалогической философии могут служить идеи С.Л. Франка, понимающего соборность уже не только в русле единства самосознания, которое соответствует «собору» в обществе, но как возникающую в слиянности «Я—Ты», где «Я» определяется во встрече с «Ты».

Если концепции соборности в русской философии пытаются преодолеть кризис рациональности, главным образом снимая односторонность разума, дополняя его изрядной долей эмпиризма и мистицизма и тем самым объявляя «соборность» эквивалентом религии, то диалогическое мышление в лице М.М. Бахтина, М. Бубера, О. Розенштока-Хюсси, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера вообще противопоставляет себя рационализму, пытаясь полностью изменить мыслительные контуры философии. Представляется интересным, что у раннего Бубера, как и у раннего Эбнера, наблюдается крен в сторону *общности* (в русском варианте — «соборности»); они понимают религиозное как *всеобщее*. Разделяя с «теориями» русской религиозной философии идею о человеческой общности как общности любящих, диалогисты, тем не менее, переносят свои религиозные интуиции на область *межчеловеческого*. Это обстоятельство и выявляет уникальность, собственно, диалогической ситуации. Уникальность диалога позволяет порвать с рецидивами субъектно-объектной схемы, которая так и не была преодолена в системах русской философии. В диалоге субъектно-объектному мышлению противопоставляется живое, ситуативное «мышление Я—Ты» (Бубер), где «Я» и «Ты» укоренены друг в друге. Ситуативность, гибкость обеспечиваются введением в философский дискурс реальности языка — фундаментальной интуиции диалогического мышления, что к тому же приводит к оригинальной трансцендентальной проблематике, не имеющей точек соприкосновения с рационалистическим трансцендентальным субъектом. Взаимоопределяющие друг друга вербализованные отношения «Я—Ты» нуждаются также в Боге (не в Абсолюте). Но отношения с Богом [«просто трансцендентное» (Эбнер)] имеют диалогический, а не мистический характер. Наоборот, интенции диалогической философии состоят в демистификации и десакрализации религиозного опыта, где религия трактуется как «возможность быть»

(Эбнер) и требует мобилизации всех сил человека для ответа на божественные императивы.

Экстраполируя полученные выводы на социальную действительность, можно указать, что концепции соборности в контексте идей гностического плана русской историософии могут быть адресованы только в идеале. Напротив, идеи философии диалога, как нам представляется, содержат достаточно мощный инновационный потенциал.

*А.В. Здор
(Владивосток)*

ЧЕЛОВЕК ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНИЗМА В ЗЕРКАЛЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

К числу наиболее показательных мировоззренческих категорий постмодернистского сознания нередко относят так называемую эпистемологическую неуверенность, порожденную разочарованием в рационализме. В противовес неизбежно схематизирующему, а потому поверхностному и плоскому рационализму, постмодернистская культура выдвигает множество альтернативных способов постижения мира. В искусстве это процесс «ремифологизации», то есть возвращение к использованию сюжетов и образов из традиционных мифологий, а также попытки создания новых мифологем. В гуманитарных науках, особенно в философии, литературоведении это распространение «поэтического мышления», которое является интуитивным, отличается ассоциативностью, образностью, метафоричностью. Одним из ярких проявлений стремления современной культуры вырваться за границы повседневности и здравого смысла выступает повышенный интерес к разного рода маргинальным и патологическим явлениям — безумию, хиппизму, психоделии, сексуальным перверсиям, эпатажу, которые нередко претендуют на то, чтобы стать своеобразными формами «священного безумия», позволяющего открыть некие глубины бытия, не доступные односторонне — рационалистическому восприятию мира. Характерно, что постмодернизм нередко вызывает ассоциации с юродством ¹.

Общим местом стало утверждение о том, что постмодернистский дискурс деконструирует все ценностные оппозиции, налагает запрет на однозначное и четкое разграничение смысла и бессмыслицы, добра и зла, красоты и безобразия. Апологеты постмодернизма видят в этом некую победу гуманизма и демократии, признание за каждым человеком права на индивидуальную мировоззренческую позицию. О нормативности сегодня принято говорить исключительно в отрицательном контексте, как о проявлении тоталитарно-репрессивной культурной установки, которая должна быть преодолена во имя человека в его эмпирически конкретной данности. Утверждается, что принципы демократии не позволяют предъявлять человеку какие-либо культурные требования, вырабатывать в нем нормальное, нормативное «я». «Фактичность и есть ценность, это данное, а не заданное, наличествующее, а не долженствующее быть»². Отметим в этой связи, что библейские 10 заповедей, которые представляют собой «классическое» выражение нормативной этической системы, даются Господом *падшему* человечеству. Если бы грехопадение не помрачило человеческую совесть, которая в христианской традиции рассматривается как голос Божий в душе человека, то он обходился бы лишь этим внутренним нравственным ориентиром. Конечной же целью является преодоление последствий грехопадения, преображение человеческой природы, когда следование по пути добра становится естественным. Так что православие тоже в каком-то смысле «не любит» нормативность, но считает ее необходимой ступенью на пути к свободе. В православном понимании свобода воли есть дарованная нам Богом способность самоопределения по отношению к добру и злу. Это самоопределение подразумевает и выбор между добром и злом (формальная свобода), и возможность следовать этому выбору, реализовать избираемое. Эта возможность у человека всегда ограничена и его падшим естеством, и внешним греховным миром. «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 18-19). Для полноты реализации добра в человеческом бытии необходима Божественная благодать, ко-

торая не уничтожает нашей свободы, но проявляется одновременно с ней, что еще в V в. было названо синергизмом.

В отказе постмодернистского сознания от разграничения нормы и патологии можно увидеть некий «след» евангельского «не судите, да не судимы будете». Однако важно помнить, что сострадание к человеческой слабости и снисходительность к злу — вовсе не одно и то же. Предание хранит и такую максиму христианской этики: «Ненавидь грех и люби грешника». Ведь Господь «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 14, 45). Но именно поэтому мы не вправе оставаться безучастными к размыванию границ между добром и злом и в нас самих, и во внешнем мире. Заглушая голос своей совести, мы отказываемся от преобразующего воздействия благодати на нашу природу. Но только это преобразование и способно дать нам подлинную свободу.

На наш взгляд, проблема свободы — одна из ключевых в постмодернизме. Исследования XIX—XX вв. в различных сферах гуманитарного знания достаточно определенно проявили реальную зависимость человека от деперсонализирующего воздействия социальных, политических, индустриальных, ментальных и языковых структур, коммуникативных технологий, бессознательного и т. д. Поэтому вполне закономерно обращение постмодернистской мысли к этой проблеме. Однако убедительного решения она здесь не находит. «Людей нужно сохранять всех, и беленьких и черненьких. Любить их вас никто не заставляет, любовь нашла в демократии весьма эффективный заменитель — права человека»³, — утверждает Б. Парамонов, один из наиболее известных «идеологов» постмодернизма. Но ведь где нет любви, там не может быть и свободы, потому что оба эти дара человек принимает, если захочет, из одного источника — от Бога. Наверное, лучше всех это выразил Блаженный Августин: «Люби Бога и делай, что хочешь».

В современной культуре большое распространение получают различные формы публичной самопрезентации, которые имеют отдаленное сходство с исповедью. Многие популярные телевизионные передачи включают в себя монологи героев, которые повествуют перед многомиллионной аудиторией о своих неприглядных поступках или стремлениях, не согласующихся с нормами традиционной морали. Как отмечает современный ис-

следователь, «девальвация идей раскаяния, покаяния, исповеди — одна из трагических отметин российского духовного бытия конца века»⁴. В большинстве случаев перед нами, действительно, некий суррогат исповедальности. Суррогат уже хотя бы потому, что в изначальном своем виде (как церковное таинство) исповедь неотторжима от покаяния. «Исповедание» грехов, т. е. произнесение вслух своих духовных болезней и падений перед духовником, предполагает, что человек не только сознает свою греховность, сожалеет о своих проступках и раскаивается в них, но и имеет волю к исправлению, а потому и обращается к Богу за помощью. В современных же публичных «исповедях» чаще всего покаяние совершенно не присутствует. Налицо либо поза нарциссического самолюбования отсутствием моральных «предрассудков», либо желание найти с помощью слушателей дополнительные аргументы для самооправдания. Подлинно исповедальное слово не терпит гордыни, но в современных «исповедях» она остается непреодоленной.

Нам представляется, что глубинной причиной этого является истощение в современном мире воли к подъему, к нравственному восхождению. О постмодернизме часто пишут как о синтезе элитарной и массовой, высокой и низкой культур. В сфере искусства подобный синтез может давать эстетически значимые результаты. Но в духовно-нравственной области «синтез высокого и низкого» означает не что иное, как девальвацию нравственных ценностей. Нравственность в принципе не может быть ничем иным, кроме как самопреодолением или, если пользоваться традиционными для православной этики понятиями, бодрствованием и подвигом. Путь, ведущий в Царство Божие, узок, врата его тесны, а потому «много званых, но мало избранных» (Лк. 14, 24). Но мы живем в эпоху «восстания масс», и облик современной культуры определяется таким типом человека, для которого нехарактерны переживания по поводу собственного несовершенства, который взирает на окружающий мир с позиций обывательского самодовольства. Видя рядом с собой кого-то, кто не удовлетворяется сущим, а устремляется к должному, такой человек воспринимает это в лучшем случае как чудачество, как патологическую склонность к моральному мазохизму и самоистязанию, а в худшем — как личное оскорбление. Современная культура нередко выступает

как средство легитимации подобного мироотношения, создавая вокруг такого «среднего» человека комфортную среду, в которой он чувствует себя самоуверенно и самодовольно, поскольку здесь «все духовные вершины понижены, все пропасти выровнены, все сакральное — профанировано, все существенное — спародировано»⁵. Может показаться, что в этом проявляется сочувствие к «маленькому», «обычному» человеку. Но в действительности эта позиция противоположна признанию достоинства человека, фактически она содержит в себе желание оставаться слепым тому, кто не знает, что он «несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3, 17).

Истинное решение антиномии умаления и возвышения, служения и господства, «последних» и «первых» указывает Евангелие. Духовные и нравственные высоты открываются смиренным, «нищим духом», тем, кто чувствует себя «меньше всех»: «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» (Лк. 10, 21). Поэтому так велико значение послушания и иерархии в православной религиозной практике: «мир святого строго иерархичен», «иерархии ангелов, лестница Иакова, аскетическая школа молитвы, приращение опыта, послушание в церкви — все это строго иерархические, качественные, органически соподчиненные друг другу реалии»⁶.

