

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Курганский государственный университет

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ**

Сборник научных трудов

Курган
2006

УДК
ББК
М54

Методологические проблемы исследования культурных феноменов: Сборник научных трудов. - Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2006. - 207 с.

В сборнике представлены работы преподавателей, студентов и научных сотрудников вузов Уральского региона.

Результаты исследований предназначены для культурологов, историков, философов. Материалы могут быть использованы в научно-исследовательской работе, а также при подготовке и проведении занятий в высшей школе по предметам гуманитарного цикла.

В материалах сохранено авторское изложение и выполнено необходимое научное редактирование.

Рецензенты:

В.В. Уфимцев - доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права, проректор Уральского института коммерции и права международного и частного права;

А.Г. Мокроносов - доктор экономических наук, профессор, директор Института экономики и управления Российского государственного профессионально-педагогического университета.

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета.

Научный редактор:

доктор философских наук, профессор О.В. Кузнецов.

ISBN 5-86328-740-3

© Курганский
государственный
университет, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Басимов М.М., Хромов А.Б. Методология рефлексивного изучения этносов	5
Богатырева А.В., Фоминых О.Б. Многоплановость содержания понятия "художественный образ"	11
Бойко А.В. Ранние традиции изучения герметизма	15
Борисов А.В. Театр и театральное искусство как предмет исследования (философское эссе)	24
Вяткин С.Н. Межкультурные коммуникации в контексте проблемы перевода иностраных языков	31
Гончаров С.З. Культура в циклах исторического процесса	40
Девятова О.Л. М.И. Глинка и европейская культура	45
Елисеева О.А., Кузнецов О.В. Измененные состояния сознания как феномен культурной жизни	54
Жеребцова В.Н., Толпегина Л.В. Качество образования и культура рыночного поведения образовательных учреждений	61
Золотухин В.М., Кузнецов О.В. Проблема меры толерантности: культурологический аспект	65
Игнагьева Г.К. Сравнительная характеристика понимания проблемы свободы Н.О. Лосским и Ж.-П. Сартром	76
Кемерова Т.А. Национальная кухня как один из видов трансляции культурных кодов	82
Кирик И.Б., Тишкина Е.И. Юродство как особый вид духовной элиты христианства	86
Кирик Т.А. Социокультурные основания виртуальной реальности	91
Корниенко В.И. Культура и социальная реальность	95
Курумбаев Н. Семиотическая интерпретация казахских поверий	98
Лихонина О.В. Антигуманистический пафос «сталинского театра»	107
Логиновских Т.А. Н.А. Бердяев об укорененности утопических пластов русского национального самосознания	110

Минин А.Н.	
Философия М. Хайдеггера и миф о вечном возвращении	116
Олешков М.Ю.	
Проблема управленческой деятельности в контексте культурологических исследований	124
Павленко Л.А. , Гончаров С.З.	
Акмеология искусства: путь к художественности (по работам А.И. Ильина)	130
Пантюхина Т.Л.	
Семиотический подход к анализу культуры (по работам К. Леви-Строса) ...	143
Плетнева М.А.	
Кластерный эффект философии деятельности (к 100-летию сборника "Вехи").	147
Рябинина Е.А., Маслюженко Д.Н.	
Эволюция круговых планировок в архитектуре погребальных комплексов Южного Зауралья	153
Терешко О.В.	
Рок как субкультура и контркультура	158
Тишкина Е.И.	
Основные методологические подходы к анализу феномена массы	163
Толпегин А.В.	
Анти-Болонья, Или: духовное и универсальное в высшем образовании	168
Фан И.Б.	
Культурно-исторический смысл архетипа «власть и подданство» в России.	176
Флоренская В.В.	
Инициация как предмет культурологического исследования	182
Фоминых Е.А.	
Единство целей и особенности подходов в работе врача и священника (по работам К. Юнга)	188
Фоминых О.Б.	
Структура художественного образа как предмет культурологических исследований	192
Шабалин И.В.	
Грех как понятие и явление культуры (опыт реферативного исследования) ...	199

МЕТОДОЛОГИЯ РЕФЛЕКСИВНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЭТНОСОВ

*От способности рефлексивно представлять
других зависит благополучие, а может быть,
и выживание человечества в XXI веке.*

В. Лефевр, В. Лепский

Особенности этнической культуры можно определить, изучив коллективные представления людей, на основе их прямых оценочных суждений. Но получим ли мы на основе прямых оценок истинное знание? Вероятнее всего, что мы ошибемся, так как, сравнивая этнические стереотипы восприятия другой культуры у представителей нашей культуры, и автостереотипы представителей оцениваемой культуры, мы обнаружим несоответствие оценок. Напрашивается вопрос: как следует измерять культуры? Всегда ли применяемые методы оценок обладают необходимой валидностью? На этот риторический вопрос кросскультурная психология отвечает отрицательно. Нам представляется, что большей объективностью будет обладать знание, полученное на основе измерения перекрестных коллективных рефлексивных представлений, то есть рефлексивным методом.

Вопрос об истинности получаемого знания в этнической психологии является достаточно сложным, и основная трудность заключается в отсутствии надежного критерия для выявления реальных этнопсихологических характеристик той или иной социальной реальности. Д. Кэмпбелл считает, что признаками истинности этнических представлений являются:

- согласованность между восприятием группы самой себя и ее восприятием другой группой, то есть совпадения автостереотипов и гетеростереотипов;
- стереотипные представления в большей степени соответствуют критерию истины в том случае, если существует идентичное или близкое мнение между двумя группами относительно черт третьей группы;
- если представления складываются на основе более глубоких и длительных контактов между группами, что приводят к более высокому удельному весу реально существующих черт во взаимных оценках восприятия.

В рамках исследований культурных особенностей этносов также остается спорным вопрос, к какой категории принадлежит концепция ценностей - соотносится ли она, прежде всего, с индивидом или с группой. Этнологи, в большинстве своем, рассматривали индивида как носителя культуры или как лицо, которое может предоставить информацию о коллективных ценностях - в первую очередь, и только во вторую очередь - о нем самом непосредственно. По мнению

М. Мид, каждый член группы, уверенный, что его собственная позиция отличается от позиции группы, является примером носителя коллективных ценностей, которые проявляются через его поведение, и которые могут быть рассмотрены в качестве источника информации о той или иной культуре.

Дюркгейм трактовал «коллективность» как «основной фактор социальности», как естественное лоно жизнедеятельности людей. Он писал, что коллектив, общество, его социальные институты в решающей степени воздействуют на развитие каждого человека. Социальная жизнь, по Дюркгейму, прямо вытекает из ее коллективного существа, имеет общественную природу и сущность. В силу самого факта коллективного существования индивидов они воздействуют друг на друга и выступают как социально ориентированные в своих действиях личности. При этом они придерживаются определенной социальной (политической, правовой, моральной) дисциплины, что, по мнению Дюркгейма, является весьма существенным фактором общественной жизни.

В нашем кросскультурном исследовании, построенном на основе такого универсального психологического измерения культуры как «индивидуализм - коллективизм», было произведено сравнение рефлексивных коллективных представлений культур России, Индии и США.

Для оценки культур использовался культурно-ценностный дифференциал, разработанный Г.У. Солдатовой, И.М. Кузнецовым, С.В. Рыжовой. Данная методика была адаптирована нами применительно к рефлексивному оцениванию культур (перевод на английский язык осуществлен в содружестве с американским исследователем Джексоном Бэрри) по параметрам групповых ценностных ориентаций: - на группу, - на власть, - друг на друга, - на социальные изменения.

Шкала «ориентация на группу - ориентация на себя» рассматривается на основе таких параметров, как внутригрупповая поддержка (взаимовыручка - разобщенность), подчиненность группе (подчинение - самостоятельность) и традиционность (верность традициям - разрушение традиций).

Шкала «ориентация на изменения» рассматривается в диапазоне «открытость к переменам - сопротивление переменам» по параметрам: открытости - закрытости культуры (открытость - замкнутость), ориентации на перспективу (устремленность в будущее - устремленность в прошлое), степени риска (склонность к риску - осторожность).

Шкала «ориентация друг на друга» - в диапазоне «направленность на взаимодействие - отвержение взаимодействия» по параметрам: толерантности - интолерантности (миролюбие - агрессивность), эмоциональности (сердечность - холодность) и мотивации достижения (уступчивость - соперничество).

Шкала «ориентация на власть» - в диапазоне «сильный социальный контроль - слабый социальный контроль» по параметрам: подчинения запретительным и регулирующим стандартам общества (дисциплинированность - своеволие, законопослушность - анархия) и значимости авторитета (уважение к власти - недоверие к власти).

Объектом кросскультурного исследования стали студенты России, Индии и

США - всего 180 человек, в равной степени представленные по половому и этническому признаку. В России - студенты Курганского госуниверситета, в Индии - студенты штата Пенджаб (сельскохозяйственного университета города Людхиана и Пенджабского университета города Чандigarх), а в США - студенты университета Миннесота Дюлуз. Коллективные представления студентов изучались на трех уровнях рефлексии.

Нулевой уровень коллективных представлений измерялся прямыми оценками особенностей своей культуры и особенности других культур. На нулевом уровне рефлексии оценка культуры осуществляется с позиции - от субъекта к объекту (как Я непосредственно ПРЕДСТАВЛЯЮ оцениваемые культуры).

Первый уровень рефлексивных представлений совпадает с автостереотипами. На первом уровне оценка культур осуществляется с позиции представителей одной культуры - МЫ оцениваем себя и других (МОИ представления о том, как НАШИ представляют свою и другие культуры).

Второй уровень рефлексивного представления - отражение некоторых особенностей культуры с точки зрения представителей другой культуры. На втором уровне (уровень двойного рефлексивного представления) культуры оцениваются с позиций представителей других культур - как ОНИ оценивают НАС (МЫ знаем, как ИМ представляются особенности нашей культуры и особенности других культур в НАШИХ оценках).

Все полученные параметры оценочных представлений как прямые, так и рефлексивные были сгруппированы в матрицы (всего 36 матриц: прямые оценки культур, рефлексивные оценки первого и рефлексивные оценки второго уровня). Затем все матрицы в рамках единой задачи подверглись статистической обработке с использованием метода множественного сравнения (обобщенный вариант) М.М. Басимова. Рассмотрим основные выводы по полученным в исследовании результатам.

На уровне прямых интегральных оценок российскую культуру все три этноса понимают по-своему и с большим отличием друг от друга. В прямых оценках американцев более схожи россияне и индийцы. В прямых оценках индийской культуры также наблюдается полное своеобразие в ее понимании тремя этносами, но при этом отличия менее значимы, чем при оценке российской культуры, то есть изучаемые этносы Индию понимают несколько лучше, чем Россию. Таким образом, среди полного разнообразия во взаимных прямых оценках можно отметить схожесть в понимании Америки россиянами и индийцами, что объясняется лучшим информированием о культуре США в других странах.

Россияне считают, что именно американцы их хорошо знают. В то же время россияне полагают, что индийцы их должны оценивать с существенно более значительным отличием. Россияне ожидают от американцев более точного представления особенностей российской культуры, чем от индусов. Русские ожидают от американцев большего понимания российской культуры, чем те склонны демонстрировать своими оценками. Рефлексивными представлениями оценок своей культуры американцами русские показывают своё позитивное отноше-

ние к Америке и ожидают соответствующей взаимности, которой, как оказывается, они не получают. Американцы считают, что русские оценивают себя совершенно по-другому, нежели их должны оценивать сами американцы или индийцы. Оценки российской культуры индийцами с различных позиций одновременно более несхожи между собой, чем оценки россиян и американцев. Особенно непохоже индийцы оценивают российскую культуру с позиций россиян и индийцев.

Оценки американской культуры россиянами значительно меньше отличаются друг от друга, когда сравниваются прямые оценки, рефлексивные оценки с точки зрения индийцев и россиян. Россияне считают, что только с позиций американцев американская культура должна оцениваться со значительным отличием от других. Оценки россиянами американской культуры с позиции американцев наименее экстремальные. Американцы считают, что их культуру наиболее схоже должны оценивать россияне и индийцы. В то же время оценки американской культуры американцами очень сильно отличаются от оценок, которые, по их мнению, им должны давать россияне и индийцы. Индийцы считают, что американскую культуру наиболее схоже должны оценивать американцы и индийцы. В то же время оценки американской культуры индийцами с точки зрения россиян очень сильно отличаются от оценок, которые, по их мнению, им должны давать американцы и индийцы.

Россияне считают, что индийская культура оценивается примерно одинаково всеми изучаемыми этносами, при этом, что особенно интересно, многие оценки достаточно экстремальные. Американцы, в отличие от россиян, уже не столь однородны в оценках индийской культуры, их оценки в отличие от оценок россиян совсем не экстремальны, при этом особенно несхожими они считают мнения россиян и индийцев. Индийцы считают, что их культура оценивается примерно одинаково всеми изучаемыми этносами.

В группе россиян выявлено несоответствие между предполагаемыми (с точки зрения американцев) оценками российской культуры и прямыми оценками российской культуры испытуемыми из США (379), что позволяет говорить об ошибочных ожиданиях россиян (ошибка рефлексивных ожиданий). Для испытуемых из Индии ошибка рефлексивных ожиданий россиян значительно меньше (159). Россияне значительно лучше понимают, как их оценивают индусы, чем американцы.

Индусы ожидают, что американские и российские студенты примерно одинаково по близости (по аналогии различия равны 271 и 234) понимают индийскую культуру. Американцы ожидают, что индийские и российские студенты примерно одинаково по близости (по аналогии различия равны 276 и 248) понимают американскую культуру. Ошибки рефлексивных ожиданий индусов и американцев можно определить как средние, в то время как у россиян наблюдаются высокие (по отношению к США) и низкие (по отношению к Индии) ошибки рефлексивных ожиданий.

Рассмотрим таблицу суммарных отличий рефлексивных оценок. В обозна-

чении XYZ оценки смысл букв следующий: X - кто оценивает, Y - кого оценивают, Z - с чьей точки зрения оценивают (прямая оценка обозначалась по позиции z символом «*»).

В таблице даны результаты, которые получены следующим образом: суммируется шесть чисел парных отличий оценок, прямых и рефлексивных, по четырем изучаемым параметрам. В результате имеем суммарные меры «вариативности» рефлексивности для пары XY, где X - кто оценивает, Y - кого оценивают.

RR#	595	RA#	1059	RI#	420	2074
AR#	1141	AA#	1067	AI#	904	3112
IR#	1165	IA#	1422	II#	623	3210
	2901		3548		1947	8396

Кроме 9 чисел, найдены суммы по столбцам (вторая позиция) - кого оцениают и по строкам (первая позиция) - кто оценивает.

При рассмотрении общей вариативности оценщиков (первая позиция) - суммы по строкам, отмечаем, что россияне как оценщики более схожую дают оценку себе и другим, чем индийцы и американцы.

При рассмотрении общей вариативности оцениваемых (вторая позиция) - суммы по столбцам, отмечаем, что наиболее несхоже оцениваются американцы, а более схоже - индийцы.

В следующей таблице представлены экстремальности прямых и рефлексивных оценок (сравниваемых групп данных) по четырем изучаемым параметрам (gr, ch, int, law). Эти 36 прямые и рефлексивные оценки (обозначение NXYZ) разделим на девять групп в зависимости от того, какая культура (русская, американская, индийская) оценивается (Y) и кто ее оценивает (X).

ЭКСТРЕМАЛЬНОСТИ ПРЯМЫХ И РЕФЛЕКСИВНЫХ ОЦЕНОК

0RR*	234	0RA*	304	0RI*	412
1RRR	206	2RAI	304	2RIA	407
2RRA	195	1RAR	283	2RII	380
2RRI	134	2RAA	162	1RIR	333
2ARI	255	2AAR	362	2AII	233
0AR*	252	0AA*	316	0AI*	224
1ARA	251	2AAI	304	2AIR	125
2ARR	87	1AAA	225	1AIA	120
2IRR	225	1IAI	312	0II*	226
2IRA	217	2IAA	299	1III	220
1IRI	164	0IA*	248	2IIR	218
0IR*	137	2IAR	113	2IIA	137

Рассмотрим таблицу сумм экстремальностей оценок (по 4 оценки) в каждой из девяти групп оценок. В результате имеем суммарные «экстремальности» изучаемых оценок для каждой пары XY, где X - кто оценивает, Y - кого оценивают.