Самодовольное, стремящееся к нивелировке, к сглаживанию любых различий «теплохладное» обывательство по своей сути антикультурно. Это то самое «смесительное упрощение», которое К.Н. Леонтьев рассматривал как проявление духовной деградации, противостоящей «цветущей сложности» подлинной культуры, которая не может существовать вне ценностных иерархий. По-видимому, и в недрах постмодернистской культуры, оформившейся, когда процессы усреднения приняли беспрецедентный масштаб, начинает вызревать противоположная тенденция, которую современный православный философ Т. Горичева назвала «тоской по послушанию»: «философы опять затосковали по иерархии, по дифференциации и Другому»⁷.

Одним из понятий, подвергаемых критике в постмодернистской культуре, является понятие реальности. Объективность реальности проблематизируется. Свидетельств этому множество. Укажем лишь на широкое распространение в современной гуманитаристике таких понятий, как кризис репрезентации, си-

мулякр, виртуальная реальность, интертекст, гипертекст, карнавализация, языковые игры, семантика возможных миров и т. п. Все они так или иначе подвергают сомнению возможность соотнесения текстов культуры с реальностью. Реальность рассматривается не как реальность бытия, а как реальность текста, как результат тех или иных дискурсивных практик. А тексты культуры отсылают только к самим себе, функционируют как означающие, лишенные обязательной соотнесенности с означаемыми. Такое представление о реальности, по-видимому, является закономерным следствием серии провозглашенных (очевидно, слишком поспешно) современной философией «кончин» — «смерти Бога», «смерти человека» и, наконец, «смерти автора». Постмодернистская культура насквозь пронизана этим ощущением исчезающей реальности. Отсюда — настойчивое возвращение к теме смерти в современном искусстве и философии⁸. По-видимому, этим же мироощущением объясняется и популярность понятия «имидж», которое в буквальном переводе означает «образ». Напомним, что в христианской традиции понятие «образ» относится прежде всего к образу Бога, в соответствии с которым Он творит человека. В греческом переводе Библии эта идея передается с помощью понятия «eikon», что впоследствии стало одним из аргументов в защиту иконопочитания и что позволяет христианам смотреть на каждого человека как на «икону» Божества. Эта икона, конечно, может быть очень испорченной и поврежденной, и такое расхождение подлинной сущности человека и его эмпирического «я» расценивается здесь как неблагополучие, которое нужно стремиться преодолеть⁹. Очевидно, что все это бесконечно далеко от современного понятия «имидж». Основа имиджа — именно несовпадение сущности и явления (репрезентации, изображения), он есть нечто искусственное, он неизбежно симуляционен, то есть, по сути, является личиной. (Заметим в этой связи, что П.А. Флоренский, много сделавший для философско-богословского осмысления понятий «лик», «лицо», «личина», показывал внутреннюю связь личины, развращенности и двойничества и обращал внимание на «глубокомысленный символ такого двойничества — нередко встречающееся и на Западе и на Востоке изображение Сатаны со вторым лицом, на месте срамных частей»¹⁰.)

Когда православие сопоставляют с иными духовными традициями, чаще всего в качестве его отличительной черты называют *полноту*. Здесь на самом деле есть все, что может наполнить жизнь человека смыслом и уберечь его от погони за призраками, от блуждания в духовных лабиринтах и тупиках. Кто знает, быть может, постмодернистской культуре хватит мудрости и мужества встать на этот путь, ведущий к подлинной свободе.

Примечания

1. См.: Горичева Т.М. *Православие и постмодернизм*. Л., 1991. С. 49—60; Николаева О. *Современная культура и православие*. М., 1994. С. 270—276.
2. Парамонов Б. *Конец стиля*. СПб., 1997. С. 6.
3. Там же. С. 12.
4. Уваров М.С. *Архитектоника исповедального слова*. СПб., 1998. С. б.
5. Николаева О. *Указ. соч.* С. 133.
6. Горичева Т.М. *Указ. соч.* С. 11.
7. Там же.
8. См.: Демичев А.В. *Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию*. СПб., 1997; *Фигуры Танатоса: искусство умирания: Сб. ст. / Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова*. СПб., 1998.
9. См.: Митр. Антоний Сурожский. *О встрече*. Клин, 1999.
10. Флоренский П.А. *Столп и утверждение истины*. М., 1990. С. 182.

Н.В. Довгаленко
(Саратов)

ПРОРОЧЕСТВО И ПРОРОК В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В русской философии проблема пророчества звучит как проблема живого откровения, живого слова. Определенное как факт ветхозаветной истории, оно несет в себе основания не греческой традиции (традиции логоса), а «иной», во многом скрытой, необозначенной традиции. «Пророк сознает свою универсальную миссию, потому что Сам Бог влагает в его уста Свои слова, он — носитель слова»¹.

В еврейской традиции пророчество — это суд и судьба народа, суд и спасение народа. Идея апокалиптическая здесь напрямую связывается с идеей космогонической, выходящей за пределы ветхозаветной культуры и представленной индийской, китайской, греческой и другими культурами. «Все народы имели и имеют своих пророков, то есть людей, особым, непосредственным, духовно-физическим способом соединенных со своими богами»², — отмечает В. Соловьев. Но в русской философской мысли существовали мнения, относящие феномен пророчества к единственной культурно-исторической традиции, обозначенной как ветхозаветная традиция. К их числу относятся С. Трубецкой и Л. Шестов, которые определяют различные основания греческой и еврейской культур. «Логос — греческая философско-умозрительная гипотеза; Евангелический Логос — начало действительной жизни»³, — пишет С. Трубецкой. Философская дилемма в русской философии, по сути, обозначила два пути: путь дискурса и путь откровения. Философия В. Соловьева смыкала эти две линии. «...Ибо как учение древней философии, так и учение ветхозаветных пророков были внутренне проникнуты (каждое в своем роде) единою истиною: философия — истиною отвлеченного и всемирного Логоса, а пророчество — истиною живого и личного Логоса Божия — Мессии»⁴, — отмечает В. Соловьев. Нужно отметить, что аргументы объединяющие и разделяющие два философских направления в русской мысли, были практически идентичны.

Если рассматривать глубже, то В. Соловьев определяет пророчество как неотъемлемую часть будущего теократического проекта истории. «Пророки суть по преимуществу носители богочеловеческого сознания и представители того глубочайшего нравственного соединения всего человечества и мира с Богом — соединения, ради которого существуют и священство и царство»⁵. Идея пророчества предстает именно как идея будущего осуществления, как идея грядущего, не способная быть осуществленной ни священством, традицией, погруженной в прошлое, ни тем более властью, слишком занятой настоящим. «Истинный пророк сознает свое призвание не как естественное право, общее ему со всеми, а также ни как личную привилегию, а как особый дар Божий, требующий с его стороны нравственного возделывания»⁶. Этот дар обязывает не только стре-

миться к осуществлению нравственных подвигов, но и к высшему уровню святости, праведности, которые, тем не менее, должны быть основаны в свободе данного выбора. Соловьев ставит идею пророчества будущим венцом теократической организации и определяет сущность ее в откровении, совмещающем путь, истину и жизнь.

Гениальный проект «общего дела», выдвигаемый Н.Ф. Федоровым и основанный на постулате общего воскресения, включает в себя пророчество как идею будущего. «Будет ли кончина мира катастрофою или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную»⁷. Мысль об условности пророчеств, заложенная еще в ветхозаветных текстах, обращала к возможности изменения существующего положения, покаянию и была полностью воспринята Г.П. Федотовым и Н.А. Бердяевым. Устранение вражды, восстановление всеобщего родства, дело спасения, а не пассивного ожидания — вот есть цель человечества, по Федорову. «Какое слово может быть религиозно действенно, может помочь спасительному выходу из кризиса? Только одно слово о покаянии»⁸.

Живая проблема пророчества, таким образом, приобретает значение феномена, определяющего не только горизонты прошлого, но и будущего, и настоящего. Идея пророчества выступает в роли «живой идеи», свободной во многом от логических умозрений. «Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет — тогда только слова откровения становятся доступны человеку»⁹, — пишет Л. Шестов. Оставаясь реальной проблемой, проблема пророчества во многом начинает определять контекст истории, а не выпадать из жизни и философии. Она становится ведущей проблемой, как и проблема смерти, во многом ведет и определяет проблему существования.

Таким образом, возможно представить несколько оснований, вокруг которых выстраивается смысловое поле феномена пророчества. Пророчество — есть слово (пророк — носитель слова). «Слово посылает Господь на Иакова, и оно нисходит на Израиль» (Ис. 9:8). Пророчество — есть откровение (апокалипсис).

«После сего я взглянул и вот, дверь отверста на небе, и прежний голос, который я слышал как бы звук трубы, говоривший со мною, сказал: взойди сюда и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» (Откр. 3:12—4:3). И наконец, пророчество — есть грозное предупреждение, угроза разрушения оснований мира, привлечения к высшему суду за ложь, несправедную жизнь, грехи человечества, держащего ответ за своих предков, за свои настоящие дела и за свои помыслы. И вместе с тем пророчество явилось напоминанием, скрытой, условной угрозой, обращенной к призыву изменить себя, а значит, изменить и преобразовать мир. «Иногда я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который я изрек, обратится от своих злых дел, я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» (Иер. 18:7—8).

Активная роль пророков, определяемая, по сути, такими разноликими теориями, оказывается в равной мере направленной на преобразование мира и на непрекращающийся процесс внутреннего совершенствования, преображения. Обусловлено это во многом ветхозаветной традицией, основанной на политической и социальной роли пророков, которую, в частности, выделяет С.Н. Булгаков: «Вдохновение пророков было связано с их личностью и обстоятельствами, оно имело поводом определенные исторические события, причем сам пророк нередко был не только обличителем или ведуном (наби), но и общественным деятелем»¹⁰.

Мотивы конца, суда, наказания привязывают пророчество к эсхатологии, определяя его как непреходящую необходимость. Сложность данной проблемы демонстрирует уже философия Н.Ф. Федорова, о которой мы говорили выше, и тем не менее сама идея истории обосновывается ее концом, завершением, вернее, свершением. История трагична, эсхатологична. «Не стоим ли мы в предвечерье наиболее чудовишной перемены всей земли и того времени исторического пространства, в котором держится эта земля? Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то утренней ранью?»¹¹ — спрашивал М. Хайдеггер. Данные вопросы и настроения, выраженные еще Ф. Ницше и поддержанные О. Шпенглером, определяют направление, в том числе и западной, философской мысли на протяжении всего двадцатого века.