RR#	769	RA#	1053	RI#	1532	3354
AR#	845	AA#	1207	AI#	702	2754
IR#	743	IA#	972	II#	801	2516
	2357		3232		3035	8624

Кроме 9 чисел, найдены суммы по столбцам (вторая позиция) - кого оценивают и по строкам (первая позиция) - кто оценивает.

При рассмотрении общей экстремальности оценщиков (первая позиция) - суммы по строкам, отмечаем, что россияне как оценщики самые экстремальные (3354), то есть себя и других оценивают с большим размахом оценок, чем американцы и индийцы, которые между собой по этому фактору отличаются значительно меньше, хотя американцы (2754) и опережают индийцев (2516).

При рассмотрении общей экстремальности оцениваемых (вторая позиция) - суммы по столбцам, отмечаем, что россияне оцениваются значительно менее экстремально (2357), чем американцы и индийцы, которые между собой по этому фактору отличаются значительно меньше, хотя американцы (3232) и опережают незначительно индийцев (3035).

По обобщенным (суммарным) характеристикам отмечаем, что россияне как оценщики в отличие от индийцев и американцев дают более схожую оценку себе и другим. Россияне в отличие от других полагают, что межэтнические различия менее существенны. Как объекты оценки наиболее несхоже оцениваются американцы, более схоже - индийцы. Это объясняется свободным проникновением образцов американской культуры в мировое культурное пространство, широкой осведомленностью об Америке среди изучаемых этносов. В противоположность - информированность об Индии достаточно традиционна и ограничена.

Как оценщики россияне самые экстремальные, то есть себя и других оценивают с большим размахом оценок, чем американцы и индийцы. Как объекты оценивания россияне наоборот оцениваются значительно менее экстремально, чем американцы и индийцы. Это можно объяснить большим интересом россиян в получении информации о других культурах, эмоционально-неадекватном (экстремальным) восприятии информации о других странах и традиционном (усредненном), эмоционально неокрашенном восприятии российской культуры представителями Индии и США.

В заключение отметим также и практическую значимость предлагаемых методов исследования этносов. Изучив особенности рефлексивных представлений, можно объяснить многие ошибки в политических прогнозах и оценках международных событий.

МНОГОПЛАНОВОСТЬ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ «ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ»

Искусство как специфический род духовно-практического освоения действительности было порождено потребностью в сохранении жизнедеятельности человечества, в передаче накопленного практического опыта и духовного богатства. Искусство способствовало «очеловечиванию» человека, его *социализации*, и с самого начала своего существования выступало в качестве *универсальной формы познавательной деятельности человека*. Это породило своеобразную форму отражения мира – *художественно-образное*, элементарной единицей которого является *художественный образ*.

Художественный образ представляет собой особую форму отражения действительности. Это *специально создаваемый* в процессе особой творческой деятельности по специфическим законам субъектом искусства – художником, – феномен, обладающий уникальной природой [1, с. 232-233]. *Уникальность* ее состоит в том, что она представляет собой *неповторимый сплав объективного и субъективного, эмоционального и рационального*. Художественный образ – специфичное единство чувства и мысли, если исчезает хотя бы одно – искусство исчезает [2, с. 125-127]. Эмоциональность – эстетически важнейшая первооснова художественного образа, отвлеченное логическое понятие не способно вызвать непосредственный отклик чувств. Эмоциональная переплавка накопленного художником материала, и только она, делает искусство искусством. Однако нельзя сбрасывать со счетов и рациональность: без нее невозможна обработка жизненного материала. Художественный образ – это единство объективного и субъективного. Поэтому за художественным образом всегда стоит его творец. Он всегда воплощается в своем произведении. Индивидуальность художника особенно наглядна в исполнительских искусствах, где автор–режиссер–исполнитель демонстрируют свое видение предмета.

Для художественного образа характерны *ассоциативность, парадоксальность, метафоричность*. В нем один предмет раскрывается через другой, в этом суть художественного отражения. Образ героя раскрывается через его отношение к окружающему миру, к другим людям, к самому себе. Ассоциативность художественного мышления проявляется в том, что раскрывая одно явление, оно по ассоциации пытается вызвать другое. Парадоксальность проявляется в раскрытии сути художественного образа через сопряжение далеко отстоящих друг от друга явлений [3]. Художественно-образная метафоричность предполагает перенесение признаков с одного предмета на другой, их совмещение с подразумеваемым различием создает новое представление, которое не отменяет два других, а как бы просвечивает сквозь них.

Характерной особенностью художественного образа является и *самодвижение*. Оно проявляется, прежде всего, в том, что жизненный материал, лежащий в основе произведения, может вести за собой художника, и он делает далеко не те выводы, к которым изначально стремился [4, с. 225]. *Многозначность и недосказанность* порождают массу смыслов, которые может нести в себе художественное произведение. Э. Хемингуэй сравнивал художественное произведение с айсбергом, лишь небольшая часть его видна над водой, главная и существенная же скрыта. В этом случае реципиент превращается в активного субъекта, а процесс восприятия становится сотворчеством. Любое глубокое художественное произведение всегда содержит момент недосказанности [5, с. 140-142]. Художественный образ – это всегда система мыслей, но автор чаще всего не раскрывает их до конца, иначе произведение не было бы интересным. Художественный образ всегда содержит в себе систему сверхсмыслов, доступных чувственному пониманию на основе развитого эстетического восприятия. Художественный образ соответствует многогранной действительности, он переводим и неперевоим одновременно на язык логики.

Художественный образ имеет конкретно-чувственную природу, поэтому одной из важнейших его особенностей является *индивидуальная определенность*. Перерабатывая явления действительности, художник в художественном образе не просто воплощает индивидуальные черты явлений, а раскрывает глубинные черты действительности, но преподносит их в конкретно-чувственной полноте, индивидуальном богатстве каждого изображаемого явления. Художественный образ – это всегда индивидуализированное обобщение, которое раскрывается в индивидуальном и через индивидуальное, это *типизация через индивидуализацию*.

Художественный образ структурируется различными способами, можно выделить, по крайней мере, три основных. Первый заключается в том, что художественный образ является аналогом прообраза, имеющего место в реальной действительности. Скажем, реально живущие люди и образы людей в искусстве. Второй, не имея аналога в действительности, опираясь на отдельные ее стороны, свойства, принадлежащие различным формам бытия, создает жизнеподобную модель. Примером могут служить мифологические образы: кентавр, сфинкс, русалка, грифон и так далее. Третий опирается на принцип опережающего отражения действительности, при этом создается такая модель, которая не связана с действительностью, а является гипотетической моделью, которая может быть реализована в будущем. Например, гиперболоид (в романе А. Толстого «Гиперболоид инженера Гарина») оказался прообразом лазерной установки. А вот «Альбатрос» Жюль Верна из его романов «Робур-завоеватель» и «Властелин мира» – конструкция, соединившая в себе черты автомобиля, летательного аппарата и амфибии одновременно, до сих пор не реализована!

Художественный образ – многоуровневая система. В структуре художественного образа можно выделить *образ-замысел*, *образ произведение* и *образ-восприятие (или представление)*. Образ-замысел и образ-восприятие представля-

ют собой идеальные модели, существующие в сознании соответственно творца и реципиента. Образ-произведение – это материализованная модель, имеющая вещественные или процессуальные (динамические) характеристики. Образ-произведение, в свою очередь, может оказаться сложной системой, включающей в себя несколько слоев. Так, оно само может быть совокупным художественным образом, например, образом эпохи. С другой стороны, оно включает в себя сложную систему соподчиненных художественных образов, куда включаются главные герои, второстепенные и эпизодические персонажи, а также образы вещей, несущие определенную смысловую нагрузку. Каждый из этих уровней обладает относительной самостоятельностью, автономностью по отношению к другому.

Как уже говорилось, художественный образ как «первоклеточка» искусства представляет собой сложное образование. С одной стороны, можно рассмотреть его как определенную целостность, но вместе с тем он предстает для нас как сложнейшая многоуровневая система, несущая в себе различные функции. При анализе художественного образа выделяются онтологический, гносеологический, аксиологический, семиотический, коммуникативный и другие аспекты его изучения, каждый из которых связан с получением информации совершенно определенного рода.

В самом общем плане под информацией понимается совокупность каких-либо данных, знаний, сведений и тому подобное [7, с. 274]. При этом она различается по количественным, качественным и некоторым иным характеристикам, оказывается тесно связанной с различными уровнями развития психики и интеллекта.

Отметим некоторые наиболее важные гносеологические характеристики художественного образа [7, с. 162-165]. Прежде всего, необходимо сказать о *качественной разнородности информации*, вытекающей из многообразия форм окружающего мира и его свойств. Эта характеристика проявляется, в частности, в том, что разнородные воздействия воспринимаются разными приспособленными к ним органами чувств. *Количественная сторона* отображения свойств соответствует их интенсивности, что проявляется в чувственном восприятии. *Структурность* или определенный порядок в строении художественного образа раскрывает его природу и выражается в форме закономерностей. Важнейшей характеристикой процесса передачи художественной информации является *вид соответствия между оригиналом и художественным образом* (то есть вид преобразования структуры оригинала в структуру художественного образа). С древнейших времен художественный образ несет информацию об *объекте (прообразе или прообразах)*. И поскольку исходный материал и способы структурирования художественного образа могут быть разными, то и сами образы оказываются качественно различными (например: образ-аналог, образ-фантазия). Соотнесение отображения с отображаемым предметом вызывает к жизни такую характеристику как *предметность* (или имеет место смысловая сторона информации). Следовательно, важными характеристиками являются

опредмечивание и распредмечивание. Объективную сторону информации характеризует *существенность*, поскольку важно вскрыть закономерности строения и функционирования объекта. Истинность знания, получаемого в процессе восприятия художественного образа, характеризуется через *достоверность знаний* и *степень точности отображения объекта* (оригинала). Как следствие, возникает проблема *художественной правды*. Важнейшей характеристикой является также *ценностный характер* передаваемой художественной информации.

Важно отметить и такую характеристику как *условность художественного образа*. Условность – понятие многозначное. Всякое искусство есть *отражение* реальности, а не сама реальность, и уже в силу этого художественные образы всегда условны. Художественная условность «является особыми способами перевода явлений действительности из их естественной и социальной формы в образную ткань художественных произведений» [8, с. 88]. Условность может иметь различную природу, что позволяет говорить о некоторых ее типах. Первый тип связан с существованием в каждую историческую эпоху системы правил, нормативов в искусстве, доходящей до канонизации отдельных художественных приемов. Второй тип связан с различием изобразительных и неизобразительных искусств, а также с существованием различных видов искусства. Третий тип – условность конкретного художественного произведения – связан с постановкой конкретных художественных задач [8, с. 89-90].

Можно отметить и ряд других характеристик художественного образа. Следует отметить, что воспринимающий субъект всегда четко фиксирует то, что художественный образ – это особого рода реальность, *художественная реальность*, она не тождественна его собственному бытию, представляет собой бытие *иного* рода (вещное или процессуальное) – *иноебытие*. Происходит включение в *эстетическую* ситуацию, содержащую «игровое» начало, ориентированное не на «пользовательский» продукт, а на обретение «играющим» специфического эмоционального состояния. Игровое начало порождает *амбивалентное* отношение к воспринимаемому, включающее как вымысел, так и определенное ощущение реальности. Так, если мы станем говорить о содержании художественного образа, то видимое (слышимое), конечно, вымысел, но в то же время принимать его нужно как некоторую данность, имеющую весомый статус истинности. Но важна, опять-таки, не сама истинность, а эмоциональное (а затем и духовное) переживание. А для этого человек должен соответственно настроить себя на пребывании в музее, театре, на концерте и так далее.

Художественный образ всегда связан с *эмоционально-психическим состоянием* субъекта (как творца, так и реципиента), преломляется через него, выявляет сложные зависимости. Художественный образ не просто фиксирует в себе информацию, а передает её *ценностный смысл, системы ценностных ориентаций* как отдельного человека, так и общества в целом. Определенная *значимость* объектов, явлений, отношений – вот то, что закрепляется в образе.

Художественный образ несет в себе информацию о *пространстве* художе-

ственного объекта, что позволяет формировать у реципиента ощущение *границ* художественного произведения, которые он изначально принимает. Реципиент отличает полотно от рамы или стены, оторванный уголок страницы романа не связывает непосредственно с текстом, легкий шум механики рояля не ассоциирует с исполняемым музыкальным произведением.

Художественный образ передает также информацию и о *творящем субъекте*. Подразумевается, что объект, представленный к созерцанию, целенаправленно и искусно создан этим самым «творящим субъектом».

Художественный образ представляет собой сложную *смысловую систему*. Даже самый реалистический образ может заключать в себе ряд смысловых пластов, для открытия которых зачастую приходится прилагать массу усилий. Как следствие – возникает проблема художественного символа.

Художественный образ несет информацию, адресованную, прежде всего чувствам. Это, например, информация, касающаяся выразительности средств образного воплощения. Можно также указать и на информацию об эстетической значимости форм, запечатленных в художественном произведении, о смысле их регуляции. Эта информация настраивает чувства, психику на определенный характер восприятия. Реципиент ищет смысл всей *целостности* воспринимаемого художественного произведения, пытается вскрыть его.

Таким образом, художественный образ несет в себе разнородную информацию, возникающую в результате художественного освоения мира. Сам же художественный образ предстает как сложная и вариативная система.

Список литературы

1. Бычков В.В. *Эстетика*. - М., 2003.
2. *Эстетика: Учебное пособие/ Под ред. проф. В.А. Лозового*. - Сулы, 1999.
3. См.: Боров Ю.Б. *Эстетика*. -М., 1988; Яковлев Е.Г. *Эстетика*. -М., 1999.
4. Никитич Л.А. *Эстетика*. - М., 2003.
5. Боров Ю.Б. *Эстетика*. - М., 1988.
6. *Новейший философский словарь*. - Минск, 1998.
7. Фоминых О.Б. *Некоторые гносеологические характеристики художественного образа (к постановке проблемы) // Материалы к заседанию ученого совета института по вопросу «Итоги научной работы» (1981-1987 гг.)*.- Курган, 1987.
8. Мартынов Ф.Т. *Магический кристалл*. - Свердловск, 1971.

А.В. Бойко

г. Курган

РАННИЕ ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ ГЕРМЕТИЗМА

Герметизмом принято называть религиозно-философское течение эпохи эллинизма и раннего средневековья, распространенное на территории александрийского Египта и позже перешедшее в Римскую империю. Он представлял собой редкое для Запада смешение как философской теории, опирающейся на

обыденную практику, так и практики, основанной на целостной философской теории. Название свое герметизм получил от имени греческого бога Гермеса, часто называемого Трисмегистом. Под этим именем возникла обширная литература на греческом языке, имевшая предметом астрологию и оккультные науки, различные свойства растений и минералов и основанную на этих свойствах симпатическую магию, изготовление талисманов для привлечения небесной энергии. Наряду с циркулировавшими под именем Гермеса трактатами и практическими рецептами астральной магии, возникла и философская литература, связанная с тем же чтимым именем. Ф.Ф. Зелинский предложил разделять герметизм на низший и высший [1, с. 337], подразумевая под первым магию и алхимию, а под вторым – теологию и философию. С историко-философской точки зрения, герметизм, как относящийся к египетской ветви неопифагорейско-платоновской школы, опирается и на египетские источники (преимущественно низший герметизм – магические, астрологические, алхимические тексты); и на философские греческие – высший. Особой популярности герметизм достиг в эпоху Возрождения.

Можно понять, почему содержание герметических текстов создавало в человеке эпохи Возрождения иллюзию, будто перед ним в «Герметическом кодексе» таинственный, драгоценный рассказ о древнейшей египетской мудрости, философии, магии. Гермес Трисмегист – мифическое имя, связанное с определенным разрядом гностических философских откровений или магических трактатов и рецептов, – для людей Возрождения был реальным лицом: египетским жрецом, который жил во времена глубокой древности и сам написал все эти произведения. А обрывки греческой философии, попадавшие читателю в этих книгах и взятые на самом деле из популярных философских учений первых веков нашей эры, только укрепляли его уверенность в том, что перед ним находится источник древней мудрости, откуда Платон и греки почерпнули лучшие свои познания.