Поставить такой вопрос, ввести в данный вопрос, передать ощущение перелома эпох, ввести в суть раскрывающейся в своем изменении картины бытия способен лишь феномен пророчества, основанный в событиях начала и конца истории, прошлого и будущего, первого и второго пришествия Мессии. Более того, пророчество предполагает и несет в себе ответ на данный вопрос, вводя в возможность «утренней рани». В русской философской мысли покаяние, откровение, нравственное возделывание, изменение себя, чистая любовь во многом и явились сущностными основаниями, в которых для нас раскрывается ответ на поставленный вопрос.

Примечания

1. Трубецкой С.Н. *Сочинения*. М., 1994. С. 247.
2. Соловьев В.С. *Собр. соч.* Т. 4. СПб., 1903. С. 504.
3. Трубецкой С.Н. *Указ. соч.* С. 477.
4. Соловьев В.С. *Указ. соч.* С. 374.
5. Там же. С. 503.
6. Там же. С. 151.
7. Федоров Н.Ф. *Собр. соч.: В 4 т.* Т. 2. С. 50.
8. Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. СПб., 1992. С. 47.
9. Шестов Л. *Сочинения*. М., 1995. С. 358.
10. Булгаков С.Н. *Избранные статьи*. Т. 2. М., 1993. С. 378—379.
11. Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге / Изречение Анаксимандра*. М., 1991. С. 31.

*Е.В. Павлова
(Благовещенск)*

АНТРОПОЛОГИЯ А.С. ХОМЯКОВА

Антропология А.С. Хомякова, одного из виднейших представителей так называемого «классического славянофильства», занимает промежуточное положение между его богословским учением о Церкви и собственно философией (онтология, гносеология, социальная философия и т. д.). Учение о Церкви дает прочим частям его учения основные мировоззренческие и методологические установки и объясняющие принципы, на основе которых и строится хомяковская концепция «целостной личности». Антропология А.С. Хомякова направлена прежде всего

против индивидуализма, так как «отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад»¹, а также против «теории среды» как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности»².

Происхождение и сущность человека объясняются А.С. Хомяковым с позиций принципа креационизма. Сущее (Бог), обладающее разумом и волей, творит мир и человека, душе которого принадлежат, в определенной мере, все те свойства, которыми обладает Сущее. Именно разум и воля являются коренными свойствами Сущего, из чего происходят и другие его наименования — Волящий Разум или Разумная Воля. Воля, по Хомякову, центральная сила души, составляющая ее первооснову и источник всякой активности и определяющая способность свободно, по собственному желанию, самоопределяться в деятельности. Свобода — необходимая принадлежность воли, но воля свободна только в себе самой, до своего проявления вовне. Воля проявленная подчиняется закону необходимости (механическая причинность, законы вещественного мира и т. д.). Мир вещественный, в том числе и человек, связан со своей первопричиной — Сущим — не только актом Творения, но и мировыми законами, которые, по сути, являются проявлением воли Сущего. Эти законы ограничивают свободу человека, но не саму волю, так как это — проявление ее собственного содержания.

Следующим существенным признаком Волящего Разума (и человека) является любовь — нравственное начало Сущего, деятельное начало, дающее направление его движения. Именно в любви выражается внутренняя жизнь Сущего: любовь — истинная причина творения мира и человека, а также главного закона этого мира — закона любви к Сущему (Богу) и взаимной любви людей между собой (так называемой соборности). Однако в отличие от Сущего, воля и разум человека неполны и несовершенны. «...Частное (человек) только стремится волишь, как оно стремится разуметь; ибо оно есть только стремление, а не бытие в смысле сущего»³. Человек, в силу своего несовершенства, нарушает закон любви и карается проклятием первородного греха. «Понятие о страдании и понятие о грехе неразделимы перед Божественным правосудием. Ни тело, обреченное болезни, ни тело, подчиненное закону греха, не могло быть

дано Создателем разумной твари. Такое тело могло быть произведением и, так сказать, творением развращенной воли, свободы, возмущившейся против Бога»⁴.

Первородный грех становится наследственным и передается от поколения к поколению. «Духовное существо человека... носит в себе начало греха, скрытую порчу, вследствие которой оно становится совместимым с телом, подверженным греху. В силу этой совместимости, этой порочности, скрытой в несовершенстве нашей воли, мы наследуем тело, подверженное страданию»⁵. Таким образом, первородный грех, по Хомякову, это нечто большее, чем возможность греха (скрытое присутствие его в любом тварном духовном существе), это — возможность проявившаяся, действительный грех, навлекающий на нас, с одной стороны, правосудие Божие, которое Хомяков признает решительно правым и в нашем страдании, и в нашем осуждении, но, с другой стороны, именно первородному греху мы обязаны проявлением бесконечного милосердия Божиего в нашем спасении.

Единственное исключение из этого правила — Иисус Христос, причем такое исключение, по Хомякову, было простою необходимостью: поскольку душевное естество Спасителя нашего хотя и было человеческим, но оно было и совершенным и потому оно принципиально не могло быть соединено с телом, подверженным греху и страданию. «Страдать *с* своими братьями, *за* братьев — таков смысл земной жизни нашего Спасителя. Пострадать *через* братьев — таков был ее кровавый венец, но это было страдание добровольное. Спаситель наш принял его на себя, как принял на себя ответственность за наши грехи»⁶. Тезис о неизбежной (или простой) необходимости наличия такого исключения, в лице Иисуса Христа, А.С Хомяков аргументирует нижеследующим рассуждением.

Если в глазах Бога нет ни одного существа, чистого и праведного, стоящего вне греха настолько, чтобы сравниться с божественной чистотой и праведностью, то следует признать, что всякое творение Божие носит в себе свой приговор, отлучено от Бога и непримиримо ему. «Тварь не может быть воссоединена с Творцом, как грех не может быть соединен с совершенством. Итак, тварь обречена бедствию: *таков закон правды*»⁷. Но, по Хомякову, закон правды еще не есть правда закона: с одной

стороны, Бог, как существо бесконечное и совершенное, не может сравниваться с существом ограниченным и несовершенным, а с другой стороны, если конечный разум греховен по сути, «то грех становится в отношении к нему реальной необходимостью, а правда остается уже не более как отвлеченной возможностью, не имеющей реальной основы»⁸. Но это противоречие только на первый взгляд кажется неразрешимым: в действительности же все нравственные отношения между Богом и его творением становятся возможными через посредство Сына Божия — Иисуса Христа, так как именно в нем становится Бог существом ограниченным, заключенным в немощи тела, в страдание, искушение и т. д. Именно он становится мерой всех творений, и ему единственному принадлежит единое праведное осуждение греха. Но Иисус Христос воплощает в себе не только закон правды, но и закон любви, «а потому самому Он есть не только осуждение греха, но Он же есть спасение, единственно возможное для грешника»⁹. Таким образом, Сын Божий, принимающий с бесконечной любовью грех, который есть не более чем «эгоизм твари», преображает грех, который становится совершенством жертвы. С другой же стороны, тем же действием и всякая грешная тварь становится участником в совершенстве Спасителя, и именно поэтому всякий человек, признающий Христа, примиряется в Богом, становится сыном Божиим.

Оценивая эту великую и дивную тайну, Хомяков отмечает: «Все есть дело свободы: правда Христова, нас осуждающая, и любовь Христова, спасающая нас тем реальным и неизглаженным единением, к которому он нас допускает, все есть дело правды... Грех не прощен, не разрешен, не упразднен, что было бы противно законам разума, но он преобразился в совершенство совершенным единением человека со своим Спасителем»¹⁰. Но, несмотря на величие Боговоплощения, чем явилось оно в бытие земном? какую форму приняло в тварном мире? Форму темной жизни бедного еврея, полной унижения и бедствий, закончившейся позорной и мучительной смертью на кресте.

Великий день Пятидесятницы венчает великую и дивную тайну Боговоплощения, потому что сама эта тайна могла быть открыта «только свободе человеческого разума и единству взаимной любви». Знание этой тайны не похоже на знание человеческое о внешнем мире, — это познание внутреннее («веде-

ние»), похожее на то, что мы имеем о явлениях нашей умственной, духовной жизни, но вместе с тем это знание есть дар благодати Божией и свидетельствует о присутствии Духа истины в нас самих. Такое знание возможно лишь в том случае, если человек «слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан»¹¹. Совершенство взаимной любви предполагает, что человек опирается уже не на свои личные силы (которые уместнее было бы назвать бессилием и немощью), а возлагает все свои надежды и упования на святость связи любви, соединяющей его, с одной стороны, с его братьями, а с другой — с Богом. Именно эта связь любви между человеком и Богом, между человеком и человеком и составляет сущность Церкви, представляет ее главную и характерную черту — соборность. «Церковь есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан, той любви, которая возводит их к Отцу через Его воплощенное Слово, Господа нашего Иисуса»¹².

Именно с возникновением Церкви человек впервые получает дар нравственной свободы — нравственной свободы во Христе, который становится существенным свойством человеческого разума. Таким образом, по Хомякову, духовная история человечества включает в себя три существенно различающихся между собою этапа: первый — Творение, второй — Боговоплощение, третий — Пятидесятница, от которой ведет отсчет своего существования Церковь в ее живом единстве, Церковь «как свободное единство живого разумения»¹³, как «сама свобода, в стройном выражении ее внутреннего согласия»¹⁴.

Одной из центральных проблем антропологии А.С. Хомякова является проблема целостности личности. Кроме тела, подверженного вследствие первородного греха страданию и немощи, конечным уделом которого является смерть, у человека есть душа, подобная душе Сущего и устроенная таким же образом, то есть существующая в единстве любви, мышления и воли. Строй души человека имеет иерархическую систему, и главным основанием ее единства является гармоническая взаимосвязь элементов, ее составляющих. Нарушение же этого гармоничного единства, вследствие несовершенства отдельных элементов или же утраты одного из них, ведет с необходимостью к нарушению целостности личности.

Главным и определяющим элементом духовного строя человека является любовь как выражение внутренней сущности человека, деятельное начало (побудительная причина), определяющее нравственное содержание любого проявления внешней и внутренней жизни человека. Любовь есть *нравственное начало* личности, без него при абсолютизации мышления (рационализм) или воления (произвол) целостность личности нарушается необратимо: впадая в грех индивидуализма (эгоизма) человек утрачивает внутреннюю связь не только с другими людьми, но и с творцом. Воля (воление) — центральная *сила* души, первооснова ее реальности и источник всякой активности, как созидающей, творческой, так и разрушительной, деструктивной. Именно порочность и несовершенство человеческой воли привели к грехопадению Адама, печать которого носит с того времени в себе каждый человек.