Источниками герметизма является собрание трактатов, написанных во II-III вв. н. э. Это в первую очередь 18 диалогов на греческом языке, так называемый «Герметический кодекс»: I. Поймандр Гермеса Триждывеличайшего; II. Вселенская речь; III. Священная речь Гермеса Триждывеличайшего; IV. Кубок, или Единство; V. О том, что Бог невидим и в то же время в наивысшей степени явен; VI. О том, что Благо существует только в Боге одном, и нигде более; VII. О том, что наибольшее зло для людей есть незнание Бога; VIII. О том, что ни одно из существ не погибает и заблуждение есть то, что люди называют переменами разрушением и смертью; IX. О мышлении и об ощущении (Прекрасное и Благо суть только в Боге и нигде более); X. Ключ; XI. Ум к Гермесу; XII. О всеобщем уме; XIII. Тайная проповедь на Горе о возрождении и правиле молчания; XIV. Здоровье души; XVI. Определения; XVII. [Без названия]; XVIII. О волнениях тела, сковывающих душу. Далее – это, примыкающий к «Герметическому кодексу», «Асклепий» (по другому названию «Посвятительное слово»), ранее приписываемый Апулию и сохранившийся в латинском переводе. Наконец, это ряд боль-

ших фрагментов в работах Стобея.

Эти сочинения далеко не все, что в древности приписывалось Гермесу Тризмегисту, – по свидетельству Климента Александрийского существуют сорок две книги Гермеса, по Ямвлиху их около 20000, а М. Бертело говорит о 36500 книгах. Из них до нас дошли только мелкие фрагменты в работах разных христианских авторов. Из крупных работ, приписываемых Гермесу, долгое время был известен только «Асклепий» в латинском переводе.

На латынь «Герметический кодекс» был переведен Марсилио Фичино в 1463 году. С этого момента началось возрождение герметизма. На английский язык кодекс переведен в 1650 году Эверардом и до перевода Чамберса 1822 года он был единственным. Далее на английском появился в 1906 году перевод Д.Р.С. Мида [2], вызвавший неоднозначную реакцию – сам Мид был секретарем Е. Блаватской, что безоговорочно лишило его комментированный перевод внимания научных кругов, однако следующий английский перевод В. Скотта [3] непригоден, по мнению Ф.А. Йейтс, для использования из-за «...слишком вольного обращения переводчика с текстом оригинала» [4, с. 425]. Из французских переводов наибольшего внимания заслуживает труд А. Фестюжьера и А. Нока [5].

На русском языке есть переводы Л.Ю. Лукомского непосредственно с греческого и латыни; перевод Д.Р.С. Мида и перевод А. Фестюжьера и А. Нока. Кроме того, существуют переводы отдельных герметических фрагментов.

При изучении герметизма необходимо рассмотреть, как воспринимался сам Гермес и его сочинения в период раннего христианства, в эпоху Возрождения и в настоящее время.

Нужно учесть, что эллинистическая религия находилась под сильнейшим влиянием евгемеризма, согласно которому боги – не что иное, как обоготворенные люди, жившие когда-то давно. Поэтому нет ничего удивительного, что в образе бога Гермеса видели реально существовавшего ранее человека. К тому же это убеждение разделяли безупречные авторитеты – отцы церкви, прежде всего Лактанций и Августин. Разумеется, никому не приходило в голову сомневаться в их правоте, более того – тот факт, что и писавший в III веке Лактанций, и писавший в IV веке Августин безоговорочно принимают легенду о Гермесе Тризмегисте, служит примечательным свидетельством известности и значительности герметических текстов и раннего и полного успеха легенды об их авторе.

Луций Целий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 325) был родом из Римской Африки, учился у известного христианского писателя Арнобия и сам был ритором. Император Диоклетиан пригласил его в Никомедию (Малая Азия) для преподавания латинской риторики. Когда началось гонение на христиан в 303 г., Лактанцию пришлось прекратить преподавание, однако серьезным преследованиям он не подвергся. Позднее, в правление Константина, легализовавшего христианство, Лактанций был в Трире наставником старшего сына Константина, Криспа. Сохранились следующие его произведения: «О творчестве Бога», в котором он полемизирует с Эпикуром и Лукрецием; «О гневе Божиим», содержащим полемику со стоиками и Эпикуром; «Божественные установления» – са-

мое крупное апологетическое сочинение Лактанция, и «О смерти гонителей», в котором доказывалось, что все гонители христианства понесли наказание. Отличаясь большой начитанностью в римской и греческой литературе, Лактанций много и охотно цитировал языческих авторов. Как христианский апологет, он осуждал язычников, полемизировал с ними, нередко чернил их, однако доказательства истинности христианской религии часто черпал у тех же языческих авторов в случаях, когда их воззрения, по его мнению, близки христианству. Основной труд Лактанция – «Божественные установления» – обращен к языческому читателю: с его точки зрения, язычники будут убеждены скорее ссылками на Платона и Цицерона, чем на Библию. Кроме того, существенным был тот факт, что христианство Лактанций принял уже в зрелом возрасте, и языческое воспитание не могло не сказаться на содержании его произведений. Часто ссылался он и на Гермеса.

Обратимся к текстам Лактанция, имеющим непосредственное отношение к Гермесу Тризмегисту и к герметическим сочинениям. Лактанций пишет, со ссылкой на слова Цицерона, что в древности существовало пять Меркуриев и что пятый, прибыв в Египет, дал египтянам законы, научил их письму и сам написал много книг. К числу которых, Лактанций, безусловно, относит дошедшие до нас герметические сочинения, поскольку несколько раз цитирует некоторые трактаты из Герметического свода и «Асклепия».

Христианский автор признает величайшую древность Гермеса Тризмегиста, его огромные знания, близость к истинному, то есть христианскому, понятию о Боге, в известной степени дар предвидения и в ряде случаев боговдохновенный характер его речей. Авторитет Гермеса Тризмегиста Лактанций ставит сразу за авторитетом христианского Священного Писания и гораздо выше авторитета Пифагора, Сократа, Платона и других языческих философов. Самое удивительное, что Лактанций нисколько не сомневается в принадлежности герметических сочинений легендарному Гермесу Тризмегисту.

В «Божественных установлениях» Лактанция много других цитат из Гермеса Тризмегиста и ссылок на него. Он, безусловно, считал Гермеса ценным союзником для осуществления своей стратегии – использовать языческую мудрость в поддержку христианского откровения. Лактанций справедливо полагал, что язычники будут скорее убеждены ссылкой на Гермеса Тризмегиста, чем авторитетом библейских пророков. Поэтому он подбирал высказывания Тризмегиста тенденциозно, выбирая лишь носящие монотеистический характер и не противоречащие христианству. Он отмечает, что Гермес, подобно христианам, называет бога «Отец»; и действительно, в герметических текстах слово «Отец» нередко применяется к верховному существу. Еще примечательней, однако, то, что для обозначения демиурга Гермес использует выражение «Сын Божий», в чем Лактанций видит подтверждение истины христианства, исходящее от древнейшего автора.

«Совершенное слово» («Sermo Perfectus») – точный перевод оригинального греческого названия «Асклепия», и приводимая Лактанцием цитата находит

примерное соответствие в нашем латинском переводе. Таким образом «Асклепий», где содержится фантастическое описание того, как египтяне изготавливают своих идолов, и плач по египетской религии, получает от Лактанция благословение за то, что содержит пророчество о Сыне Божьем.

Наибольшее влияние герметические сочинения оказали на эсхатологические воззрения Лактанция. В VII книге «Божественных установлений» содержится пророчество о конце мира. Основные источники этого пророчества: новозаветное Откровение Иоанна, Сивиллины книги и «Апокалипсис Асклепия». Лактанций считает Трисмегиста одним из важнейших языческих провидцев и пророков, предсказавших приход христианства, поскольку тот говорил о Сыне Божьем и о Слове. В трех местах «Божественных установлений» наряду со свидетельствами Сивилл о пришествии Христа он цитирует и Трисмегиста.

Пророчество Гермеса Лактанций начинает с напоминания читателям об описанных в библейской Книге Исхода казнях египетских. Египет был тогда наказан за преследование народа Божьего. А сейчас, поскольку народ Божий (то есть христиане) преследуется во всех странах, наказан будет весь мир. Лактанций сопоставляет кары, постигшие Египет, с карами, которые постигнут человечество. Накануне конца света будет всеобщий упадок благочестия и добрых нравов. Законы будут нарушаться, восторжествует насилие. Все народы и государства станут воевать друг с другом. Здесь текст Лактанция почти текстуально совпадает с текстом «Асклепия». Далее у Лактанция неожиданная фраза: «Раньше всех понесет кару Египет из-за своих дурацких суеверий, и наполнится он кровью, как водою». Здесь Лактанций следует «Асклепию», в котором «египтоцентризм» не вызывает удивления, потому что прежде всего судьба Египта – священной земли – волнует его автора, без сомнения, египтянина по происхождению. У Лактанция же это выглядит искусственно и не обусловлено логикой повествования.

После гибели Египта, продолжает Лактанций, падет Римская империя. Нет нужды подробно пересказывать, как именно это Лактанций описывает, тем более что он повторяется: опять упоминаются упадок благочестия, нарушение законов, смута и так далее. У автора «Асклепия» и Лактанция совпадает последовательность событий: сначала падение нравов, упадок богопочитания, затем смуты, мятежи, что приведет к гибели страны, отождествляемой с культурной ойкуменой (в одном случае это – Египет, в другом – Римская империя), и, наконец, катастрофы космического характера. Сходство между обоими авторами проявляется и в рассказе о заключительном акте эсхатологической драмы. В обоих случаях она заканчивается божественным вмешательством. Лактанций в данном вопросе опирается, конечно, не на «Асклепия», а на христианский догмат о втором пришествии Христа, но, стремясь убедить своих читателей, приводит цитаты из «Асклепия».

В конечном итоге для Лактанция Гермес, с одной стороны, исторически реален, с другой – он несомненный пророк, знакомый с живой истиной.

Иная точка зрения у Аврелия Августина (354-430), который в своем труде «О

граде Божиим» обрушился на герметический трактат «Асклепий» со всей присущей ему полемической силой. Августин характеризовал Трисмегиста в самых резких выражениях, полагая, что тот был обуян демонским духом. Именно демоническим внушением объяснял Августин дар предвидения, который он отчасти признавал за Гермесом.

Для желавшего остаться христианином, Августин был препятствием, поскольку в своем труде «О граде Божиим» («De civitate Dei») он подвергает суровому осуждению то, что «Гермес Египтянин, называемый Трисмегистом» написал об идолах, то есть пассив в «Асклепии» (обширно процитированный Августин) о том, как египтяне, приверженцы магической религии, одушевляли статуи богов, магическими средствами привлекая в них духов [6, с. 356-364]. В отличие от Лактанция, Августин приводит не греческий текст «Асклепия», но тот самый латинский перевод, который дошел и до нас и который, следовательно, появился не позднее IV века. Как упоминалось выше, обычно этот перевод приписывался Апулею.

Важен контекст, в котором Августин критикует идолотворческий пассаж в «Асклепии». Перед этим он напал на магию вообще и на те представления о духах, или демонах (daemones), которых придерживался Апулей. Апулей – разительный пример тех стоявших на высшей ступени греко-римской культуры людей, которые, устав от догматического характера наставлений философских школ, искали спасения в оккультном знании, и, прежде всего – в египетском его типе. Родившийся около 123 года нашей эры, Апулей получил образование в Карфагене и в Афинах, а позже отправился в Египет, где был привлечен к суду за занятия магией. Он прославился своим замечательным романом, широко известным под названием «Золотой осел», героя которого ведьмы превращают в осла, и, лишь пережив в животном облике множество мучений, он снова превращается в человека, когда на пустынном берегу моря, куда он прибред, отчаявшись в спасении, в экстатическом видении ему является богиня Изиды. В конце концов, он делается жрецом Изиды в египетском храме. Общий тон романа, с его морализирующей образностью (поскольку животный облик – это наказание за преступление), экстатическим озарением, или инициацией, в финале и египетским колоритом, похож на тон герметических текстов. Хотя Апулей и не был переводчиком «Асклепия», этот трактат ему бы, конечно, показался близок.

Августин называет Апулея платоником и критикует его за представления о воздушных духах, или демонах, которых тот называл посредниками между богами и людьми в трактате «О демоне Сократа». Августин считает такое мнение нечестивым не потому, что не верит в населяющих воздух духов, или демонов, а потому, что считает их злыми духами, или бесами. Далее он критикует Гермеса Трисмегиста за его похвалы магии египтян, с помощью которой те привлекают этих духов, или демонов, в статуи богов, тем самым или одушевляя статуи, или превращая их в богов. Здесь он дословно цитирует отрывок из «Асклепия» об изготовлении богов. Затем он обсуждает предсказание грядущего заката египетской религии и плач по ее исчезновению, которые он толкует как пророчество о

конце идолопоклонства с приходом христианства. Таким образом, и у него Гермес Тризмегист оказывается пророком пришествия христианства, но во всякой заслуге ему отказано, поскольку он получил знание будущего от демонов, которыми служил.

Примечательно, что один и тот же текст – «Апокалипсис Асклепия» – два христианских писателя, Лактанций и Августин, восприняли совершенно по-разному. Для Лактанция – это пророчество о конце мира, для Августина, жившего после торжества христианства, – предсказание о гибели язычества, сделанное с позиций, враждебных христианской религии. Гермес, пишет Августин, «предсказывая это (то есть конец язычества – *А.Б.*), говорит как друг этих демонских глумлений». «Эту суетность, этот обман, эти зловредные и святотатственные вещи оплакивал Гермес Египтянин, зная, что наступит время, когда их более не будет, но оплакивал столь же бесстыдно, сколь неблагоразумно и знал». И еще резче: «Его устами говорит скорбь демонов, печалющихся при мысли о наказании, которое их ожидает».

Делая такие предсказания, Гермес говорит как друг этих самых демонических глумлений, и не называет открыто христианства. Так как предстояло уничтожение и прекращение (египетской религии), он ограничивается исполненным своего рода грустью предсказанием этого, оплакивая такое будущее.

Однако, продолжает Августин, этот Гермес «многое говорит об истинном Боге», хотя в своем восхищении египетским идолопоклонством был слеп и пророчество о прекращении египетской религии получил от дьявола. Августин нигде не упоминает слова Гермеса о «Сыне Божьем», и, возможно, вся его трактовка является отчасти ответом на прославление Гермеса как языческого пророка христианства у Лактанция.

Мнение Августина о Гермесе, разумеется, причиняло затруднения многочисленным благочестивым поклонникам герметических текстов в эпоху Возрождения. Одна из линий защиты идей Гермеса состояла в том, чтобы утверждать, будто идолопоклоннический фрагмент вставил в латинский перевод «Асклепия» колдун Апулей, а в утраченном греческом оригинале Гермеса он отсутствовал.

Но в историческом плане все эти августиновские инвективы не смогли перевесить того обстоятельства, что при всей предубежденности и недоброжелательности Августина к автору «Асклепия», ему и в голову не пришло, что трактат этот написан не ранее чем за столетие до его времени и что он не имеет никакого отношения к мифическому египетскому пророку. Аврелий Августин, в частности, нисколько не сомневается в историчности Гермеса: «А что касается философии, которая якобы учит чему-то такому, от чего люди делаются блаженными, то этого рода занятия процветали в тех странах во времена Меркурия, прозванного Тризмегистом, то есть хотя гораздо раньше греческих мудрецов или философов, однако позже Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа, даже позже Моисея. Ибо оказывается, что в то время, когда родился Моисей, жил только известный великий астролог Атлас, брат Прометея, дед по матери Меркурия

старшего, внуком которого был вышеупомянутый Меркурий Трисмегист» [7, с. 283].

Огромным весом своего авторитета Августин подтверждает глубочайшую древность Гермеса Трисмегиста, который жил «гораздо раньше греческих мудрецов или философов». И, приписав ему любопытную генеалогию, по которой он жил тремя поколениями позже, чем Моисей, Августин затронул вопрос о соотносительном времени жизни Моисея и Гермеса, который потом станет предметом оживленных дискуссий. Возникает вопрос, жил ли Гермес немногим позже Моисея, хотя и намного раньше греков, как говорит Августин, был ли он современником Моисея или старше Моисея? Все эти варианты найдут сторонников среди позднейших герметистов и магов. Потребность определить время его жизни по отношению к Моисею возникла из-за того сходства с Книгой Бытия, которое поражало всякого читателя герметического «Поймандро».

Из восточных отцов церкви наибольшее внимание уделит герметическим трактатам один из крупнейших богословов первой половины V в. – Кирилл Александрийский (ум. 444). Он отличался крайней нетерпимостью по отношению к инакомыслящим, будь то еретики, иудеи или язычники, и не останавливался перед применением силы для их подавления, опираясь на наиболее фанатичные слои египетского монашества. Кирилл организовал еврейский погром в Александрии и изгнал оттуда значительную часть иудеев, а также еретиков-новациан. Несмотря на все усилия конфессиональных историков, им не удалось доказать его непричастность к убийству знаменитой Ипатии – ученой женщины, примыкавшей к неоплатонической философской школе. При этом Кирилл был образованным человеком, хорошо знавшим греческих языческих писателей и философов.

В 30-е гг. V в. Кириллом была написана книга «О благочестивой религии христиан, против писаний безбожного Юлиана», в которой он опровергает антихристианский труд императора Юлиана «Против галилеян». Именно в этой книге Кирилл высказывает свое отношение к Гермесу Трисмегисту и к приписывавшимся ему сочинениям. Кирилл пишет: «Следует почитать словом и воспоминанием египтянина Гермеса, которого, говорят, называли Трижды Величайшим, так как он почитался современниками, а кое-кто его отождествлял с мифическим отпрыском Зевса и Майи» [8, с. 34]. Итак, бог Гермес – это мифологический персонаж, а Гермес Трисмегист, по мнению Кирилла, – человек, почитавшийся людьми своего времени и лишь по недоразумению отождествленный с богом. А почитался он потому, что разделил весь Египет на области и клеры, обмерил бечевой пашни, провел ирригационные каналы, дал названия номам, составил резного рода договоры, разработал календарь движения звезд, открыл лекарственные травы, изобрел цифры и счет, геометрию, астрологию, астрономию, музыку и грамматику. Гермес, сообщает Кирилл, был жрецом, но, несмотря на это (для Кирилла быть жрецом – это плохо), считался по мудрости равным Моисею. Но, конечно же, хотя до Моисея ему далеко, отчасти он все же подобен ему, поскольку Гермес тоже приносит пользу.

Среди приведенных Кириллом цитат из герметических сочинений нет ни одной, которая противоречила бы христианскому учению. Он тоже цитировал лишь строго монотеистические высказывания, подчеркивающие бестелесность, всемогущество, всесовершенство единого Бога.

Кирилл считал, что Гермес учил о Святой Троице. И когда он встречал в герметических произведениях такой, например, текст - «Пирамида подчинена природе и умопостижаемому миру: ведь у нее есть владыка, стоящий над ней, – Творящее Слово Господа всего [сущего], которое вечно пребывает первой после него силой, несотворенной, бесконечной, от него исходящей; оно возносится и правит всем, им сотворенным, и является первенцем, совершенным, истинным и законным Сыном всесовершенного» [8, с. 35] – то полагал, что тут речь идет не о ком ином, как об Иисусе Христе.

Когда в другом месте упоминался Святой Дух, Кирилл не сомневался, что это – третье лицо христианской Троицы. Порою же, когда Кириллу кажется, что Гермес выражается неясно, он его подправляет в христианском духе.

Итак, Кирилл считал Гермеса древним египетским мудрецом, родоначальником египетской культуры, который вплотную подошел к истинной религии, исповедовал Троицу, поэтому его сочинения могут принести определенную пользу. Кирилл использовал их в полемике с Юлианом, пытаясь доказать, что Гермес, на мудрость которого ссылался Юлиан, был не так уж далек от христианства и являлся скорее противником, чем союзником Отступника.

В итоге, на тысячелетие за Гермесом Трисмегистом закрепилась репутация великого мудреца, языческого пророка христианской истины, хотя и не лишеного налета демонизма. Византийский эрудит XI в. Михаил Пселл, внимательно изучавший герметические трактаты, подобно Августину, указал на их нечестивый характер: «По-видимому, этот кудесник основательно ознакомился с Божиим словом; на основании его он рассуждает и о сотворении мира, и не останавливается перед заимствованием подлинных слов Моисея... Все же он не соблюдает простоты, ясности, прямоты, чистоты и вообще божественности Писания, но впал в привычное для эллинских мудрецов заблуждение, в аллегории и суесловия и фантазии, оставивши прямой и верный путь или, вернее, выбитый из колеи Поймандром. А кто такой этот Поймандр – ясно: тот же, кого мы называем «царем мира сего», или кто-нибудь из его свиты. Ибо дьявол – вор, и крадет наши слова, не для того, чтобы научить благочестию своих приверженцев, а для того, чтобы они, скрасив словами и мыслями правды свое нечестие, сделали его более убедительным для толпы» [8, с. 36]. Однако, как уже указывалось, средневековая алхимия и астрология развивались, опираясь на герметическое учение. А гуманисты Возрождения попытались воссоздать древнюю магию и построить, опираясь на Гермеса Трисмегиста, Платона, неоплатоников и иудейскую каббалу, новую философию.

В целом, раннехристианские мыслители рассматривали герметические сочинения с точки зрения их соответствия/несоответствия идеям христианства. Но они их знали, читали и цитировали, что доказывает существование этих сочине-

ний как минимум со II века нашей эры. Несомненно, однако, что в этих сочинениях зафиксированы положения, которые относятся к более раннему времени. Отцы церкви придали Гермесу Трисмегисту историчность, сопричастность христианству и огромный авторитет, восходящий к временам Моисея. Все это вместе и послужило основанием для пристального интереса в Европе к герметическим сочинениям с тех пор, как они стали доступны.

Список литературы

- 1.Зелинский Ф.Ф. *Гермес Тривжды-Величайший (фрагменты из книги) // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.* - К.; М., 1998.
- 2.Mead G. R. S. *Thrice greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis, Being a Translation of the Extant Sermons and Fragments of the Trismegistic Literature,with Prologomena, Commentaries, and Notes.* - London, 1906.
- 3.Scott W. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings, which Contain Religious and Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus.* - Oxford, 1924. - 1936.
- 4.Йеймс Ф.А. *Джордано Бруно и герметическая традиция.* - М., 2000.
- 5.Festugiere Andre-J. *Corpus Hermeticum. Texte etabli par A. D. Nock.* - Paris, 1945-1954.
6. Августин Блаженный. *Творения (том третий). О Граде Божиим. Книги I-XIII.* - СПб., - К., 1998.
7. Августин Блаженный. *Творения (том четвертый). О Граде Божиим. Книги XIV-XXII.* - СПб.; К., 1998.
8. *Знание за пределами науки.* - М., 1996.

А.В. Борисов
г. Красноярск

ТЕАТР И ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ (ФИЛОСОФСКОЕ ЭССЕ)

*Искусство исходит из естественного неведения
человека о его внутреннем содержании (в теле и характере);
оно существует не для физиков и философов
Ф. Ницше. «Человеческое, слишком человеческое»*

Искусственность творчества. Никакие достижения ни естественных, ни гуманитарных наук не отвращают человека от *истинного искусства*. То, что обычно выдают за охлаждение или равнодушие к искусству, на самом деле является результатом безостановочной пропаганды бешеного ритма жизни. Людям не то, чтобы неинтересно искусство, как таковое, а им якобы некогда разбираться в искусстве. Для подобного дела, навязывают людям, необходимо много свободного времени. И времени опять не хватает! А между тем, жизненно важно всякому человеку увидеть, что искусство - это не занятие избранных, и не просто интерес некоторых, и даже не потребность души и, уж тем более, искусство - это не произведения этого самого искусства. Искусство лежит в основе жизни. Творчество человека - это не просто потребность в большей или меньшей степени,

выраженная у разных индивидуумов, но это есть, прежде всего, подражание *истинному искусству*, которое есть основа жизни. Не творчество выработало законы, принципы и жанры. Творчество было изначально подчинено этим законам – законам истинного искусства.

Истинное искусство. Искусство всюду. Искусство, которое окружает человека всю его жизнь, привычно глазу и, на первый взгляд, невзрачно. Это искусство обладает гораздо большим влиянием на людей, чем произведения творчества давно умерших людей! *Истинное искусство* не есть искусство жизни. Также речь не идёт о жизни в искусстве, вкладах в мировые сокровищницы художественной культуры. Зачастую, гораздо интереснее смотреть программу об истории создания того или иного фильма, спектакля, картины, чем их самих. Нам это интересно потому, что нам важен не столько сам фильм, спектакль, картина, сколько искусство, их порождающее.

Наше окружение. Истинное искусство можно увидеть лишь в ситуации. Нам ведь до сих пор необходимы гиды в музеях и либретто в театре оперы и балета! Произведения искусства мы воспринимаем лишь тогда, когда знаем контекст той или иной ситуации. Гиды и либретто выполняют функцию «машин времени». Но хочется спросить: что мешает нам взглянуть на то, что окружает нас в данный момент, как на всеобщее искусство мироздания? Либретто нашей жизни, как бы оно не менялось, всегда нам известно! Мировую известность приобретают не тщательно (искусно) сотворённые произведения, но лишь вошедшие в поток истинного искусства. Великие художники всегда были людьми своего времени. Их тоже окружала обыденность. Слава пришла к ним не потому, что они как-то по-особому разрисовывали холсты, а только лишь потому, что эти люди вслепую, реже осознано, шли по пути истинного искусства. То же можно сказать и о политиках, учёных, общественных деятелях.

Разделяй и властвуй. Трудность в том, что искусством люди привыкли называть предметы старины, выставленные в музеях, а истинное искусство – случайностью. А если присмотреться? За каждым предметом истинного искусства стоит много-много «случайностей». На самом деле, не было бы того или иного стечения обстоятельств, не появилось бы то или иное произведение искусства. Это вопрос авторства. Что является первопричиной, источником искусства – воздействие или восприятие? Истина в том, что лишь *вместе* – то и другое – есть искусство. С нами взаимодействуют, мы воздействуем, все реагируют, мы смотрим, смотрят на нас, к нам относятся, мы остаёмся в памяти – мы создаём шедевры. Это не зависит от эстетического отношения к миру. Весь мир не является театром, но всем нам отведена участь актёров в едином истинном спектакле всего мироздания.

Мнимая избранность. Истинное искусство доступно каждому. Любой человек при достаточном терпении и усердии может выработать в себе умение замечать и внимательно следить за развитием *общего сюжета* в каждой отдельной ситуации. Это внимание к истинному искусству поможет человеку впоследствии вырабатывать в себе верное, мужественное восприятие самых непри-

ятных и извращённых своих сторон. У человека появится стимул не убежать от проблем, поскольку, когда видны взаимосвязи, когда ясен контекст ситуации, то вся «картина» предстаёт в истинном свете – мы оказываемся в истинном искусстве. Мы занимаем главные роли и становимся способными адекватно воспринимать действительность!

Вторчество. *Вторящее (созвучное миру) творчество. Вторичное (недемуургическое) творчество. Со-творящность (сопричастность творению).* У В. Даля: «творилка – дежа, квашня, кадушка хлебная; творить (*устар.*) – мнить, думать, считать, почитать, принимать за что, за кого, обвинять вь чемь». Чтобы яснее представлять себе, как может человек внимать истинному искусству и играть ведущую роль во всеобщем спектакле мироздания, можно обратиться к театральному творчеству, которое по праву зовётся коллективным творчеством (это качество соотносимо с ситуацией общественной жизни в истинном искусстве) и синтетическим искусством (это позволит нам, словно на макете увидеть мироздание). Я постараюсь рассмотреть театр и театральное творчество с разных сторон, начиная с общей организации творческого процесса, заканчивая элементами жизни актёров на сцене и за кулисами. Театр станет у нас некоей *лабораторией* по изучению истинного искусства.

Корень. По сути, уже само слово – «театр» – объясняет многое. Театр [греч. theatron – (*общеупотреб.*) место для зрелищ, зрелище; < греч. theos бог + tronos трон, кресло на возвышении; возможна латинская интерпретация, не отступающая от исходного смысла, где лат. atrium вход)] – преддверие Бога. Искусство – удел убогих [1]. «Удел» - «у дел», «убогий» - «у Бога». В народе слово «убогий» имело и такой смысл – «близкий к Богу, угодный ему», «божевольный» [2, с. 127].

Без этого ничего не начнёт быть, что должно начать быть. Очищение, через познание себя, является едва ли не главнейшим условием в театральном творчестве¹. Известны такие характеристики театра: «зеркало жизни», «жизнь под увеличительным стеклом», «жизнь через замочную скважину». Сценическое творчество помогает почти безболезненно раскрыть внутренние потаённые уголки тёмной стороны души человека. И не просто раскрыть, но и мотивировать зрителя к попытке честно признаться в этом самому себе. Зрительный зал – это что-то вроде комнаты для психологической разгрузки: человек ощущает себя в безопасности – кругом народ, безлика, а значит безнаказанная толпа, темнота, плюс общение, построенное не на прямом контакте (все обличения косвенны). Результатом этого является то, что человек, пришедший на спектакль, принимает *обличение* ровно на столько, на сколько он готов в данный момент. Человек свободен. И эта свобода – основное условие для возможности творческого полёта не только актёра, но и самого зрителя. Но пуститься в этот полёт, можно

¹ Здесь и далее под словами «театр», «театральное творчество» будет иметься в виду русская театральная школа, прозе говоря, система Станиславского и театры этой системы.

лишь зная и, что ещё важнее, соблюдая одно правило. Зрителю необходимо сказать *свою* реплику, для этого он должен выйти на свет! Зритель должен стать актёром...

Сомнение есть начало мудрости? Театральный зал обладает определённым свойством, позволяющим достигать нужного всем результата, – он разделён на две половины, в одной из которых люди говорят: «Мы готовы принимать вас за тех, за кого вы себя выдаёте! Мы поверим, что это не вы, а тот герой, о котором спектакль». Это зритель. Большинство людей в своей жизни никогда не преодолевают в себе этот «комплекс зрителя». «Комплекс зрителя» развивается по двум основным причинам – лень и страх. Людям лень докапываться до истинного положения вещей, они принимают на веру всё, что не требует больших затрат работы над собой (порой, они даже готовы все силы отдавать на споры и дискуссии с окружающими, но только бы не менять самих себя!). С другой стороны, когда наступают моменты наибольшей откровенности и человек вдруг видит то, что всегда было скрыто от его глаз, в эти моменты он теряется, боится и, как следствие закрывается, прикидывается простаком, для которого подобные речи непонятны, или уходит в агрессию! В любом случае, его поведение, продиктованное страхом, разрушительно действует на всех окружающих и на него самого. Зритель за кулисами – это разрушитель. Он разрушает и себя и театр. В истинном искусстве роль кулис выполняют недоверие и скепсис. Человек-зритель позволяет завешать основополагающие истины миропорядка и пытается спрятаться за сомнением в очевидном. К примеру, большинство детей выразят сомнение в том, что хорошие отметки в школе достаются лишь усердным ученикам. Ребёнок, если бы мог добиться уважительного внимания в этом вопросе со стороны родителей, рассказал бы столько различных способов получать хорошие отметки без особого усердия, высказал бы столько теорий, которые могли бы по-конкурировать с теорией вероятности, лишь бы не прилагать никаких усилий к работе над собой! Те же из детей, кто не подвергает сомнению слова родителей и принимает на веру их советы, преодолевают свою лень и получают возможность владеть ситуацией своих школьных занятий. Как результат, *со временем*, поверившие в слова родителей, получают гораздо больше свободного времени, чем их недоверчивые сверстники, у которых всё время теперь тратится на споры с родителями и бесконечное кислое сомнение.