Мышление (разум) в самом общем виде определяется А.С. Хомяковым как сила мысли; по причине несовершенства человеческого разума сила эта определяется, скорее, как *стремление* мыслить, *стремление* разуметь. Разум имеет сложную структуру и включает в себя, во-первых, *волю*¹⁵, как деятельную силу разума, которую иногда А.С. Хомяков характеризует как творческую деятельность разума; во-вторых, *веру*¹⁶, как отражательную восприимчивость разума, способную «схватывать» вещи и явления в их нерасчлененной целостности; в-третьих, *рассудок*, как «окончательное сознание» (в смысле его ограниченности и относительной простоты устройства), отождествляемое с логическим мышлением. Все три составляющие мышления (разума), существующие в гармоническом и ненарушимом единстве¹⁷, образуют «волящий разум» человека и являются предпосылкой для «соборной» гносеологии А.С. Хомякова и его учения о «целостном знании» и «Церковном разуме».

Таким образом, «целостность» человеческой личности — достаточно сложная, иерархическая структура, устойчивость которой зависит от многих факторов: «существуют «центральные силы нашего богообразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа. Эта иерархическая структура — неустойчива: тут есть противоборство центральных и периферических сил души»¹⁸.

Примечания

1. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 1. С. 161.
2. Там же.
3. Там же. С. 276.
4. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М., 1994. Т. 2. С. 211—212.
5. Там же. С. 212.
6. Там же.
7. Там же. С. 168.
8. Там же. С. 168—169.
9. Там же. С. 169. Более подробно: «Существо Божие не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога; он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с нею единением внутренним и совершенным; Он принимает тяжесть греха, которому он есть осуждение. С тварью и для нее Он действительно становится согрешившим, ибо Он может им быть как существо ограниченное. ...Христос не есть уже существо по преимуществу чистое и совершенное. Он соединился со всякой тварью, не отталкивающей Его; Он принял на себя всякий грех, каков бы он ни был; Он состоит под тяжестью гнева Божия, под тяжестью осуждения, явленная справедливость которого есть Он Сам; Он несет приговор, которому подверг Себя; этот приговор — смерть».
10. Там же. С. 171.
11. Там же.
12. Там же. С. 172.
13. Там же. С. 58.
14. Там же. С. 57.
15. Более подробно: по Хомякову, воля — это «последнее слово для сознания, так же как оно первое для действительности. Воля разума, и — прибавлю — разума в его полноте, ибо изменение явлений есть изменения в сознаваемом» (Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 336).
16. Более подробно: по Хомякову, вера — способность разума, которая воспринимает действительность или реальные данные, передаваемые ею на анализ рассудка. На стадии веры знания носят цельный характер и все признаки своего начала, являясь «жиз-

ненным сознанием», «живознанием» и «цельным разумом». На этой стадии человек являет свою двойственную сущность, так как одновременно принадлежит миру умственному и миру внешнему. «Тут, на оселке воли, сказывается ему, что в его предметном объективном мире создано его творческою, субъективною деятельностью, и что независимо от нее» (Там же. С. 323—325).

17. «Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка» (Там же. С. 276).

18. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. С. 204.

А.А. Соколова
(Астрахань)

ЦЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЛОЖНЫЙ ГУМАНИЗМ

Мир сегодня переживает глубочайший кризис: утрачены фундаментальные ценности, определяющие жизнь человека, не ясны ориентиры будущего. Душа человеческая пребывает в смятении. Человек с трудом представляет, как ему жить. Реальность кажется пугающей и чуждой. Не имея сил понять и принять реальность, а также не будучи в состоянии изменить ее, человек стремится изменить свое сознание. Разного рода эксперименты с собственной психикой, алкоголь, наркотики в угрожающих размерах — все это приемы бегства от реальности, приемы бегства от самого себя. Мы на пороге третьего тысячелетия не знаем, кто же мы есть. И вряд ли в истории человечества найдется эпоха, которая так неустойчива, как наша. Конец тысячелетия пронизан апокалипсическими предчувствиями.

На наш взгляд, корни этой ситуации уходят в историческую эпоху, известную как Возрождение, сущностная характеристика которой определяется как антропоцентризм. После распада картины мира Средневековья человечество, по крайней мере Европа, «воспрянуло духом», формируя новую модель бытия. Зарождается гуманистическое сознание. Впервые в человеческой истории в контексте христианской традиции кристал-

лизуется самосознание человека как личности. Человек начинает сознавать в себе самом некое высшее, абсолютно ценное начало. В силу этого начала он противопоставляет себя всему остальному миру как существо особого порядка. Человек как образ и подобие Бога начинает чувствовать свое величие и красоту, силу и могущество. Он осознает свое сыновство Богу. Личность открывает способность к свободному творчеству, к преображению мира и себя. Человек поистине достоин восхищения и поклонения.

Бесспорно, человеческий дух свободен. Но он свободен творить и добро, и зло. Свободен как строить, созидать, так и разрушать. И христианство всегда напоминало о греховной составляющей человека. Оно учило также о падении, слабости и немощи человеческой природы. А несовершенное существо потихоньку начинает забывать, что там, где речь идет о бытии, именно Бог обладает силой Творца и оживляет нашу свободу. И вместо того, чтобы помнить, что Бог есть центр человека, что человек — существо грешное, нуждающееся в искуплении и благодати, формирующийся гуманизм Нового времени, беря за основу богоподобие человека, исходит из веры, что сам человек есть центр человека и, следовательно, всех вещей. При этом он предполагает натуралистическую концепцию человека. Человек захотел свободы и самостоятельности, будучи при этом частью природного мира. Гуманистическое сознание, доведенное до логического конца, не предполагает высокого происхождения человека. Он — часть природного мира, но собственными силами поднимается по ступеням природного мира и сам себя ставит целью. Н.А. Бердяев указывает: «Гуманизм постепенно отпадает от высокого богосознания и обоготворяет человека и человеческое. Но гуманизм не знает человека как образа и подобия Божьего, ибо не хочет знать Бога, не знает человека как свободного духа, ибо он во власти природной необходимости». И далее: «Нет другого мира, и человек целиком принадлежит к этому единому миру и в нем должен искать себе счастья. Но в этом мире человек — раб необходимости, бесконечно малая часть огромного механизма природы»¹.

Человек Нового времени утрачивает веру в христианское Откровение. А это значит, что отвергается помощь того, чья благодать лишь и может привести к преображению сотворенно-

го существа. По сути, начиная с эпохи Ренессанса и до сегодняшнего дня духовная жизнь есть не что иное, как столкновение двух вер: веры в Бога и веры в человека. При этом христианская идея богоподобия человека, родства и близости между человеком и Богом была искажена новоевропейской историей и приобрела форму ложного гуманизма. Человек вообразил себя земным богом. Потеряв Бога, человек уверовал в себя. «Крушение средних веков открывает двери новому гуманизму. Величественное разложение средних веков и их сакральных форм есть появление «светской» цивилизации — не просто светской, но такой, которая все дальше и дальше отходит от Воплощения. Это все еще, если хотите, век Сына человеческого: но человек переходит от культа Человека — Бога, культа Слова, создавшего человека, к культу Человечества, чистого Человека»².

Ф. Ницше констатировал «смерть Бога». Но как Бог мог бы жить в мире, в котором нет его образа, то есть свободной и духовной личности?

Не случайно также, что мир сегодня — это мир, не имеющий внутренней силы. Если христианская традиция подпитывает силы человека, сохраняет их для творческой деятельности, то гуманистический период истории характеризуется растратой человеческих сил. А «растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое в конце концов должно привести к потере центра в человеческой личности, личности, которая перестала себя дисциплинировать. Такая человеческая личность должна постепенно перестать сознавать себя, свою самость, свою особость... Решительно во всем чувствуется потрясение человеческого образа, разложение той человеческой личности, которая выковывалась в христианстве и выковывание которой было задачей европейской культуры»³.

Человек остается лишенным внутреннего духовного центра. Его жизнь безопорна. Начинаются поиски новых идеалов и святынь. Человек не может жить только для себя и не может служить только себе. Если он отпадает от Бога, он создает себе ложных богов. Человек обретает себя и свою сущность только тогда, когда подчиняет себя высшему сверхчеловеческому началу и находит Бога как содержание своей жизни. И человек теряет себя, если освобождается от сверхчеловеческого содер-

жания и ничего в себе не находит, кроме своего противоречивого, беспокойного, несовершенного мирка.

Таким образом, эпоха Возрождения, начавшая с гордого провозглашения величия человеческой личности, кончается ее отрицанием. Заканчивается сегодняшними метаниями человека. Оторвавшись от своего источника бытия, человек становится бессильным. И выход, очевидно, один — возврат на родину духа, к своему Творцу.

Примечания

1. Бердяев Н.А. *Смысл творчества* // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. С. 103.*

2. Маритен Ж. *Интегральный гуманизм* // Маритен Ж. *Философ в мире. М., 1994. С. 62.*

3. Бердяев Н.А. *Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Разложение человеческого образа* // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства. С. 402.*

*Е.П. Панова
(Волгоград)*

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ Е. ПУГАЧЕВА В РОМАНЕ А.С. ПУШКИНА «КАПИТАНСКАЯ ДОЧКА»

Нравственную коллизию повести и образа Пугачева Пушкин измеряет не только фольклорным началом, но и христианским. Идея нравственного возрождения Пугачева, идея возможного покаяния разбойника напрямую связана с христианской традицией. Возникшая между Гриневым и Пугачевым дружба помогла преодолеть героям законы физического мира, законы социума, основанные на вражде и разделении. Пугачев благодаря этой дружбе смог постичь вершины нравственной свободы совести, показав способность на духовное очищение. Итак, переплетение языческого и христианского начал уникально в Пугачеве — как соединение произвола и высшей нравственной идеи. Именно таков образ разбойника, способного на падения и на благородные порывы.

Горизонталь образуют функции «благородного разбойника» и «собственно разбойника». Отметим, что жанр предания на функции разбила Н.А. Криничная. Опираясь на ее исследовательские работы, выделим соответствующие функции в структуре романа. Таким образом, на горизонтальной оси откладывается отрезок житейского и физического существования, на вертикальной — внутренняя, метафизическая, духовная сфера деятельности. Обе они присущи человеческой жизни и неразрывно связаны между собой.