Объявление. Зритель боится голой сцены, ему нужны запреты и занавеси, чтобы всегда можно было подвергнуть сомнению то, что ему не по душе и поддержать веру в то, что ему приятно. С другой стороны, любого зрителя влечёт за кулисы. Но лучше бы ему там не появляться со своим сомнением! *«Вход на сцену во время спектакля разрешён только занятым в спектакле актёрам!».*

Диагноз давний, но точный. Театр в основе своей - это способ, а не предмет исследования. Но по привычке быть зрителем, люди не хотят и боятся срывать кулисы и знакомиться с театром по ту сторону кулис. Само слово «способ» вызывает уныние и скуку. Зритель обижается на то, что его опять заставляют что-то делать. Человечество выросло, как вырастает ребёнок, ему теперь непри-

ятны советы, указания и наставления. Только вот вырос этот ребёнок с тяжёлым недугом. *Воля к бездарности* [3, с. 351] – это теперь уже «хроническая чахотка» всего человечества. Каждый вид творчества – это один из способов познания законов истинного искусства. Но так как говорить «что-то» не дерзают до сей поры, то и получается, что до сей поры всё больше говорят о «чём-то» прежнем, прошедшем. Искусственное же мельчает гораздо быстрее.

Истинные чувства. Зрителя всегда влечёт за кулисы. Однако, любой артист знает чувство возмущения и *досады*, возникающее в тот момент, когда во время спектакля за кулисами появляются две пары любопытных глаз, которые, виновато улыбаясь, пытаются одновременно и попросить прощения за беспокойство, и узнать, как можно больше об этом «странном» мире сцены... Зритель за кулисами – это всё равно, что болельщик на футбольном поле во время игры: он всем мешает. Происходит это потому, что зритель пытается построить взаимоотношения с актёром (с игроком) не считаясь с ситуацией, в которой находится сейчас актёр. Мир сцены – это мир, создаваемый на определённой почве драматургического материала. С помощью *веры, воображения и воли* актёра поддерживается этот мир. Сколько мы знаем ситуаций, рассказов, историй о том, как художники не выдерживали той разницы во взглядах, которая всегда существует между зрителем и творцом. Мнение окружающих – это то, что так необходимо художнику во время творчества, но, по иронии, это то мнение, которое чаще всего лишь тормозит создание шедевров. Творец, актёр истинного искусства видит больше, чем зритель, и не потому, что первый на сцене, а второй в зале. Вера, воля и воображение – это те качества, которые отличают актёра истинного искусства от «зрителя по жизни». Аналогия с театром здесь самая прямая: спектакль для актёра-профессионала, вопреки расхожему мнению, это не жизнь, но и не просто работа, а, прежде всего, это способ разобраться в жизни, способ познать себя и, на своём примере, побудить к такому же анализу других. Поэтому, когда за кулисами происходит встреча-столкновение этих взглядов (зрителя и актёра), мир сцены может разлететься в миг, так как зритель своим любопытством, направленным лишь на техническую (алгебраическую) сторону гармоничного мира, питаемого верой и воображением актёра, своим сомнением, которое, кстати, и толкает его за кулисы – *разобраться, что почём* – зритель расщепляет веру артиста и стыдит его воображение. Спасение лишь в воле.

Будьте, как дети. Зритель всегда желает разобраться, найти причины – чуда для него не существует. Если чего-то зрительская логика объяснить не может, то это только пока! Вся метафизика – это уступка человеческой логике, это попытка выйти на сцену со зрительским мотивом «всё расставить по своим местам». Метафизический взгляд на мир расщепляет чудеса, видя в этом выход и свободу. Вполне допустима мысль, что любое чудо имеет свои причины и условия сотворения. Но вот другой вопрос: а хватит ли у человека «тяму» для осуществления тех чудес, в которых он «разобрался»? Мы можем знать устройство авиалайнера, но поднять его в воздух сможет лишь специалист узкого профиля – лётчик. Лётчик знает конкретные действия, которые приводят в движение весь самолёт, и

совершает он эти действия «по вере». Да, конечно, хороший лётчик тоже должен знать устройство своей машины, но эти знания он будет применять лишь тогда, когда понадобится анализ причин поломки, а вот когда он садится за штурвал здесь начинает действовать его вера! Подобное же происходит, когда дети учатся ходить. Они не представляют себе строение своего тела и не пытаются проанализировать, какие группы мышц задействованы в ходьбе. Они верят, что должны встать на ноги. Они видят маму, папу, весь мир, который ходит на двух ногах – значит и я могу, верят они. И начинают ходить. Выходя на сцену, актёр также «ходит верой». Актёры истинного искусства очень внимательно наблюдают за жизнью, и принимают её просто, как данность, как *естественное чудо*. Через ошибки, терпение и память вырабатываются эти жизненно важные навыки – вера, воображение и воля.

No comments. «Если ты ничего не хочешь изменить в современном театре, то тебе нечего делать на сцене» – часто говаривал мне преподаватель актёрского мастерства.

Искусство: искусственное. Где нет дерзновения, там нет жизни. Первая схватка со смертью происходит у человека в момент его рождения! Мы ползём, задыхаясь и страшаясь того, что впереди, а покинув утробу матери, мы кричим от тоски и страха. Это всё происходит только благодаря стремлению выжить. (В тот момент оно гораздо более осознанное, чем может показаться на первый взгляд). Мы стараемся понять, где мы, пытаемся успокоить себя тем, что находим положительные моменты в случившемся с нами. Но не все с этим справляются... Кто-то уходит сразу, после того, как пришёл, у кого-то интерес пропадает после долгих лет испарений.

Искусство: искусительное. Интересно, что если провести детальный анализ процесса изменения идеи театра в умах людей, начиная с зари театрального творчества – Древней Греции, то можно заметить, что менялось не столько общественное восприятие театрального искусства, и не столько идеология театральных деятелей, сколько сама идея театра. Сначала театр, как составляющее истинного искусства, сочетал в себе все разновидности форм познания мира: обыденное, мифологическое, религиозное, художественное, философское и научное. Если Эсхила, Софокла, Аристотеля ещё можно назвать представителями чистого (безыскусного) театра, то вот уже Аристофана, который строит своё творчество *на основе предыдущих* драматургов, как бы вступая с ними в спор, а вернее, просто занимает позицию «смеющегося из-за угла», что, кстати, приводит его, в том числе и к неверной трактовке образа Сократа в «Облаках», он уж во многом утрачивает связь с источником – с истинным искусством. Этот, казалось бы, совсем незначительный и мизерный сдвиг – от истинного к творчеству – есть на самом деле огромный и безвозвратный (как это видно из истории) скачок идеи театра со своего места в истинном искусстве. Теперь театральная сцена в мироздании стала идеологическим, а не гносеологическим инструментом. Этот скачок был следствием слабости перед искушением отойти от громадины истинного искусства, не разбираться в основах мироздания. Обмельчание

не тематики, а идеи театра, отказ от возможности приобщиться к истинному искусству, искушение пойти «широким путём» привело к тому, что человек так и не научился влиять на окружающий мир, не научился распоряжаться свободой.

Искусство: искусное. «На вкус и цвет – гласит народная мудрость – товарища нет!». Тайна великих художников в том, что они понимают эту поговорку! Они не пытаются быть понятными и не стремятся понять друг друга. Эти выдающиеся личности доверяют истинному искусству, как главному судье! Эстетика истинного искусства есть эстетика сиюминутная, субъективная. Эстетика, как наука в том виде, в котором она работает сегодня, довольствуется лишь мелкими крохами, почти заплесневелыми остатками некогда сочных плодов. Первое произведение истинного искусства было ценено как «хорошо весьма», и это была оценка самого Творца.

Поток. Искусство является непосредственным объектом человеческого изучения. *Правила* истинного искусства изначально направлены для более успешной реализации и большего раскрытия внутреннего «я» каждого отдельного человека. Истинное искусство возможно увидеть лишь *в течение времени*. Много мы понимаем лишь спустя какое-то время, после того, как череда событий дополнилась важным моментом. Но даже в тот момент остаётся множество недосказанностей и тайн. И так будет постоянно. Истинное искусство *ситуативно*. Поэтому к нему применимы все известные и доступные методы познания. Однако, самым основным в познании истинного искусства является эмпатическое познание. Только познав мир через окружающих, мы реально соприкасаемся с истинным искусством. Сцена и в этом случае отлично иллюстрирует этот закон.

Апокастасис. Искусство не зависит от человеческого фактора. Животный мир, мир растительный были сотворены ещё до появления человека. И всё было прекрасно, уже тогда всё было «хорошо весьма»! Однако и сам человек – это тоже искусство. Но искусство ситуативное, искусство сиюминутное, искусство, в котором важную роль играет либретто, предыстория. Осознав это, мы находим *своё* место в огромном здании Вселенной. Нам, людям – творениям и творцам – дана возможность выбора, дана свобода, как материал и почва нашей жизни. Театр, кстати, является тем видом современных искусств, которому более всех остальных доступны рычаги истинного искусства. Он здесь и сейчас. Он не продукт – он процесс. Сцена она перед вами. Так же, как всегда перед вами либретто вашей жизни. Соединив два этих фактора, получаем благодатную мощь ситуации, представления, что, собственно, и является истинным искусством.

Список литературы

1. *Подробнее см.: Кузнецов О.В. Метод альтернатив. – Екатеринбург, 1998. Гл. 5.*
2. *Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. – М., 1990.*
3. *Бердяев Н.А. Философия свободы. – М., 2000.*

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ

Иностранному языку нельзя научить, его необходимо, в первую очередь, осваивать самостоятельно, затрачивая массу времени, прилагая максимум усилий, напрягая память и все умственные способности. «Натаскивание» и формальное заучивание слов и правил грамматики со стороны ученика, не имеют к изучению и освоению языка никакого отношения, поскольку мысль и представление об одном и том же предмете не могут быть общими для всех культур.

Поясню на простом примере. Попробуйте выяснить у коренного жителя Республики Чад, что обозначают слова «снег» «поземка», «вьюга», «пурга», «метель» и «буран». Вам повезет, если он скажет, что снег – это что-то белое, в то время как эскимосы выделили для описания снега как минимум пять цветов, да и сам снег на их языке называется по-разному, в зависимости от его физических характеристик. У японцев есть слово «икебана». Словари иностранных слов сообщают, что это есть искусство составления и оформления букетов, подобно европейской флористике. Для японца же икебана – это, прежде всего умение человека ощущать себя частью природы и искусство жить в гармонии с растительным миром.

С моей точки зрения, понятие – это не просто указание на определенный предмет, а выраженное представление о предмете, действии или явлении, общее для всех представителей отдельной социокультурной среды. Из такого определения вытекают два важных вывода. Первый – многие предметы, действия и явления существуют только в рамках определенной культуры и цивилизации, и представители такой общности нашли единые для всех живущих в этой среде знаки, их обозначающие. Второй – при восприятии любого, существующего в отдельной социокультурной среде знака, у всех представителей такой общности должно возникать одинаковое понимание того, к чему этот знак привязан.

В качестве иллюстрации первого положения приведу такой пример. В нашем городе для обозначения ледяной дорожки, накатанной на тротуаре, дети употребляют слово «ледянка», но это скорее всего диалектизм, поскольку у многих знакомых мне людей это слово не вызывает ожидаемой ассоциации, да и общепотребительные толковые словари это значение слова не поддерживают. В силу незначительности предмета, великороссы не дали ему соответствующего названия, тогда как в белорусском есть слово «сколзенка», под которым все жители этой славянской республики понимают именно такую дорожку.

Рассуждения в данном направлении, базирующиеся на изучении словарных определений понятия языка, позволили мне прийти к следующему, пожалуй,

самому важному для понимания сути перевода выводу. Поскольку язык является одной из базовых составляющих культуры, постольку изучение языка есть не только запоминание слов, но и освоение тех социокультурных реалий, которые характеризуют ту или иную исторически сложившуюся культуру.

Именно поэтому естественные языки с большим трудом поддаются реформированию сверху. Они не приемлют вмешательства в саму логику языка, которая передает те реальности и традиции обиходной и культурной жизни, которые складывались веками, и которые отражают скрытые особенности сознания и менталитета определенного сообщества людей. По моему глубокому убеждению, подлинное знание языка тождественно погружению в жизнь и культуру той нации, которая его породила. Интересно, что в русском языке само слово «язык» еще сто лет назад означало, кроме сохранившихся по сей день значений этого понятия, народность или нацию, что подтверждает осознание русскоязычными людьми глубинной связи языка и устойчивой общности людей, им пользующихся.

В русском языке есть хорошее словосочетание - «владеть языком». То есть быть хозяином и распоряжаться всеми средствами языка без всяких ограничений. А для англоязычных народов, которые, как мне кажется, гораздо меньше русскоязычных склонны разбираться с тонкостями родного языка, достаточно слова «to speak» – «говорить». Понятно, что между этими степенями знания языка – дистанция огромного размера. Владимир Даль, например, считал, что владеть языком - означает думать на нем, то есть вызывать в мыслях понятия именно той общей среды, знаками которой человек пользуется, и в этом, с его точки зрения, есть главное отличие родного языка от иностранного.

Мне не нравится выражение «носитель языка». Так лингвисты называют людей, для которых этот язык является родным. Но язык не похож на вирус, бактерию или некий другой предмет, который можно носить в себе или при себе. Наверное, было бы правильнее называть их естественными «владельцами языка».

Не меньшие сомнения вызывает слово «полиглот». В словаре Ожегова написано: «человек, знающий много языков». Но, как мне кажется, освоить культуру множества народов, не будучи их представителем и проживая вне определенной языковой среды, практически невозможно. Конечно, в разном национальных семьях, где бережно относятся к традициям всех наций, дети усваивают представления и языки двух или более культур. По настоящему двуязычные люди, которые совершенно равноценно могут думать на двух языках, особенно не родственных, встречаются крайне редко. Даже однократное включение в инородную мыслительно-словарную среду связано с изменением идентификации. Поэтому я бы уточнил приведенное выше определение: «полиглот – человек, формально знающий много языков».

Как это ни парадоксально звучит, но для того, чтобы делать качественные переводы, мало превосходного знания двух языков. Обычно под переводом понимают однозначный перенос исходного текста из одного языка в другой. На самом деле, все обстоит гораздо сложнее. И если бы возможность такого пере-

носа существовала, рутинный процесс перевода быстро и качественно осуществляли бы компьютеры. Однако у всех, кто читал тексты машинных переводов, они ничего, кроме улыбки не вызывают. Любопытно, что английское слово «translate» происходит от латинского «translatius» – «перенести на другую сторону». В то время как русское слово подразумевает чье-то активное участие в самом процессе, поскольку глагол «вести» в русском языке означает «быть во главе», «направлять», «прокладывать движение в определенном направлении».

У нас принято делить переводы на множество категорий: буквальные, дословные, подстрочные, технические, литературные, поэтические, авторизованные и так далее. Конечно, многое зависит от назначения перевода, и переводы рекламного описания нового стирального порошка и пьес Шекспира предъявляют совершенно разные требования к уровню понимания переводчиком той культуры, в которой родились эти тексты. Но, в конце концов, если в переводе нет явных ошибок, упомянутые разновидности переводов отличаются главным образом общей культурой автора перевода.

Я полагаю, что есть смысл делить переводы не по их функциональному назначению и уровню сложности, а по степени приближения к тому, что хотел сказать, или точнее, выразить автор оригинала. И именно в этом, на мой взгляд, состоит главная проблема качества перевода. Если какое-то слово в двух языках отражает некоторые эквивалентные понятия, это вовсе не значит, что весь набор понятий, отражаемых данным словом (знаком языка) в разных культурах совпадает.

Попробую пояснить эту мысль на простом примере. Возьмем простое английское слово «face». Любой школьник скажет, что в русском языке это слово означает «лицо». Но для англоязычного человека это слово обозначает не только переднюю часть головы человека, но и циферблат часов, поверхность жидкости и земли, грань геометрического тела и многие другие значения, абсолютно не совпадающие с представлением о лице у великороссов. А в русском языке «лицо» – это еще и индивидуальный облик, и представитель общества. Иногда совпадает только одно значение, иногда больше. В данном случае, упомянутое английское слово совпадает с русским словом «лицо» еще и в значениях «внешняя поверхность материала» и «внешний вид».

Так что же должен сделать переводчик, встретивший в какой-то законченной фразе или иной части текста набор знакомых ему слов? Прежде всего, он должен удостовериться, что понял то, что хотел сказать автор, то есть выявил некие контекстуальные смыслы. Затем он должен найти максимально близкие эквиваленты этих понятий в своем языке и выразить их его знаками. Например, возвращаясь к слову «лицо», для выражения «действующее лицо» в английском языке употребляется слово «character», а «быть к лицу» слова «to suit» или «to become».

Похожая картина сложилась еще с одним широко известным словом – «table». В своем первом значении – «предмет мебели» – оно достаточно точно совпадает в обоих языках. Совпадают в русском и английском еще несколько значений этого слова. Но в английском языке под «столом» понимают еще и таблицу или табличку, и плоскую поверхность земли или камня, а также табель и престол

(интересно, что в последнем значении на русском языке уже содержится слово «стол»). А в русском языке словом «стол», кроме совпадающих значений, называют еще и специализированное подразделение какого-либо учреждения («стол заказов», «справочный стол»), и питание, пищу («в этом санатории прекрасный стол», «с Вашим диагнозом желателен стол № 5»), в то время как в английском языке такие значения слова «table» отсутствуют. И это не случайно. Как подсчитали специалисты, в современных языках около

Еще более запутанная ситуация сложилась со словом «hand», которое также принято считать простым и понятным. Его часто переводят как «рука», хотя для англичан это только часть руки в нашем понимании, а точнее, запястье. Для всей руки, как единой части человеческого тела, англичане вообще не придумали соответствующего слова. То, что у нас обычно называют рукой, в английском языке обозначают двумя словами: «hand» и «arm». А словом «arm» англоязычные люди называют только верхнюю часть человеческой руки, точнее говоря, от плеча до запястья. Они четко разделяют значения этих слов, в то время как в русском языке под словом «рука» понимают всю конечность от плеча до кончиков пальцев, естественно включая в понятие и собственно запястье. Интересно, что в русском языке чаще всего рукой называют именно запястье, поэтому слова «рука» и «hand» имеют в двух языках намного больше близких понятий, чем «рука» и «arm». Поэтому выражение «to hold in (one's) hands» переводится «держат в руках», «удерживать» (как в русском языке), а «to hold in (one's) arms» – «обнимать» или «обхватывать». В то же время, словом «hand» англичане называют стрелки часов, компанию игроков, умение что-то делать хорошо, и еще ряд предметов и явлений, которые не входят в круг значений русского слова «рука».

Перевод, составленный из отдельно взятых из словаря наиболее распространенных значений иностранных слов, принято называть «дословным», «буквальным» или «калькой». С моей точки зрения, в таких случаях нельзя говорить о переводе в принципе, поскольку такое представление чужестранного текста не выполняет главное назначение перевода – передачу содержания тех понятий, которые выражены в иноязычном оригинале.

По сути, это трансформация текста, а не перевод, поскольку для адекватного понимания сказанного, как правило, требуются более или менее пространственные пояснения либо уточнения. При таком подходе неважно, каким по теме и характеру был исходный текст – техническим, политическим или художественным - во всех случаях вы получаете одинаково искаженное, а то и просто смешное представление о сути сказанного в источнике.

Мы пока не говорим об особенностях перевода литературных произведений, особенно поэтических, а также идиом и прочих фразеологизмов. Это отдельная тема, и она касается не столько языковых, сколько чисто художественных и культурологических аспектов перевода. А сейчас еще об одном очень важном выводе. Как это ни парадоксально звучит, но для того чтобы делать качественные переводы, мало превосходного знания двух языков. Говоря научным языком,

это условие необходимое, но недостаточное.

Я знаком со многими людьми, которые прекрасно знают иностранный язык, думают на нем, но перевод, особенно синхронный, приводит их в замешательство. По-видимому, это связано с тем, что у любого человека, погруженного в определенную культуру, само представление о том, что выражено словами или другими средствами языка, возникает автоматически. Мы подсознательно распознаем в хорошо знакомом языке именно те значения слов, которые имеются в виду, а не те, которые стоят в словаре на первом месте. О подсознательности этого процесса говорит и тот факт, что, при освоении родного языка, дети в самом раннем возрасте усваивают огромное количество понятий и знаков, их выражающих, не прибегая к анализу того, что заставляет их делать правильный выбор обозначенных понятий.

Перевод зачастую требует специфической работы по четкому распознаванию понятий в тексте на одном языке, поисков максимально близких понятий в культуре другого, и наиболее точного выражения этих понятий средствами другого языка. При этом качество перевода зависит от того, насколько адекватно переводчик соотносит то, что понимает под сказанным автором с тем, что понимает представитель другой культуры. Например, английское пожелание ко дню рождения «many happy returns of the day» часто переводят, как «пусть этот счастливый день много раз повторится», хотя англичанин этим хочет сказать «долгих счастливых лет жизни».

На этом этапе своих рассуждений мне хотелось бы обратиться к рассмотрению конкретных примеров более или менее удачных продуктов перевода ряда известных выражений, касающихся русского и английского языков.

Много раз все, кто смотрят новости на центральных телеканалах, слышали словосочетание «дорожная карта». Под этим понимается набор предложенных рядом стран действий, которые, с их точки зрения, помогут хоть как-то разрешить палестинскую проблему в Израиле. Я никогда не понимал сути этого словосочетания, пока будучи в Израиле не прочитал исходный текст названия этого документа на английском языке. Полное название документа, выработанного странами - членами ООН, выглядит так: «The Road Map to Peace». Конечно, вырванное из контекста словосочетание «road map» можно перевести как «дорожная карта». Но оно даже отдаленно не выражает того, что хотели сказать авторы исходного текста, и не дает русскоязычному человеку понимание смысла самого названия.

Авторы документа, как я полагаю, этим планом мирного урегулирования хотели наглядно, в виде карты, показать пункты, которые необходимо выполнить, и пути движения к ним обеих конфликтующих сторон. Таким образом, этот документ на русском языке было бы гораздо точнее назвать «план дороги к миру» или «план пути к миру». Тем более что слово «map» на русский язык переводится и как «карта», и как «план местности», в зависимости от масштаба изображения. Интересно, что ведущим ТВ программ все равно приходится говорить «план мирного урегулирования «дорожная карта»».

Еще один любопытный пример касается обратного перевода. Один из вариантов перевода бессмертного творения Льва Николаевича Толстого на английский язык носит название «War And Society» – «Война и общество». Совершенно очевидно, что переводчик этого варианта текста всесторонне осмыслил название романа, соотнес его с содержанием произведения, и остановился именно на этом значении современного русского слова «мир». Даже мы не всегда задумываемся над многозначностью названия этого, ставшего хрестоматийным, произведения.

И в романе действительно описывается война и та жизнь, которую в это время вели некоторые представители российского общества. А поскольку многозначное русское слово «мир» не имеет в английском языке единого эквивалента, автор перевода остановился на том его значении, которое посчитал наиболее подходящим и точным. В словаре С.И. Ожегова это значение истолковано как «объединенное по каким-нибудь признакам человеческое общество, общественная среда, строй».

Можно с уверенностью сказать, что автор упомянутого перевода пользовался текстом романа, изданным в советское время. Дело в том, что до реформы русского языка 1918 года разные значения этого слова писались и печатались буквами дореформенного алфавита по-разному, то есть, были, по сути, разными словами. Современное слово «мир» в значении «отсутствие войны» в старом графическом изображении выглядело как «миръ». А в значении «общество» - как «міръ».

Л.Н. Толстой употребил первое из двух написаний, поэтому правильным является англоязычное название романа «War And Peace». Тем не менее, добросовестность переводчика весьма похвальна, хотя именно она и привела к ошибочному переводу. К слову сказать, многие отечественные литературоведы, знакомые только с послереволюционными изданиями романа «Война и мир», продолжают дискутировать по поводу того, что имел в виду Толстой, называя свой роман.

Этот пример еще раз очень наглядно показывает, что в разных культурах практически не бывает слов, которые отображали бы совпадающий набор всех значений, хотя в какой-то части такого набора значения слов могут быть эквивалентными.

Еще об одном интересном аспекте языка. В русском есть понятие «технический английский язык». Как правило, технические тексты бывают написаны относительно простым языком, и их перевод, при знании терминологии, на первый взгляд, не представляет особых сложностей. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что при передаче понятий исходного инженерно-технического текста на другом языке возникают сложности совершенно иного рода.

От технической документации никто не ждет литературных изысков, но любой документ, которым пользуется инженер в своей деятельности, должен отвечать определенным требованиям. Во-первых, он должен быть понятным любому специалисту в определенной области техники, и должен содержать общепринятую в стране языка техническую терминологию. Во-вторых, он должен содер-

жать четкую и ясную информацию, касающуюся технических решений, однозначно понимаемую всем инженерным корпусом страны.

Кроме того, инженерно-технический работник в силу специфики профессии зачастую несет большую ответственность перед обществом, чем простой любитель иностранной литературы, и это также предъявляет определенные требования к точности текста. И именно в этой плоскости возникают главные проблемы технического перевода. Рассмотрим это на примере английского и русского языков.

Во время Великой Отечественной войны в бывшей вагоноремонтной мастерской станкостроительного завода в г. Савелово было решено наладить производство гидросамолета по лицензии американской фирмы «Мартин-Мариетта». Американцы добросовестно поставили весь комплект технической документации, необходимой для производства самолета. Ее очень быстро перевели на русский язык, и вскоре построили опытный экземпляр машины. Но жизнь его оказалась недолгой, во время первого же испытательного полета самолет разбился. С этой катастрофой разбиралась авторитетная комиссия, которая пришла к выводу, что первопричиной падения самолета стала накопленная погрешность размеров в одном из узлов самолета. Сама же погрешность возникла из-за попытки округлить переведенные из дюймов в миллиметры размерные допуски, чтобы привести их в более привычный для наших инженеров и рабочих вид.

С самим же языком технических текстов дело обстоит еще сложнее, и все по той же причине – понятия о сходных вещах в технических культурах разных стран совпадают, пожалуй, даже реже, чем в культурах общечеловеческих. Например, слово «втулка» в русском техническом языке используется довольно часто, и означает цилиндрическую деталь с центральным отверстием. У американцев же подобная деталь может иметь более десятка наименований, в зависимости от ее функционального назначения.

Кроме того, даже одинаковые по своей технической природе вещи имеют в разных культурах различные подходы к их оценке и знаковому отображению, поэтому при переводе технических текстов возникает еще одна серьезная проблема. Попытка привести текст перевода к языку, общепринятому в российских инженерных кругах, может лишь ввести в заблуждение даже специалиста. Например, общепринятое в области бытовой аудиотехники понятие физической величины «максимальная выходная мощность», в разных странах измеряется совершенно разными методами. Существует три распространенных в мире стандарта на измерение этого параметра – американский IHF, японский JIS и немецкий DIN. И хотя само его название во всех языках остается одинаковым, величины заявленной изготовителем мощности могут отличаться от измеренных по разным стандартам от двух до восьми раз! Поэтому при покупке, скажем, мощного домашнего кинотеатра за небольшую цену, следует внимательно посмотреть, по какому стандарту нормирована его выходная мощность. Для справки: самый жесткий (и с моей точки зрения, самый правильный и объективный) – это стандарт DIN, затем идет IHF, и, наконец, самый рекламный стандарт – это JIS.

Приведу еще один пример возможного заблуждения, которое может приве-

сти к более серьезным последствиям, чем покупка бытовой техники за деньги, которых она не стоит. Для оценки прочности материалов применяются самые разные методы. У американцев один из них называется «Impact Test» – буквально «испытание на удар». В российской инженерной практике используется другой термин – «испытание на ударную вязкость». Конечно, для нашего инженера это выражение знакомо, привычно и понятно. Но если переводчик, не задумываясь, применит именно его, он может ввести читателя в заблуждение. А между тем, американские, английские, канадские и австралийские инженеры могут проводить такие испытания по методике, совершенно отличной от нашей, и даже при совпадении значений этой характеристики, реальная прочность материалов может довольно значительно отличаться. Поэтому в подобных случаях, если в тексте нет ссылки на метод измерения, я бы остановился на буквальном переводе.

Поскольку для технической литературы формальная точность передачи сути понятия является главной составляющей перевода и отодвигает языковые тонкости на второй план, в этом и есть главное отличие перевода технического текста от литературного. Как известно, любое произведение искусства, в том числе литературный текст, отличается от всех прочих, например, от текстов официальных документов, значительно большим проявлением индивидуального стиля автора и присутствием эмоциональной окраски, которые создаются всеми средствами языка. Строго говоря, неким определенным стилем отмечен любой текст, от делового письма, до описания изобретения. Но только в художественной литературе авторский стиль способен сделать текст явлением искусства.

Кроме стиля автора, в литературных произведениях зачастую, особенно в речи персонажей, используется специфический язык отдельных социальных групп. Например, практически во всех странах существует молодежная субкультура. Она живет и развивается в рамках общей национальной культуры и языка, но иногда молодежный лексикон настолько отличается от общепринятого, что представители старшего поколения не понимают языка тинэйджеров, хотя другие грамматические категории в их языке практически не отличаются от общепринятых.

Поэтому перевод текста художественной литературы требует от переводчика гораздо более глубокого погружения в ту культурную среду, где он был создан. Для передачи стилистических оттенков оригинала переводчик должен соотнести все особенности авторского использования средств языка с общепринятыми нормами. Затем попытаться найти аналогичные отклонения от некоего стандарта в языке перевода с тем, чтобы вызвать похожие ощущения от сказанного у представителя другой культуры.

Таким образом, от переводчика художественных произведений требуется не только блестящее знание языка, но и глубокое знание культуры той нации, на чьем языке произведение написано. Причем именно нации, поскольку хорошо, но формального знания чистого английского языка, может оказаться недостаточно для качественного перевода произведений американских или австралийских авторов.

Кроме того, переводчик художественной литературы должен обладать некоторыми писательскими талантами, в особенности литературным вкусом и чутьем. Это необходимо для того, чтобы наиболее адекватно передавать стилистические особенности оригинального текста средствами языка перевода. Иначе говоря, переводчик литературы должен стремиться к поиску наиболее точных эквивалентов не только смысловых значений, но и авторских стилей, и даже эмоционального настроения произведения.

Остановлюсь только на одном аспекте перевода – передаче названий. Вариант «Картинная галерея у Южной развилки» создает неадекватное восприятие у русскоязычного читателя. В английском языке названия могут быть говорящими или не говорящими, но упоминание имен нарицательных внутри названий, для американцев, например, просто является частью полного наименования предмета. У нас же буквальный перевод такого названия приводит к стилистическому принижению этого предмета или к излишней его конкретизации. Из такого перевода у читателя может сложиться впечатление, что какая-то дорога усеяна галереями, и чтобы выделить упомянутую, авторы дали пространственный ориентир – развилку дорог.

Еще один пример подобного не слишком удачного перевода – название популярного в свое время триллера «Кошмар на улице вязов». Можно подумать, что действие фильма происходит в домах, расположенных на некой тенистой улице, где растет много раскидистых вязов. Как мне кажется, перевод «Кошмар на Элм Стрит» стоит гораздо ближе к пониманию этого названия американцами. Тем более что вязы могли сохраниться только в названии улицы. Нечто подобное получилось бы, если бы известный рассказ Эдгара По в переводе назывался «Убийство на покойницкой улице» или «Убийство на улице смерти». Мы его знаем под русскоязычным названием «Убийство на улице Морг».

Особо следует сказать о переводе поэтических произведений. Один из известных поэтов сказал: «Настоящие стихи говорят то, что нельзя выразить в прозе». Если принять это высказывание за корректное определение отличия поэзии от прозы, то следует признать, что стихи вообще не поддаются переводу в общепринятом понимании этого слова.

Само отображение стихотворного текста подразумевает соблюдение определенной формы, включая размер, ритм и рифмы. Поэтому, кроме соблюдения всех требований к переводу художественного текста, стихотворный перевод требует еще и некоторого соответствия форме исходного произведения. И, в конце концов, хороший перевод стихотворного текста выливается в создание нового произведения, основанного на мыслях и художественных образах, созданных автором. Это настолько творческий труд, что его даже трудно назвать переводом. По сути, перевод стихов – это создание абсолютно нового произведения искусства, навеянного мыслями, образами и настроением, созданными представителем другой социокультурной среды.