В эпизоде, описывающем расправу над жителями Белгородской крепости, Пугачев изображен погрязшим во зле, совершая самые пагубные преступления — убийства и грабежи. Так в горизонтальной плоскости реализуются функции, заимствованные автором из преданий о «собственно разбойниках», нападающих на всех подряд без разбора. По вертикали выстраивается нравственная система ценностей. Нарушая христианские заповеди в процессе борьбы за власть и славу, он порывает с Богом, погружаясь в мир тьмы и совершая падение «вниз». Но, узнав в Гринева своего попутчика, Пугачев дарует ему жизнь в качестве ответного вознаграждения за подаренный ему Гриневым тулуп в морозную зиму («“Батюшка наш тебя милует”, — говорили мне»). Герой проявляет высшую черту человеческой добродетели: помилование. Оторвавшись от «света» и погрузившись в «царство зла», Пугачев все-таки обнаруживает в себе способность совершить прорыв «вверх». Гринев тоже оказывается перед лицом нравственного выбора — совершить предательство или поступить по законам совести, сохранив честь и достоинство. В итоге он проявляет незавидную силу духа, выразившуюся в верности своим принципам, тем самым делает шаг «вверх», в область христианской метафизики: «Цалуй руку, цалуй руку! — говорили около меня, но я предпочел бы самую лютую казнь такому подлому унижению»¹.

Последующий эпизод отсылает к притче, повествующей об искушении Иисуса в пустыне Дьяволом. Трехчастная композиция притчи и ее идейно-смысловое содержание перенесены Пушкиным в роман «Капитанская дочка». Библейский мифологический подтекст выводит весь смысл эпизода в область христианской философии. Сохранив жизнь Гриневу, Пугачев требует от него ответной платы: «Обещаешь ли служить мне усерди-

ем?» Гринев не поддается искушению: «Признать бродягу государем был я не в состоянии: это казалось мне малодушием непростительным». И как свойственно демону, второй раз искушающему Христа «дарованием власти» над всеми землями и царствами, если тот «поклонится ему»², Пугачев подобным же образом пытается поймать Гринева в свои сети, пообещав ему власть и славу: «Послужи мне верой и правдою, и я тебя пожалую в фельдмаршалы и в князья. Как ты думаешь?» И вновь разбойник получает отказ, так как Гринев сказал в глаза самозванцу чистую правду: «Нет... Я придворный дворянин, я присягал государыне императрице! Тебе служить не могу. Коли ты в самом деле желаешь мне добра, так отпусти меня в Оренбург». Такой поступок характерен для человека, живущего в христианской системе ценностей, считающего продажность — одним из пагубных грехов. И в третий раз Пугачев искушает Гринева, несколько отступив перед твердостью духа противника и используя последнее средство: «А коли отпущу, так обещаешься ли по крайней мере против меня не служить». И вновь получает отказ: «Как могу тебе в этом обещаться? Сам знаешь, не моя воля: велят идти против тебя — пойду, делать нечего»³.

Гринев как бы балансирует на краю пропасти, рискуя сорваться «вниз». Но достойно пройдя сквозь искушения властью, славой, совершает духовное преображение из «низших» в «высшие» сферы. По метафизическим параметрам правда, а значит и божественное добро, — противостоит тьме духовной, то есть демоническому злу.

Функцию «справедливого суда» «во многих народных рассказах играет «благородный разбойник». Он наказывает ложь и обман... Он почти всегда выносит приговор и карает преступников по законам справедливости и человечности»⁴. Сходную деятельность осуществляет и Пугачев, освободив Машу Миронову из плена. Возмущившись произволом и встав на защиту слабого, он совершает прорыв «вверх»: «Глаза у Пугачева засверкали. «Кто из моих людей смеет обижать сироту? — закричал он. — Будь он семи пядень во лбу, а от суда моего не уйдет. Говори: кто виноватый?»⁵.

Пребывание героев в рамках горизонтали, вмещающей в себя конкретный человеческий быт, перестает вмещаться в тесные рамки материи, совершает прорыв к абсолютному верху, в

область Духа. Так постепенно начинают раскрываться лучшие человеческие черты Пугачева: способность помиловать, простить, встать на сторону справедливости и нравственного закона, разрешить конфликт по совести. Здесь Пугачев подобен царю Соломону, так как функция «справедливого суда» также находит свое воплощение в Священном Писании, где царь Соломон владел столь тонким искусством. Но Гринев, как и автор, не забывает о разбойничьей сути Пугачева, назвав совместную с ним трапезу «оргией». Христианское учение объясняет, что «от пьяного удаляется ангел-хранитель и приступают к нему бесы: пьянство есть жертва дьяволу»⁶. Здесь вертикальное движение направляется в предельно возможный для человека «низ» безнравственности, граничащий с чревоугодием и пьянством. Тем самым как бы подчеркивается, что подобные всплески высшей добродетели не являются закономерностью, потому что Пугачев живет в иной реальности, в иных мировоззренческих горизонтах, соотносимых с языческими идеалами, которые можно кратко сформулировать при помощи глаголов «иметь» и «брать», а итог жизни — слава и власть.

Отметим, что молитва в романе становится сквозным лейтмотивом, который служит важнейшим средством нравственной характеристики событий и лиц. В черновых вариантах Пушкина, добавим, подобных эпизодов было больше. Например, находим, как молится Савельич, видимо, прося бога сохранить им с Петром Андреичем жизнь: «Я взглянул на Савельича, старик крестился, читая про себя молитву»⁷. Молится Маша у могилы своих родителей: «несколько минут она там молилась и плакала»⁸. Эти эпизоды устранены из окончательной редакции романа «Капитанская дочка», но в черновых записях обращение автора к молитве не случайно. Оно помогает понять и осветить глубинный смысл произведения, скрытый в основной версии романа, где молитвенные действия постоянно совершают поп и попадья: «крестились, услышав, что Пугачеву известен их обман». Молящимся перед казнью изображен Гринев, искренне кающийся перед Всевышним: «Я стал читать молитву, принося богу искреннее покаяние во всех моих прегрешениях и моля его о спасении всех близких моему сердцу»⁹.

Можно сказать, что параллельно сюжетному действию в романе совершается молитвенное действие. Согласно православ-

ной традиции Пушкин видел в молитве мистическую вертикаль, связывающую человека с Богом. Пугачев лишен этой связующей нити, отрезан от вертикали тем, что не молится Богу. И вновь только Гринев молится за разбойника, обращаясь к Богу с просьбой о прощении грешной души: «Где бы ты ни был и что бы с тобой ни случилось, каждый день будем молить о спасении твоей души»¹⁰. Гринев — единственный в романе, кто молится за самозванца и кто призывает его прибегнуть к покаянию, так как Петр Андреич увидел способность кровожадного разбойника приподняться над горизонтальной плоскостью мира материальных ценностей до уровня высших.

Анализ дает дополнительное подтверждение справедливости мнения Кулешова о последнем произведении А.С. Пушкина «Капитанская дочка», «в котором герои совершают духовный прорыв в трансцендентную высь не противопоставлением себя обществу с целью борьбы с его несовершенствами, а свершением нравственных поступков по отношению друг к другу в рамках православной этики»¹¹.

Примечания

1. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 17 т. М., 1995. Т. 8. Кн. 1. С. 325.
2. Евангелие от Луки, 3-30-4, 22.
3. Пушкин А.С. Указ. соч. С. 332.
4. Богатырев П.Г. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни (Збойницкий цикл). М., 1963. С. 12—13.
5. Пушкин А.С. Указ. соч. С. 348.
6. Костомаров Н.И., Забелин И.Е. О жизни, быте и нравах русского народа. М., 1996.
7. Пушкин А.С. Указ. соч. Кн. 2. С. 890.
8. Там же. С. 898.
9. Там же. Кн. 1. С. 325.
10. Там же. С. 356.
11. Кулешов В.И. А.С. Пушкин и христианство // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997.

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО
ПРАВОСЛАВНОГО МИРООЩУЩЕНИЯ
И ИХ ВОПЛОЩЕНИЕ В МУЗЫКЕ
(НА ПРИМЕРЕ ЛИТУРГИИ
П.И. ЧАЙКОВСКОГО)**

Необходимость изучения музыки как источника эзотерического знания, проблема осмысления ее метафизического слышания в последние десятилетия все более привлекают внимание музыковедов¹. Разработанная в трудах пифагорейцев и Отцов Церкви, эта тема вновь стала актуальной в наши дни. Способность музыки подобно мифу реализовать коллективный и архетипический опыт позволяет рассмотреть эту проблему в музыкально-поэтическом аспекте, направленном на выявление глубинных особенностей произведения, соответствующих устойчивым признакам исторически обусловленных образов мышления (менталитетов).

Фундаментом религиозных представлений в европейской культуре, как известно, стали иудаизм и античность. Иудаизм дал европейцам путь к чувственному постижению Божественной Истины, данной Богом, невидимым и непознаваемым по определению: Ягве — Сущий, «существующий», не имеющий имени? (Исх. 3; 13 — 14)². Не случайно синагогальные формы стали основой христианского богослужения, а мистический опыт пророков, воспринятый из древних восточных религий, был усвоен монашеством. В античности были разработаны пути познания, осмысления божественной сущности, природа взаимосвязи человека и Бога, ставшие в дальнейшем отправной точкой учения Отцов Церкви.

В античности же наметились и противостояния в объяснении природы взаимодействия мира и Бога, которые позднее приведут к возникновению и радикальному расхождению двух ветвей христианства — Византии и Рима, Востока и Запада. Полемика Платона с Аристотелем о взаимодействии мира материального и идеального, опиравшаяся на различные толкования идей Сократа, стала основой движения всей философии

кой мысли и христианского богословия вплоть до наших дней. Языческий монотеизм Аристотеля с основополагающими идеями Бога-Перводвигателя и целостности как основного закона гармонии мироздания вошел в противоречие с платоновской диалектикой, трансцендентной природой Бога — «наднебесной сущности», зримой только для одного кормчего души — разума».

В трудах мыслителей последующих поколений сложилась кардинально различная картина мира, определяющая природу сознания «двух человечеств» — Востока и Запада. Единство Бога и мира («Бог во всем» — Эриугена) оказалось противопоставлено дихотомии тела и духа («Тело для духа бремя и кара» — Сенека), акцентуация таинства Причащения как основы единения с Богом — идее изначальной греховности и Искупительной Жертвы как пути спасения. Противоположная направленность сознания двух ветвей христианского мира определила и контраст концепции пространства-времени. Пространство-сфера («Бытие существует в виде огромного шара». — Парменид) противостоит онтологической оси Бог—мир («...Телам свойственно движение не к себе, но к иному, чуждому себе». — Плотин). Ортодоксальное пребывание в вечности («Всегда то же — это вечность» — Ф. Симокат) сменяется на Западе «стрелой времени», движение по кругу как способ «сведения ума в сердце» — концепцией уникального события — Распятия Христа. Пути постижения Бога оказываются разнонаправленными. Присущее восточному христианству соединение с Богом по благодати путем обожения и «уничтожения ума в Боге» входит в противоречие с «воспарением ума», колоссальным духовно-интеллектуальным прорывом ввысь, к изначальным сущностям.