КУЛЬТУРА В ЦИКЛАХ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Современный человек живет в период смены не только веков и тысячелетий, но и крутых перемен в технологических, экономических, социально-политических и идеологических процессах. Прежний понятийный аппарат и ставшие каноном методологии не позволяют адекватно осмыслить качественные перемены и дать конструктивные ориентиры. Нужны новые парадигмы, новые, выражаясь языком И. Канта, «критики чистого и практического разума». Назревают какие-то сдвиги глубинных пластов в жизнеустройстве народов. Интуиция подсказывает – предгрозовые тучи сгущаются. Модерн эпохи Просвещения сменился постмодерном не только в философии, но и в реальной политике. Буржуазный класс из организатора производства выродился в его тормоз: продуктивная экономика сменилась «виртуальной», спекулятивной. Главной опорой современных «элит» стал человек гедонистический, с угасающим интересом к культуре, будь то наука, искусство, нравственность. Стремление к истине, добру и красоте вытесняется стремлением к наслаждениям. Более высокое стремительно подменяется низким, нравственность - правом, искусство - коммерческими зрелищами, художник шоуменом и так далее. Понижение ранга ценностей есть пошлость. XXI век начался с торжества пошлости.

Цивилизацию и культуру целесообразно осмыслить как ступени истории: дикость – варварство – цивилизация – культура. Цивилизация как ступень истории была необходима для освоения сил природы и достижения технологической свободы по отношению к ней. Способ освоения природы был распространен и на людей. Это - ставка на эффект внешнего воздействия, на мощь внешних органов практики (техника, социальные институты), на технико-технологическую оптимальность и рациональность, на науку, на логику «определения извне». Внешние органы практики стали самодовлеющими, а люди, их творцы, – вещными технологическими агентами с технико-экономическо-правовыми параметрами. Произошло овещнение всей социальности: превращение личных сил и отношений в «силы вещи» [1, с. 92], «междусубъектных отношений - в между-объектные» [2, с. 263], самоизменения и самообновления людей - в изменение и обновление вещей. Овещнение лиц и персонификация вещей сопровождается сциентизмом, технократизмом, ценностным нигилизмом, объективизмом, потребительством как самоцелью. Человеческую живую субъективность, изгнанную из общения, стали искать в органическом теле человека, в его «генах», «церебральных структурах» мозга; сознание оказывается «функцией мозга», а не человека как субъекта общения, а душа и дух – выдумкой для «глупых» и «слабых». Фетишизм органического тела дополняется социальным кумиротворчеством, будь то рынок, деньги, право или Америка.

Так сложился не субъектный, а объектный уклад общества и мировоззрения, человека и подготовки специалистов, сориентированных на внешнепредметные знания и умения, на отношение «техника – человек», а не «человек – человек». В современной технической цивилизации доминирует логика «определение извне»: в человеческой жизни внешнее, материальное направляет и ведет внутреннее, духовное. Цель цивилизации, исторически выросшей из городского уклада жизни, - производство средств к жизни, обустройство внешней жизни («внешнего» человека на основе техники, товарно-денежной связи, правового регулирования и науки, разрабатывающей технологии. Техника, деньги, право, наука – таковы устои и идолы цивилизации. Ее ограниченность состоит в редукции, в резком понижении ранга ценностей: в сведении Бога к материи, духовной жизни – к душевной и телесно-чувственной, ценностного сознания – к научному, культуры – к социальным технологиям, нравственности – к праву, искусства – к коммерческим зрелищам и нервирующим «шоу», полноты человеческого общения - к «социальным ролям», воспитания всеобщих по значению продуктивно-творческих сил человека – к формированию профессиональных знаний и умений, своеобразия национальной жизни и культуры – к интернациональным рыночным стандартам мышления, поведения и потребления; человеческих индикаторов экономики и управления – к материально-вещественным показателям. Цивилизация превратила технику жизни в самоцель, низведя самоцельность человека до средства. Она вселяет безвдохновенный, безбожный, безнациональный, бессердечный, технорационалистический «дух» всеобщего упрощения, опошления и усреднения по единым стандартам внешней жизни и превращает людей в однородные кубики для внешнего манипулирования. Она подменила аристократию (власть лучших) демократией, качество – количеством.

Ныне культурное творчество возможно вопреки установкам технической цивилизации, благодаря остаткам «традиционного общества», где главными являются *естественные*, первичные общности, а не искусственные, вторичные, идущие от разделения труда и социальных институтов. Чувство родства, родного, Родины, национальные традиции и «животворящие святыни» объявлены уделом маргиналов. Овещнение достигает апогея в условиях буржуазной социальности, когда меновая стоимость, деньги становятся единым критерием оценки *эффективности* социальной активности, и верховенство в экономике принадлежит интернациональному финансовому капиталу, спекулятивному и паразитическому по своему существу.

Этот капитал не терпит национальных границ. Чтобы свободно функционировать, он взламывает независимость государств, ориентированных на национальные интересы, гасит чувство дома и Родины, денационализирует культуры. Ибо он – абсолютный космополит. Это его тошнит от Бога и Родины. Ему нужны «всепроницающая зависимость и глобальное управление», толерантные ко всему «общечеловеки» - потребители. Его идеал - отсутствие вообще государственных границ и мировое правительство, единая армия и единый рынок. Его стратегия – «мондиализм» (от франц. «мир», «земной шар»), или, иначе, глобализм.

Она предусматривает «однородное человечество», всеохватный контроль «избранных» в планетарном масштабе (демократический ГУЛАГ), некую «постисторию» общечеловеков без «надежд и без отчаяния, без иллюзий и без прозрений», «без радости и без горя, без любви и без ненависти» (А.А. Зиновьев); все как в легенде Ф.М. Достоевского о великом Инквизиторе.

Современная техническая цивилизация – техногенная и предельно овещненная, бездуховная и безбожная, бессердечная и бессовестная, пошлая и предельно циничная. Технически она может почти все, духовно – уже почти ничего. Люди задыхаются в «застенках» овещненных параметров жизни. Установки на потребительство и внешние наслаждения, на корысть и прибыль поразили человека в его творческой, духовной основе. Он увяз в паутине вещной полезности и не видит «неба». Эта цивилизация завела в тупик. Кризис духовный и человеческий налицо. Нужны принципиально новые пути, мотивы, стимулы развития и роста, новые идеалы и идеология.

К. Маркс дал непревзойденную критику овещненной буржуазной социальности. Рукописи к «Капиталу» обнаруживают подлинный смысл его учения. Под коммунизмом он понимал по существу *культуру как новую историческую ступень*. Его идея состояла в снятии отчуждения и возвращении людей из плена их овещненной социальности к себе самим как к свободным субъектам, контролирующим свой общественный жизненный процесс и властвующим над ним. Но эти контроль и власть выступают не целью, а средством достижения цели – свободного развертывания всей полноты и богатства человеческой субъективности. Опираясь на технологическую ступень свободы, люди достигают социальной и духовной ступеней свободы, и начинается история развития именно людей, а не производительных сил, форм собственности и тому подобного.

«Смыслообразующая антропология» (К.Н. Любутин) всегда направляет марксов анализ, включая учение о формациях. Рассматривая положение человека в истории, Маркс выделяет три «формы общества» или «ступени»: «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества); «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуются «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» – такова третья ступень. «Вторая ступень создает условия для третьей» [3, с. 100-101].

Коммунизм и культура как ступень истории – это разные проекции *одного и того же*. Дело в том, что Маркс понимал историю двояко: объективно-научно и ценностно. В первом случае она берется со стороны *объективированного* человеческого содержания (учение о формациях, об экономике и политике, базе и надстройке и так далее), во втором – в аспекте ее *субъективно-человеческого* («экзистенциального») содержания. Новая, постбуржуазная ступень истории, взятая в *субъективно-человеческом содержании*, есть культура. Техногенное жизнеустройство сменяется антропогенным.

Положения Маркса о снятии всех форм отчуждения, о человеке как «самоустремленном», «самодеятельном» существе, о самоизменении и «самообновлении» людей путем обновления предметного мира богатства, форм деятельности и общения, о труде как о «самоосуществлении» и самодеятельности людей, о всеобщем труде, предполагающем в работнике всеобщие по культурной значимости продуктивно-творческие силы, о «свободном развитии каждого как условия свободного развития всех» и другие, раскрывают подлинное содержание учения Маркса о культуре как новой ступени истории. «Как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития» [4, с. 127], ибо он необходим для снятия отчуждения, а положительное содержание составляет антропогенное общество самодеятельности, культура.

Отчуждение было необходимо: люди стихийно объективируют свои силы, закрепляют их предметно, ставят перед собой, технически рационализируют, овещняют себя и лишь затем усваивают их и живут ими без превращенных форм. Для снятия овещнения и отчуждения необходимы экономические и социально-политические меры (социализм). Но эти меры не должны отрываться от смыслообразующей антропологии, от субъективно-человеческого содержания социальных процессов, а вытекать из них. Антропология первична. Социализм - это прикладная антропология. Культурологический подход есть разновидность антропологического. Ибо культура - «раскрытая книга» человеческой субъективности в ее положительном выражении.

Для развития продуктивно-творческих сил человека, для достижения социальной и духовной ступеней свободы адекватной является культура, антропогенное, а не техногенное жизнеустройство, субъективный, а не объективный уклад жизни. Хозяйство, государство, наука, техника есть как бы руки, которыми, по мысли И.А. Ильина, человек берет мир. Культура не отсекает эти руки, а «духовно направляет их». Она есть явление «внутреннее», органическое» и захватывает «самую глубину человеческой души» [5, с. 300].

Методология культуры не отрицает достижений цивилизации, будь то оптимальность в конструировании техники, в рационализации внешней жизни. В бедах технической цивилизации повинны не техника, деньги, право и наука, а *неверная субординация ценностей*, вытекающая из потери духовного единения людей. Дух есть целостная субъективность, устремленная к совершенным, объективно лучшим содержаниям. В культуре внутреннее, духовное направляет внешнее, материальное: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность – право, жизненность государства основывается на правосознании и добровольной лояльности граждан, хозяйственные вопросы разрешаются путем воспитания людей «к братству и справедливости» [5, с. 301], качество внешних преобразований определяется внутренним, духовным преображением людей, согласие в душах вносит согласие во внешние дела; социальные институты есть не самодовлеющие инстанции, а органы общей воли для развертывания инициативы и самодеятельности граждан, промышленные и социальные технологии есть лишь средства решения национальных общенародных задач, и успешность

их решения зависит не от форм собственности (фетишизм собственности), а от целей управления, которые вытекают из духа и культуры народа, его традиций и святынь; главным общественным богатством является не столько мир вещей, сколько дарования и способности людей, целостный человек, несущий в себе потенции культуры, личность как субъект самоопределения и творчества.

Соответственно, эффективность производства определяется не вещными, а человеческими показателями (здоровье, образование, культура); культурное воспроизводство людей определяет собой уровень внешнего обустройства жизни – как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства целесообразны; базисным является не производство средств производства (группа А), а культурное воспроизводство людей в педагогическом комплексе (воспитание, образование, обучение), которое непосредственно определяет дух и культуру, интеллектуальный и профессиональный потенциал народа, а значит и производство средств жизни, ранг в международных отношениях.

Самоцелью выступает духовное возвышение людей, целостное развитие их творческих сил в актах самостоятельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления, ибо духовная сущность человека универсальна и целостна. «Чем же иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы... и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека», развитием, «делающим самоцелью эту целостность развития»? Человек здесь воспроизводит себя не односторонне, а целостно, «он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [3, с. 476].

Современные процессы глобализации по большей части являются выражением стратегии глобализма – переделом планеты ради эгоистического интереса «золотого миллиарда». Справедливое объединение народов ради общежития, когда отношения между народами строятся на нравственных отношениях, признанных между порядочными людьми, тенденция к такому объединению блокируется и уродуется антиисторическим, реакционным сопротивлением и агрессией пошлого планетарного эгоиста – транснационального финансового капитала. Это – попятное движение истории к новой крови, к новым страданиям и слезам «неизбранных». На этом пути культура как положительная социальность, как воплощение духа совершенства в зримые образцы человеческой субъективности больше невозможна.

Итак, следует различать культуру в узком и широком смысле: культуру как положительную социальность, как меру развития и духовного возвышения людей и культуру как грядущую *ступень истории* постбуржуазного периода, как креативно-антропогенную общественную формацию. В рукописях к «Капиталу» К. Маркс далеко выходит за рамки экономических формаций, устремляя свой мысленный взор к такому жизнеустройству, когда люди станут развиваться в своих универсальных креативных определениях. На мой взгляд, вектор именно такого устремления составляет перспективу в развитии человекознания и обществознания, культурологии и аксиологии.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. *Противоположность материалистических и идеалистических воззрений*. - М., 1966.
2. Батищев Г.С. *Проблема овеищения и ее гносеологическое значение // Гносеология в системе философского материализма*. - М., 1983.
3. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*, 2-е изд., Т. 46, Ч. 1.
4. Маркс К., *Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, 2-е изд., Т. 42.
5. Ильин И.А. *Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1*. - М., 1993.

О.Л. Десятова

г. Екатеринбург

М.И. ГЛИНКА И ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА

Имя великого М.И. Глинки правомерно связано с национальной русской музыкальной культурой и тем неоценимым вкладом, который он внес в развитие русского классического искусства XX века. Между тем в формировании национального гения Глинки далеко не всегда в полной мере осознают и оценивают роль европейской культуры, которая обусловила его поистине энциклопедическую образованность, сделавшую русского композитора одним из самых европейски просвещенных людей своего времени. Серьезные доказательства тому мы находим в таком культурно значимом документе как «Записки» Глинки, содержащем бесценный материал для размышлений о становлении и развитии профессионального дарования композитора.

Созданный за несколько лет до смерти (1854–1855) и предназначенный, по мысли композитора, «для тесного круга друзей и знакомых» [1, с. 5] этот документ выходит далеко за пределы изложения фактов биографии, описанных самим композитором, и дает широкое представление о той культурной среде, в которой рос и развивался Глинка. «Записки» раскрывают роль европейских влияний на развитие русской культуры первой половины XIX века, характеризуют как ее общие процессы, так и некоторые проявления в среде художественного творчества (в первую очередь, музыкального). В них оживает атмосфера русского усадебного быта, даются яркие портреты выдающихся деятелей русской и европейской культуры, а также скромных, рядовых ее творцов – современников Глинки.

Рассмотрим подробнее вопрос о европейском воспитании Глинки. Знакомству композитора с европейской культурой с детских лет во многом способствовало изучение им иностранных языков (у гувернантки В.Ф. Кламмер, выписанной в имение Новоспаское из Петербурга, в годы учебы в благородном пансионе – при Петербургском педагогическом институте в 1818–1822 гг.). О своем пристрастии к иностранным языкам Глинка пишет: «Любимым предметом моим был язык: латинский, французский, немецкий, английский и потом персидский» [1, с. 12]. Безусловно, знание языков способствовало дальнейшему развитию интереса композитора к культуре европейских стран, традициям, нравам, чте-

нию литературы классиков и современников в подлинниках, а также органическому восприятию многих музыкальных традиций (фольклорных и профессиональных), которые сформировали универсально мыслящего художника.

Другая грань «европейскости» Глинки была связана с его общим образованием и многими научными познаниями, полученными в стенах Благородного пансиона от профессоров, по его словам, «окончивших воспитание в германских университетах» [1, с. 12]. В их числе был профессор французского языка П.А. Руссель, профессор немецкой литературы, историк Э.В. Раупах – знаток немецкого, французского, латинского и греческого языков; профессор географии и статистики К.И. Арсеньев, профессор права А.П. Куницин (обучавшие, как известно, и А.С. Пушкина), профессор естественной истории Я.Г. Зембницкий и многие другие. Особенно выделял Глинка роль в своей судьбе подынспектора Ивана Якимовича Колмакова, благодаря которому он приобщился к чтению отрывков из «Превращений» Овидия и был обязан, по его словам, «знакомством с латинской литературой» [1, с. 15].