Однако наметившееся расхождение не разрушило представления о Боге — «источнике Божественной энергии», находящемся за пределами реального мира. Не случайно ссылки на одних и тех же авторов: Гераклита, Сократа, Аристотеля и Платона, Отцов Церкви — встречаются в учении как западных богословов и философов, так и восточных. В центре внимания человека христианского мира оказывается не явление как таковое, а представление о том, каким оно должно (или не должно) быть, крестный путь поиска и утверждения Истины. Даже в рамках реалистической или «натуральной» школы XIX в. оце-

ночный фактор неизменно присутствует. Идеал — Народ, Отечество, Герой, Женщина — в европейском сознании всегда связан с над-мировой идеей Бога.

Промежуточное положение русской культуры — между Востоком и Западом — стало причиной постоянной изменчивости представления об идеале при сохранении целостности сознания. Основой этой целостности становится подмеченный Ю. Лотманом принцип параллельного мышления, определяющий весь ход развития русской культуры и русского сознания. Постоянное расширение представлений как о мире христианском (разворот на Запад в XVIII в.), так и языческом (Восток) приводит к возникновению целой системы параллелей: христианство—язычество, западное и православное христианство, Восток и Русь. Два мира не против-, а сопоставляются. «В зависимости от того, что является источником истины, меняется и вся система ценностей». «Один из миров «выносятся за скобки» и как бы не существует» (Ю. Лотман). В русской культуре начиная с XVIII в. мироощущение, порожаемое духовной ориентацией на православие, западный тип христианства или язычество, приводит к возникновению и самостоятельных социокультурных моделей. Стистика опер и камерно-инструментальной музыки Березовского и Бортнянского резко отличается от их духовных хоровых произведений, несмотря на проникновение элементов западной музыки в звуковой мир духовных жанров. Стилиевой контраст произведений-«спутников» композиторов XIX в., например, Литургии, «Евгения Онегина» и 4-й симфонии П.И. Чайковского (1878), его же «Всенощного бдения» (1881) и симфонии «Манфред» (1883) или «Всенощного бдения» (1915) и кантаты «Колокола» (1913) С. Рахманинова, говорит не только о разграничении жанров, но и о принципиально ином мироощущении и ориентации сознания, определивших и выбор жанра.

Остановимся подробнее на Литургии Чайковского. Написанная в период духовного и жизненного кризисов, напряженных религиозных исканий, вся музыка этого произведения, несмотря на оперно-ариозный стиль, пронизана православным мироощущением. Авторская музыка Литургии помимо гимнов включает ектеньи и песнопения тропарного ряда «Блажен муж», «Входное» и «Трисвятое». Следовательно, она изначально мыс-

лится как часть ритуала, а не чисто музыкальное, концертное произведение. Благодаря этому в музыке, как и в ритуале, воссоздается акт партиципации — «опыт верования» (Леви-Стросс). Поскольку чинопоследование Литургии — «видимое, слышимое подобие Вселенной», а музыка — «чистый символ», который материализуется в разных фрагментах, деталях и каждый из этих фрагментов тождественен целому (Г. Орлов), остановимся на композиции и отдельных моментах музыкальной драматургии.

За счет отказа от изобразительных антифонов и начала, как в древности с Херувимской ³, драматургический план обретает круговую структуру с центром в Евхаристическом каноне («Милость мира»), что характерно для сложившегося в древности хода Литургии и является одним из символов мандалы ⁴. Акцентирование Евхаристического канона подчеркивает одну из главных идей православия — упование на милость Божию. Начало Евхаристического канона — «Милость мира» — средоточие идеи Любви (Бог есть Любовь) и веры в Божье охранение. Принцип антифонного чередования молитвы священника и кратких ответов хора в «Милости мира», присущий в цикле Чайковского только этому гимну (кроме ектений — негимнов), усиливает значение Евхаристического канона как онтологического центра. Контраст гимнической кантилены песнопений канона с хоровой псалмодией «Символа веры» и «Отче наш» напоминает о традиции пения неизменяемых (то есть не подчиненных системе осмогласия) песнопений как символа вечности в этом месте службы. Концентрическая композиция состоит из трех разделов-кругов: I ч. — Херувимская и Символ веры, II ч. — Евхаристический канон («Милость мира», «Тебе поем», «Достойно есть»), III ч. — Отче наш и песнопения обряда Причащения («Хвалите Господа»); заключительный гимн — славословие («Буде имя Господне»), объединенный с «Благославлен Грядый», выполняет функцию коды.

Вытеснение религии на периферию общественного сознания во второй половине XVII — XIX в. не снимает проблемы контраста мироощущений человека западной или восточной культурной ориентации. При все более непосредственном взаимопроникновении двух культур в последние столетия, особен-

ности сознания «двух человечеств» продолжают существовать и находят непосредственное воплощение в музыке.

Примечания

1. Среди наиболее последовательно обращающихся к этим вопросам авторов В. Медушевский, Г. Орлов, Ю. Холопов.

2. В комментариях к этой притче Фромм дает буквальный перевод этого фрагмента древнееврейского текста: «Я есмь Сущий, который есть сущий». Многочисленные имена Бога, сложившиеся в каббале, лишь различные аспекты проявления божественного в сотворенном мире, осознание которых возникло в период Средневековья. Появление их не отрицает принципиальной непознаваемости Его сущности. См. об этом: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике.

3. Из песнопений Литургии оглашенных Чайковский пишет только ектеньи и песнопения тропарного ряда, «негимны».

4. В терминологии Юнга «мандала» — «психоаналитическая система, задающая особый вселенский ритм, объединяющий микро- и макрокосм» — воплощение гармоничности и целостности сознания.

Н.К. Бикбаева
(Волгоград)

ОПЕРА Н.А. РИМСКОГО-КОРСАКОВА «СКАЗАНИЕ О НЕВИДИМОМ ГРАДЕ КИТЕЖЕ И ДЕВЕ ФЕВРОНИИ» В АСПЕКТЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ НАЧАЛА XX ВЕКА

Опера «Сказание о невидимом граде Китеже» — явление, безусловно, знаковое в музыкальной культуре начала XX века.

Художественный текст оперы относится к разряду символических и имеет характер мистического откровения. Сакральная идея, попытка решения нравственно-психологического конфликта в свете религиозной проблематики выделяют «Сказание» не только среди оперного наследия Римского-Корсакого, но и в целом в музыкальной культуре конца XIX — начала XX века.

Основополагающими источниками либретто оперы, написанного В. Бельским, стали: роман «В лесах» П.И. Мельникова-Печерского, «Повесть о Петре и Февронии Муромских» и старинные христианские легенды, живущие в среде староверцев-раскольников. Обращение к легендам старообрядцев, в которых повествуется о граде Китеже, таинственным образом исчезнувшем в водах озера и преобразившемся в Светоносный Небесный град, предопределило сакральный, мистический подтекст творения Римского-Корсакова.

Мистериальная идея оперы Римского-Корсакова в музыкальном тексте интерпретируется по средствам актуализации важнейшего духовного события в жизни Руси — перехода из язычества в Христианство, которая на метауровне связана с попыткой заново пережить обряд посвящения (Крещения) Руси Языческой в Святую Русь Христианскую.

Познание Всеохватности, Целостности Бытия неизменно апеллирует к модели Мира, заключенной в Мифе. Опера «Сказание» представляет собой один из вариантов музыкального прочтения мифологического сюжета. Мифологическое пространство представляет собой трехуровневую конструкцию, связанную зеркальным отражением Верха и Низа, Неба и Земли. Эти миры связаны идеей тождества, амбивалентности. Пограничной зоной пересечения этих сфер становится мир реальный, область существования человека. Константа мифологической модели является общей и для языческого, и для христианского мировосприятия.

Пространство «верхнего» мира в сюжетном контексте оперы связано с Небесным Иерусалимом — Христианским Раем, обретение которого как новой ипостаси существования града Китежа является смысловым итогом драматургического развития всей оперы. К персонажам, принадлежащим к миру небесному, относятся: народ преображенного Китежа во главе с князем Юрием, его сыном Всеволодом и Февронией, райские птицы Сирия и Алконост, нищая братия Малого Китежа.

В качестве «нижнего» мира выступает пространство, связанное с языческими верованиями и обрядами. Своеобразным отражением, «аналогом» Христианского Рая в нижнем мире является Пустыня, некое метафизическое пространство языческой Праматери-Природы. Пустыня одновременно и святое

место, где живет отшельница Феврония, и область существования зооморфных божеств (птицы, лось-тур, медведь). К разряду языческих обрядов могут быть причислены сцены свадебного поезда и скоморошских величаний пьяницы-грешника Гришки Кутерьмы.

Срединное пространство мифологической модели в опере охватывает мир «земных реалий», где происходит соприкосновение верхнего и нижнего миров посредством смешения языческого и христианского. Персонажи среднего мира — народ Малого и Великого Китежа, Поярок, Гришка Кутерьма.

В операх, имеющих в основе мифологический инвариант, можно наблюдать simultанность местоположения главных героев в трехмерном пространстве. Главные персонажи оперы «Сказание» Феврония, князь Всеволод, Отрок — это своего рода медиумы-проводники, которые свободно перемещаются по центральной оси мифологического пространства. Они находятся одновременно в трех координатах и в определенном сюжетном фрагменте волны проявлять себя как носители того или иного мира, при этом эволюция их образов демонстрирует восхождение по оси к высшему небесному миру.

Каждый из миров интерпретирует в собственной смысловой плоскости древний ритуал инициации. В мире языческом — обряд посвящения в члены Рода. В мире христианской веры — обряд евхаристии (причащение), приобщения к божественному таинству искупительной жертвы Христа.

Жанровой реализацией обряда посвящения становятся модели, несущие в себе некий предустановленный канон. В языческом мире — волшебная сказка, в христианском — литургия.

Музыкальный текст оперы «Сказание» находится в срединном пространстве, где параллелизм существования языческого и христианского обуславливает появление новых жанровых симбиозов — христианской сказки и мистерии.

Праистокком сюжета оперы является сюжет волшебной сказки с типичной трехфазностью построения (с включением свадебного обряда) и характерной последовательностью событий. Константная композиция волшебной сказки проецируется на оперный сюжет, но наполняется христианской тематикой. В результате возникает двойное прочтение образов. Так, Феврония — языческая целительница-знахарка, живущая в Пустыне, и

одновременно житийная святая, пребывающая в согласии и любви с лесными жителями в святом месте Пустыни. Характерная для волшебной сказки ситуация недостачи, за которой следует зона испытаний и поисков, в оперном сюжете связана с духовным разладом мира Гришки Кутерьмы, а в крупном плане — отсутствием гармоничной целостности веры в душах китежан. Февронию и Гришку можно объединить в сказочное родство — Аленушка и братец Иванушка. Наполненное христианской идеей, как категория общечеловеческого духовного родства оно может быть выражено понятием брат и сестра. Аленушка—Феврония попадает в зону испытания (нашествие татар) вместе с Иванушкой—Гришкой и исцеляет его измученную грешную душу.

В сфере изобразительного искусства метафизически верхний мир проявляется через художественный мир иконы, а нижний — через художественный мир лубка. В среднем происходит лубочное обыгрывание религиозных сюжетов (сцена изображения Медведем церковного звонаря, двойственность образов Райских птиц Сирин и Алконост). Приведем ряд примеров возникающих аллюзий на иконописные сюжеты.

Князь Всеволод, являясь одним из прототипов сказочных героев — борцов со змеем, находит свой аналог в образе Георгия Победоносца, повергающего Дьявола в виде Змея. Сошествие призрака Всеволода с небес с целью проводить душу засыпающей-умирающей Февронии в небесный град — Рай — гипотетически может быть рассмотрено как образ Христа, нисходящего из мира Горнего, чтобы препроводить душу Богородицы в Рай.

Образ Февронии иконографически может быть представлен образом Богородицы-чудотворной целительности (сцена врачевания Всеволода), Богородицы-заступницы (сцена душевных мук Гришки). Кроме того в опере присутствует мотив Успения Богородицы. Возможно отождествление образа Февронии с Христианской Церковью. Об этом свидетельствует символическая свадьба Всеволода и Февронии в небесном Китеже. Феврония близка сказочному образу Василисы Премудрой, которая является олицетворением мудрости и власти над земной тварью. Среди иконописных образов Феврония становится созвучной образу Софии Премудрости Божьей. В целом оперу можно пред-

ставить в виде иконы-жития, где в центре будет стоять образ Февронии — Святой, а в клеймах — события ее жизни.

Драматургическое развертывание основной идеи оперы реализуется поступенным восхождением от глубинного языческого пласта к христианскому православному.



Точное проявление эта идея получила в концепции мистерии «Небо и Земля», обдумываемой композитором в последние годы жизни, которая, безусловно, продолжила бы сакральную линию в оперном творчестве Н.А. Римского-Корсакова.

Д.Р. Яворский
(Волгоград)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Цель данного исследования — предложить ключ для интерпретации наиболее важной части теологической доктрины Пауля Тиллиха — концепции *Бога как бытия, утверждающего себя вопреки небытию*. Она обращает на себя внимание тем, что восходит к альтернативной христианскому теизму гностической концепции амбивалентного абсолюта. Таким образом, подобрать ключ к ее интерпретации — значит понять, почему гностические идеи находят место в доктрине христианского мыслителя.

При сопоставлении текста «Систематической теологии» и книги «Мужество быть» очевидна корреляция гностической теологии Пауля Тиллиха с его экзистенциалистской антропологией. Их связывает общий мотив — «самоутверждение вопреки»; именно так определяется теологом понятие «мужества»

(«Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению»¹; «Мужество — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия»².)

Согласно экзистенциалистскому учению Тиллиха, три тревоги: «тревога судьбы и смерти», «пустоты и отсутствия смысла» и «вины и осуждения» — ставят под вопрос бытие человека. Под угрозой оказывается человеческое «я»: страх перед смертью вынуждает человека изменять самому себе, страх ошибиться, оказаться неправым — отказаться от утверждения каких-либо смыслов и ценностей, страх оказаться виновным — уклоняться от принятия решений. Не переставая быть индивидом, *чем-то*, человек перестает быть личностью, перестает быть *кем-то*. Во всех трех случаях для сохранения себя в качестве личности, утверждения своего *быть кем-то*, требуется мужество, преодолевающее все типы тревоги, требуется «мужество быть». Но самоутверждение человека — конечного существа — возможно только в свете онтологического процесса божественного самоутверждения³.

О том, что Пауль Тиллих видел связь между экзистенциальным опытом человека и его философскими и богословскими взглядами и строил собственную теологическую систему, исходя из своего опыта, красноречиво свидетельствует почти автобиографический отрывок из книги «Мужество быть», посвященный Спинозе.

«Учение о самоутверждении, — писал Тиллих, — центр системы Спинозы»⁴. Тогда главным положением его «Этики» становится мысль о том, что «стремление вещи пребывать в своем бытии есть не что иное, как актуальная сущность самой вещи». То, что речь идет не о физическом «самосохранении», видно из дальнейшего определения «самоутверждения» как «утверждения сущностного бытия человека», именно «сущностного бытия», а не бытия вообще. А первое отличается от второго тем, что оно обеспечивается не инстинктами, а разумом («знание о своем сущностном бытии обеспечивается разумом»)⁵.

Далее утверждается, что «самоутверждение» — это «сущность вещи», «сущность бытия», «добродетель»: «Тот более добродетелен, кто проявляет большее стремление и способность

утверждать свое собственное бытие»⁶. И наконец, — «мужество»: «Под мужеством я разумею то желание («cupiditas»), в силу которого кто-либо стремится сохранить свое бытие по одному только предписанию разума».

В философской системе Спинозы Бог, сохраняющий свое бытие, может рассматриваться как метафора мыслителя, отстаивающего свои убеждения. В теологической системе Тиллиха Бог, встречающий и извечно преодолевающий «тревогу небытия», есть метафора человека, лицом к лицу встречающего и преодолевающего «тревогу сомнения» и «тревогу вины» в акте этического «мужества», онтологическим источником которого является Бог как «сила бытия».

По нашему мнению, в основе мотива «самоутверждения вопреки» лежит как экзистенциальный опыт самого Пауля Тиллиха, так и культурно-исторический опыт его поколения. Осознание «мужества самоутверждения» как фундаментального бытийственного акта личности пронизывает весь путь духовной эволюции Пауля Тиллиха. Личная судьба сталкивала юного Пауля с интеллектуальным и религиозным авторитаризмом его отца⁷. Этот опыт будет повторен уже в период теологической зрелости. Но он разрастется до масштабов интеллектуальной борьбы целого поколения богословов, для которых признание глубокого кризиса, в котором находится как христианское богословие, так и христианская культура вообще, станет отправной точкой теологических, философских и культурологических размышлений.

Поэтому для Тиллиха, как и для многих его современников, погружение в «тревогу сомнения», без которого невозможно обновление христианского богословия, было немислимо без «мужества» принять эту тревогу на себя. «Мужество» означало сопротивление консервативному стремлению уйти, спрятаться от «тревоги сомнения» за ветшающие стены традиционных символов и доктрин. Само обновление христианской теологии было для Тиллиха своего рода «мужеством» преодоления «тревоги сомнения» в собственной правоте и «тревоги вины и ответственности».

Примечания

1. Тиллих П. *Избранное: Теология культуры*. М., 1995. С. 8.

2. Там же. С. 109.
3. Там же. С. 125.
4. Там же. С. 20.
5. Там же. С. 21.
6. Там же. С. 20.
7. Цит. по: Martin B. *The Existential Theology of Paul Tillich*. New Haven, 1964. P. 16.

*В.Х. Разаков
(Волгоград)*

АВТОРСКОЕ КИНО И ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА

По силе воздействия на чувства и духовный мир человека с кинематографом трудно соревноваться другим видам искусства XX века. В кино есть нечто от сновидения: та же свобода ассоциаций, образов, глубоко личностное переживание жизненных событий и культурных архетипов.

Европейский **авторский** кинематограф, органично выросший из художественных традиций прошлых веков, с христианской культурой связан **отрицанием**. Не случайно в режиссерском творчестве шведа Ингмара Бергмана, итальянца Федерико Феллини, испанца Луиса Бунюэля клерикалов приводили в ярость не столько темы их фильмов, скорее честный, сокровенный, независимый и дерзкий акт **творения** субъективного эстетического мира, богопротивный по своей сути. В этом исповедальном кинематографе нравственных исканий и страданий, одинаково враждебном и ортодоксальной религиозной, и официальной буржуазной морали, зло высмеяны бессмысленная пустота «сладкой жизни» и пугающая бездуховность «скромного обаяния буржуазии».

Свои поиски истины, облеченные в формы религиозного сознания и богоискания, шведский режиссер Ингмар Бергман довольно жестко ограничивает жизненным кругом человека. Поэтому для него так важны все нюансы переходов от детства к юности, от юности к зрелости, от зрелости к старости, от старости к смерти, из небытия к памяти живых.

В лучших картинах («Седьмая печать», «Лицо», «Земляничная поляна», «Причастие», «Молчание», «Око дьявола», «Шепоты и крики», «Осенняя соната», «Фанни и Александр»), похожих на непрерывный **внутренний монолог** героев, нагляден тернистый путь авторской мысли от индивидуальной судьбы к богу, через разочарования и неизбежное обращение к экзистенциальным ценностям общечеловеческого звучания.

И хотя отрицающий протестантизм, как любую другую религиозную систему, Бергман склонен считать себя свободным от религиозных эмоций и сентиментальности (религиозная проблема для него — **интеллектуальная**), протестантская суровость, ригоризм и пафос взбунтовавшегося пасторского сына определяют атмосферу его фильмов. «В основе нашего воспитания лежали такие понятия, как грех, признание, наказание, прощение, милосердие, конкретные факторы отношений детей и родителей между собой и с Богом. В этом была своя логика, которую мы принимали и, как мы полагали, понимали», — признается Бергман в книге итогов жизненного и творческого пути «Латерна магика»¹.

Все тот же протестантский аскетизм, суровость, созвучные «северным ветрам Балтики», характеризуют тему творчества зрелого режиссера — тему ложной веры, разъединяющей людей, замыкающей их в бесплодном эгоцентризме. Резкой критике подвергнуты христианские идеи спасения верой и особенно — идея искупления, уязвимая своей нравственной компромиссностью. По Бергману, жизнь **необратима**: не всякое прошлое может быть оправдано. Бунт против мертвой веры — нравственный долг живого человека. Бог — не более чем впечатляющий художественный образ. Дуализм мира и бога — основная причина духовных страданий личности.

В отличие от пессимиста Бергмана, у итальянского кинорежиссера Федерико Феллини бог сочетает в себе прежде всего тему чувства и совести, а вера — существенный принцип гармонии между человеком и окружающим миром. В наиболее значительных картинах разных периодов творчества («Ночи Кабирии», «8 $\frac{1}{2}$ », «Сладкая жизнь», «Сатирикон», «Амаркорд», «Интервью», «И корабль плывет», «Джинджер и Фред») ошутимо незримое присутствие Франциска Ассизского. Именно этому свя-

тому, растворявшему вопросы веры в делах житейских, обязан Феллини своеобразным францисканским оптимизмом толкования темы бога, воплощавшейся, скорее всего, в чувствах и совести, в обожествлении самой жизненной стихии.

На связь феллиниевского творчества с идеологией католического типа обратил внимание Пьер Паоло Пазолини, мастер интерпретации христианской мифологии. Упрекнув режиссера в оправдании буржуазного образа жизни, в любовании бессмысленной активностью персонажей, в фильме «Сладкая жизнь» Пазолини увидел «недиалектическое отношение между грехом и невинностью, регулируемое благодатью», свойственное католическому иррационализму².

Действительно, страстным ожиданием чуда, **благодати**, которая вот-вот и снизойдет на грешную землю, проникнуты картины Феллини, оптимиста и лирика по мироощущению. Прославление **жизни** с нотками ностальгии, характерное для Феллини-провинциала, с грустью расстававшегося с прошлым, мощно звучит в творчестве итальянского режиссера, уверенно пробивается сквозь признаки «упрощенческого барокко» и экспрессионистическую вычурность режиссерского стиля, соединяясь с темой жизненного карнавала.

Амбивалентность и философская многозначность феллиниевских персонажей дали повод Ватикану присудить «Ночам Кабирии» приз Кающейся Магдалины. Социальная тема проституции внезапно интерпретирована как вечная, вневременная. Католической церкви в кинематографическом творчестве Федерико Феллини показалась созвучной тема всепрощения, приобретающая в его произведениях общечеловеческое измерение, смягчавшая противоречия христианского вероучения.

В этом контексте становится понятной стойкая неприязнь католической церкви к бунтарскому творчеству испанского режиссера Луиса Бунюэля, в своих фильмах («Назарин», «Виридиана», «Ангел-истребитель», «Симеон-столпник», «Млечный путь», «Скромное обаяние буржуазии») давшего яркие примеры тотальной и бескомпромиссной критики христианства. Убежденный **антифанатик** и непримиримый противник людей, считающих своей прерогативой право на истину, Бунюэль пытался показать человека с его страстями, грехами, заблуждениями, во всем драматизме взаимоотношений с окружающим миром и

с Всевышним. В «Млечном пути» он не просто исследует ереси как таковые, а подробно иллюстрирует содержание всех 6 догматов католической церкви: о происхождении Христа; о триединстве бога; о деве Марии; о святом причастии; о человеческой свободе; о происхождении зла на Земле³.

Сюрреалистическое прошлое Луиса Бунюэля периода «Андалусского пса» проступает в предметной метафоричности «Виридианы», картины, вызвавшей особый гнев святых отцов. Распятие — впечатляющий образ терпения и очистительного страдания — на глазах у зрителей превращается в банальный перочинный нож. Пьяные, похотливые, нахальные оборванцы и калеки, юродствующие за господским столом в позах апостолов из «Тайной вечери» Леонардо да Винчи. Собравшиеся на свой шабаш в старинном особняке в отсутствие своей хозяйки-благотворительницы, способной делать половинчатое добро, они представляют собой поразительное по силе сарказма зрелище, пародирующее священный миф.

Религиозный фон мирового кино — общекультурный контекст, без которого невозможно представить духовную жизнь Западной Европы второй половины XX столетия.

Примечания

1. Бергман Ингмар. *Латерна магика*. М., 1989. С. 11.
2. Пазолини Пьер Паоло. *Католическая иррациональность Феллини // Федерико Феллини*. М., 1986. С. 176.
3. Бунюэль о Бунюэле: *Сборник*. М., 1989. С. 27.

Т.А. Жихарева
(Волгоград)

«ГЕНИЙ ХРИСТИАНСТВА»

Религиозное чувство, поколебленное Великой французской революцией и предшествовавшей ей деятельностью просветителей, как бы переживает свое возрождение в начале XIX века. Однако это не была традиционная религия. Романтики, по словам Пейра, «хотели новой веры, которая объяснила бы человеку существование зла и позволила надеяться на будущее исчезновение его на земле»¹.

Попытки нового осмысления христианства, возвращение к его истокам, к идее всеобщего равенства побудили Ф.-Р. де Шатобриана написать богословско-эстетический трактат «Гений христианства»².

Ф.-Р. де Шатобриан, известный французский писатель, дипломат, историк, общественный деятель первой половины XIX века, в своем трактате воспел благоденствие христианской религии и католической церкви как опоры монархии.

Обращение Шатобриана к христианской идеологии, по мнению Пьера Барбериса³, связано с поисками наилучшей формы управления государством.

Существующие формы не удовлетворяют его: индивидуализм и анархизм человеческой души должен быть смирен с помощью некоего авторитета, некоего правителя — отца.

Утверждая неразрывную связь между религией и нравственными основами общества, Шатобриан тем самым объяснял недавнее прошлое со всеми жестокостями революционного террора разрушением религии, а вместе с ней и утратой нравственных основ бытия, что не могло найти отклика у людей, бывших актерами и жертвами недавней исторической драмы.

Трактат Шатобриана оказывал на общество тройное воздействие:

- чисто политический аспект, связанный с реабилитацией католической церкви и ее цивилизаторской миссии в обществе, а также утверждением религии как основы социальной стабильности, который полностью соответствовал целям религиозной политики Наполеона;

- реабилитация христианства как личностной религии, религии «истины и свободы», апеллирующей к индивиду, что было актуально в условиях буржуазного развития индивидуализма и соответствовало антибуржуазной ориентации нарождавшегося направления, в основе которого лежит принцип «абсолютной ценности человеческой личности»;

- закладка основ эстетики романтизма (эстетическая часть трактата «Поэтика христианства»).

Трактат Шатобриана делится на две части:

1. Собственно христианство, т. е. его догмы, его доктрина и культ, а в связи с ними и благоденствия христианства, его моральные и политические институты.

2. Поэтика христианства и влияние этой религии на поэзию, изобразительное искусство, риторику, историю, философию и литературу в целом, а следовательно, и изучение влияния христианства на человеческие страсти и развитие человеческого духа.

По велению первого консула имя Шатобриана было немедленно вычеркнуто из списков эмигрантов. «Безверие было еще в воздухе, но религиозная реакция была в умах, и правительство ей благоприятствовало»⁴.

Революция не уничтожила вековые религиозные традиции. Это прекрасно понял Наполеон, круто меняя религиозную политику. «Жизненный опыт убеждал в том, что религия и церковь остаются огромной силой, и трезвым умом своим он пришел к выводу, что этой силой не следует пренебрегать»⁵.

Если перелистать тома «католических анналов» этих лет, то там все чаще появляется мысль о том, что религия является основой единства нации, надежной опорой законов, самым надежным и простым средством сделать народ счастливым.

Все более распространяется тенденция: христианство не есть варварство, напротив, это пружина развития современной цивилизации, воздействуя на душу человека, оно оказывает благотворное влияние на политику и мораль, науку и философию. Апелляция христианства к ценности человеческой души вполне соответствовала потребностям момента.

И Бонапарт имел определенные идеи о роли религии в государстве, которые и не замедлил высказать: «Никакое общество не может существовать без морали, а настоящая мораль не мыслима вне религии. Следовательно, прочную и постоянную опору дает государству только религия. Общество, лишенное веры, похоже на корабль, лишенный компаса... наученная своими несчастьями, Франция, наконец, прозрела: она осознала, что католическая религия есть как бы якорь, который один только может дать ей устойчивость среди обуревающих ее волнений»⁶.

Католическая религия была объявлена «религией преобладающего большинства французской нации».

Шатобриан познал успех благодаря своему «Гению христианства».

«Еще никогда ни одно произведение не появлялось более кстати, не удовлетворяло полнее потребности публики и не отвечало более точно вкусам эпохи»⁷.

Шатобриан сделал книгу с посвящением Бонапарту. «30 миллионов христиан молятся за вас: протяните покровительственную им свою руку!»⁸. В этих немногих словах первый консул уже слышал еще более краткий клич народа: «Да здравствует император!»

И, естественно, Бонапарт нисколько не препятствовал изданию сочинения, полезного его намерениям. Он был доволен, встретив извне себе защиту во мнении, которое называл «Духом христианства».

Вообще, актуальность — одна из характерных черт Шатобриана и одна из причин его огромного успеха.

«Дух христианства» произвел фурор. В один день издатель книги Миньере продал ее на 1000 экю. Весной 1803 года подготовили сразу три новых издания.

Слава, которую принес «Гений христианства» Шатобриану, побудила Наполеона привлечь его на службу.

Трактат оказал влияние на социальные доктрины Ломеннэ и творчество зрелого Гюго и Ж. Санд с их критикой жестокости и «несправедливости буржуазного общества» и проповедью любви к ближнему.

Примечания

1. *Пейр А. Что такое романтизм? // РЖ ИНИОНА. Серия 7: Общественные науки за рубежом. Литературоведение. 1974. № 7. С. 60.*

2. *Chateaubriand Fr.-R. Oeuvres complètes. Paris: Pourrat Freres, 1838. Т. 14—17.*

3. *Barberis P. Chateaubriand. Une réaction au monde moderne. Paris: Larousse, 1976. Р. 11.*

4. *Фаге Э. Шатобриан // Русская мысль. 1889. Кн. X. С. 155.*

5. *Манфред А.В. Наполеон Бонапарт. М., 1971. С. 390.*

6. *Цит. по: История XIX века. М., 1938. Т. 1. С. 29.*

7. *Лафарг П. Литературно-критические статьи. М., 1936. С. 117.*

8. *Chateaubriand Fr.-R. Op. cit. Т. 14—17.*

Для заметок

Для заметок

Научное издание

**ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ
КОНЦЕПЦИЯХ**

*МАТЕРИАЛЫ
ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ*

Волгоград, 19—22 сентября 2000 года

В двух частях

Часть II

Главный редактор *А.В. Шестакова*
Редакторы: *С.А. Астахова, О.С. Кашук, Т.Ю. Лященко*
Технический редактор *М.Н. Растегина*
Художник *Н.Н. Захарова*

ЛР № 020406 от 12.02.97

Подписано в печать 28.08 2000 г. Формат 60×84/16.
Бумага типографская № 1. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 21,15.
Уч.-изд. л. 22,75. Тираж 200 экз. Заказ . «С» 61.

Издательство Волгоградского государственного университета.
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.