В годы учебы в Благородном пансионе получили также интенсивное развитие присущие композитору с малых лет любознательность, любовь к разным странам, путешествиям, то, что сам он называл в «Записках» своей «страстью к географии и путешествиям». Именно эта страсть обусловила в зрелые годы его склонность к многочисленным поездкам в разные страны, его стремление глубже познать культуру той или иной страны во всех ее проявлениях, в том числе и музыкальных. Красноречиво свидетельствуют об этих увлечениях будущего мастера его описания относительно круга чтения в детстве: «Один дальний родственник... любил рассказывать мне о дальних краях, о диких людях, о климатах и произведениях тропических стран... привез мне книгу под названием «О странностях вообще», изданную в царствование Екатерины II. Я с рвением принялся за чтение этой книги, и, сколько помню, она содержала отрывки из путешествий знаменитого Васко де Гама. Я получил от него же впоследствии другие тома этого собрания путешествий, и когда дело дошло до описания острова Цейлона, Суматры, Явы и других островов Индейского архипелага, то мое воображение так разыгралось, что я принялся изучать описание этих прелестных островов и начал делать извлечения из вышеозначенных книг, что и послужило основанием моей страсти к географии и путешествиям» [1, с. 9-10].

С детских и юношеских лет вошла в жизнь Глинки и европейская музыка. Как известно, первые музыкальные впечатления были от игры крепостного оркестра его дяди, Афанасия Андреевича Глинки (старшего брата и опекуна матери), который был большим любителем музыки. Вспоминая свои первые музыкальные впечатления, Глинка ярко описывает при этом атмосферу усадебных праздников, непременно сопровождаемых музыкой: «У батюшки иногда собиралось много гостей и родственников; это случалось в день его ангела или когда приезжал кто-либо, кого он хотел угостить на славу. В таком случае посылали обыкновенно за музыкантами к дяде моему (брату матушки) за 8 верст. Музыканты оставались несколько дней, и когда танцы за отъездом гостей прекращались, иг-

рали, бывало, разные пьесы. Однажды... играли Квартет Крузеля с кларнетом; эта музыка произвела на меня непостижимое новое и восхитительное впечатление – я оставался целый день в таком лихорадочном состоянии...» [1, с. 10].

Так юный Глинка впервые услышал музыку известного в те времена (а ныне забытого) шведского композитора Б.Г. Крузеля, произведения которого произвели на него столь сильное впечатление, что, как отмечает А. Розанов, возможно, это обусловило его любовь к кларнету и частое использование кларнета в его разных сочинениях. Более того, как свидетельствует сам Глинка, именно с той поры «он страстно полюбил музыку». «Оркестр моего дяди, – пишет он, – был для меня источником самых живых восторгов. Когда играли для танцев, как-то: экосезы, матрадур, кадрили, вальсы, я брал в руку скрипку и маленькую флейту (piccolo) и поддельвался под оркестр, разумеется, посредством тоники и доминанты» [1, с. 10]. Думается, что эти первые впечатления, глубоко запавшие в душу ребенка, предопределили его значительный интерес впоследствии к бытовой танцевальной музыке, которую он писал как для бытового музицирования, так и включал в драматургию оперных и симфонических произведений, ставших шедеврами (к примеру, знаменитый «Вальс-Фантазия»).

Примечательно также, что параллельно с европейской музыкой восприимчивого ребенка не в меньшей мере впечатляли и русские песни, которые оркестр играл во время ужина, «переложенные на 2 флейты, 2 кларнета, 2 валторны и 2 фагота, – эти грустно-нежные, но вполне доступные для меня звуки мне чрезвычайно нравились...» Глубок и значителен в этой связи вывод композитора, сделанный в зрелом возрасте: «Может быть эти песни, услышанные мною в ребячестве, были первою причиною того, что впоследствии я стал преимущественно разрабатывать народную русскую музыку» [1, с. 10]. Так параллельно развивались в детстве европейские и славянские начала, составившие в дальнейшем в его творчестве некое «идеальное равновесие между Бетховеном и Россией», точно подмеченное много лет спустя А.К. Глазуновым [2, с. 217].

В годы учебы в Благородном пансионе вновь усилилось влияние на Глинку европейского музыкального воспитания. Этому способствовали несколько уроков, взятых у знаменитого в ту пору ирландского пианиста-романтика Джона Фильда (1782–1837), ученика М. Клементи. С 1802 года Фильд жил в России, много концертировал и преподавал, а также занимался композицией и работал в новом по тем временам жанре ноктюрна (Фильд – автор семи фортепианных концертов, многих фортепианных пьес и вариаций). Симптоматично, что Фильд создал вариации на тему «Камаринской», линию которой много лет спустя продолжит и Глинка в своей гениальной «Камаринской».

Примечательны и впечатления Глинки от игры Фильда: «Хотя и слышал его не много раз, но до сих пор помню его сильную, мягкую и отчетливую игру. Казалось, что не он ударял по клавишам, а сами пальцы падали на них, подобно крупным каплям дождя, и рассыпались жемчугом по бархату» [1, с. 15]. Такое красивое образное и одновременно профессиональное описание игры известного пианиста дорогого стоит, ибо дает нам не только представление о манере

игры, во многом новой по тем временам и типичной для романтического стиля, но и о характере звучащей музыки. Оценочный характер носят и последующие размышления Глинки о Фильде, где он высказывает свое несогласие с мнением самого Листа, считавшего, что Фильд «играл вяло». «Нет... – возражает Глинка, – игра Фильда была часто смела, капризна и разнообразна, но он не обезобразивал искусства шарлатанством и не рубил пальцами котлет подобно большей части новейших молодых пианистов» [1, с. 15]. Интересные, тонкие комментарии к этому высказыванию сделал академик Б. Асафьев в своем труде о Глинке: «Дело тут не в том, что Глинка не понял прогрессивного пианизма Листа и его таланта. Есть основание полагать, что самого Листа он оценил» [3, с. 64]. Хотя и Лист, по свидетельству В. Стасова, «позволял себе баловство увлекать «шикарную публику» своих концертов внешним «неистовым пафосом», фейерверком рулад и вообще «итальянщиной». «Сюда, по-видимому, – считает Асафьев, – и направлен выпад Глинки. Кроме того, ведь, в самом деле, пианизм Листа, будучи в свое время явлением прогрессивным, в своей вековой эволюции приходил таки к «котлетному» стилю игры, над которым издевался Глинка» [3, с. 64].

Возвращаясь к Фильду и его роли в судьбе Глинки, отметим, что Глинка гордился тем, что взял хотя бы и только три урока у знаменитого пианиста, но «выучил его второй дивертисмент (E-dur) и получил от него лестное одобрение». В дальнейшем он совершенствовал свой пианизм у учеников Фильда – В. Омана и К. Мейера.

Параллельно с фортепиано Глинка осваивал игру на скрипке. И хотя его учитель Ф. Бём критически говорил, что Глинка никогда не будет владеть скрипкой, он уже овладел ей настолько, что мог играть в оркестре своего дяди, во время приезда на каникулы домой (1818, 1820, 1822 гг.). В эти приезды он познакомился с Карлом Федоровичем Гемпелем, сыном органиста из Веймара, который и сам был «хорошим музыкантом». Как пишет Глинка: «Вместе восхищались мы музыкой, но, сознаюсь в моем тогдашнем невежестве, будучи уже несколько знаком с увертюрами Керубини и Мегюля, с большим удовольствием слушал и увертюры Россини» [1, с. 16].

Важно и то, что в эти годы Глинка соприкоснулся также и с вокальным искусством. Как он пишет, «жил у нас итальянец Годи, обучавший пению». И хотя оценка этого музыканта была у Глинки слегка ироничной – «плохой музыкант, как и все подобные ему птицы певчие», но, думается, сам факт приобщения к пению сыграл свою роль в формировании интересов будущего композитора к вокальным жанрам (романс, песня), а также к опере.

Примечательны и его первые впечатления от театра в Петербурге: «Оперы и балеты приводили меня в неописанный восторг». При этом, вспоминая театр своей молодости, Глинка делает очень существенное замечание о его состоянии: «Русский театр в то время не был в таком бедственном состоянии, как ныне (в 1854 г.), от постоянных набегов итальянцев» [1, с. 16]. В этих оценках Глинки, принадлежащих середине 1850-х годов, не случайно сквозит некоторая раздражительность тона в адрес итальянских певцов, ибо в ту пору в русских театрах господствовала итальяномания, против которой и выступали как сам Глинка, так

и его современники, сподвижники и последователи – в лице М. Балакирева и членов балакиревского кружка.

Размышляя о театральном репертуаре в Петербурге 1820-х годов, Глинка пишет о его разнообразии: «Я видел оперы «Водовоз» Керубини, «Иосиф» Мегюля, «Жоконд» Николо Изуара, «Красная шапочка» Буальдьё» [1, с. 16]. Попутно Глинка называет и отечественных певцов (теноров – Климовского и Самойлова, баса Злова, сопрано Сандунову), которых ему довелось слышать, хотя он и считал, что тогда еще «худо понимал серьезное пение».

Постижение европейской музыкальной культуры шло у Глинки и в процессе домашнего музицирования – столь развитой в ту пору формы бытового времяпрепровождения. Вместе со своей кузиной он переиграл на фортепиано в 4 руки увертюры Керубини, Мегюля, Моцарта, Спонтини, Россини и других популярных в ту пору композиторов, что впоследствии, безусловно, сказалось в его собственных оперных увертюрах, блестяще написанных по европейским образцам, хотя и на другом тематическом материале (достаточно сравнить музыку увертюры Моцарта к опере «Свадьба Фигаро» и увертюру Глинки к опере «Руслан и Людмила»). К этому времени относятся и его первые сочинительские опыты, которые написаны в распространенной тогда форме вариаций на любимившиеся темы (к примеру, прелестные вариации на тему Моцарта (Es-dur) для арфы и фортепиано и так далее).

В развитии пианизма Глинки сыграл свою роль и знаменитый австрийский пианист и композитор Я.Н. Гуммель (1778–1873), который концертировал в России в 1822 году и сочинения которого юный музыкант сыграл маэстро. Гуммель «благодарно выслушал, как я сыграл ему первое соло a-moll концерта. Потом он сам импровизировал: он играл мягко, отчетливо и как бы уже прежде им сочиненную и хорошо затверженную пьесу» - вспоминал Глинка [1, с. 17]. Не случайно, сочинения Гуммеля были постоянно в репертуаре Глинки, а импровизационный стиль повлиял на свободную, непринужденную манеру вариационного развития в его последующих фортепианных опусах.

Композиторское дарование Глинки развивалось под влиянием уже упомянутого ранее Карла (Шарля) Мейера (1799–1862), композитора и педагога, с которым Глинку связывали не только профессиональные, но и дружеские отношения. По сути, он был первым наставником Глинки по композиции. Как пишет Глинка, Мейер «весьма терпеливо рассматривал мои опыты в сочинении, он объяснял мне, сколько умел, правила искусства, никогда, однако же, не ставя себя и своего стиля образцами. Напротив того, Моцарт, Керубини, Бетховен и другие классики были в таких случаях указываемы им как высшая степень совершенства» [1, с. 23]. Это высказывание Глинки ценно и важно, прежде всего, с точки зрения характеристики учителя и друга, понимающего всю несоизмеримость своего таланта и гениальности Глинки. Не случайно, Глинка с любовью приводит слова Мейера: «Вы слишком талантливы, чтобы брать у меня уроки, приходите ко мне запросто каждый день, и будем вместе музицировать». «Я с искренней признательностью, – пишет Глинка, – вспоминаю об этих дружеских

выражениях, которые оправдались на деле». Чрезвычайно важно и то, что в процессе совместного музицирования Глинка воспитывался и учился композиторскому мастерству на лучших классических образцах, умело подбираемых для него Мейером, что и способствовало формированию его таланта и основательной профессиональной базы, на основе которой он смог впоследствии создать собственные шедевры.

Более глубокому, всестороннему и обстоятельному знакомству Глинки с европейской культурой способствовали также годы, проведенные им за границей (1830–1834) – в Германии и Италии. В «Записках» содержится множество интереснейших фактов, сведений, материалов, свидетельствующих об обретении им подлинной европейской просвещенности и постепенном созревании в нем идеи создания национальной русской оперы и шире – национального русского музыкального искусства.

В Германии он услышал выдающихся немецких теноров (Тайцингера, Эйхберга и других) в любимых им операх – «Фиделио» Бетховена и «Фрейшютц» («Вольный стрелок») Вебера. В Италии Глинка погрузился в непередаваемую атмосферу итальянской оперы (*seria, buffa*), слушая лучших певцов Миланских театров *La Scala* и *Carcano* (Паста, Рубини, Галли и других). Там же он знакомился с операми корифеев итальянской оперы (*stile bel canto*) Доницетти: «Исполнение мне показалось чем-то волшебным, участвовал Рубини, Паста... Я утопал в восторге, и тем более, что в то время я еще не был равнодушен к *virtuosite*, как теперь» [1, с. 42].

Это высказывание примечательно и тем, что в нем выражен наряду с восторгом перед итальянскими мастерами уже и иной взгляд Глинки на пение – «равнодушие к виртуозности» как к таковой, что определило впоследствии его оперный стиль, в котором виртуозность приобрела психологическую выразительность и глубокий смысл (достаточно вспомнить арии Антонида в I акте оперы «Жизнь за царя» или Людмилы в I акте оперы «Руслан и Людмила», построенные по образцу европейских арий, но при этом выявляющие как русскую природу, так и индивидуальный характер каждой из этих героинь).

Особое впечатление на Глинку произвела опера «Сомнамбула» Беллини: «Мы, – пишет он, – обнявшись со Штеричем в ложе посланника... проливали обильный ток слез умиления и восторга» [1, с. 43]. Такова была сила пения великих Пасты и Рубини, которые, по его словам, «сами плакали и заставляли публику подражать им». Думается, в таком воздействии на слушателей «повинна» и сама изумительная по красоте и чисто итальянской пластике музыка Беллини, высоко чтимая Глинкой (позднее он создал на тему из этой оперы Серенату для фортепиано, 2-х скрипок, альты, виолончели и контрабаса). Впоследствии он лично познакомился как с Беллини, так и с Доницетти (на тему из оперы «Анна Болейн» он написал Фортепианные вариации).

Примечателен и портрет Беллини, созданный Глинкой на страницах «Записок»: «Хотя он родился у подошвы Этны, в Катанеи, но был белокур, бел и очень приятен лицом, роста стройного; его обращение и приемы обнаруживали человека, принадлежащего хорошему обществу. Нередко беседовали мы с ним о

немецких композиторах, с которыми он был не очень знаком, писал же по инстинктивному чувству, стараясь действовать на сердце женщин преимущественно» [1, 51-52]. Высоко оценил Глинка прославленную впоследствии оперу Беллини «Норма», которую слышал в театре La Scala весной 1832 г. Однако, с точки зрения музыкально-драматической его более впечатлила опера «Отелло» Россини: «Отелло мне более понравился как музыка и как драма. В последней сцене Donzelli был так превосходен, что страшно смотреть на него» [1, с. 52]. Последнее замечание весьма красноречиво свидетельствует о тяготении Глинки к жанру музыкальной драмы, принципы которой он и воплотил впоследствии в опере «Жизнь за царя».

Попутно с музыкальными впечатлениями Глинки от итальянских певцов, театров в «Записках» немало описаний природы, и особенно чаровавшей композитора итальянской весны: «Весна снова оживила меня», – писал он, – приступая к работе над Серенадой. Интересны и примечательны характеристики весьма обширного круга итальянских знакомых Глинки (музыкантов, художников), с которыми он общался в Милане, Венеции, Риме. С любовью и благодарностью описывает Глинка итальянские семейства, с которыми он был дружен [Pini, Giulini], «где господствовали мир и радушие, и где всякому гостю было как-то весело на душе» [1, с. 55]. Pini, как пишет Глинка, «пел порядочным тенором», две старшие дочери Giulini – сопрано и контральто, также много музицировали. По приглашению Giulini Глинка гостил у него на «прекрасной даче в Трамедзине, что на середине озера Комо». «Giulini был достаточный человек, дом был прекрасен: мне отвели отличную комнату и угощали так, как бы у нас на Руси, только поумнее, то есть было всего достаточно, но в меру, а не через меру» [1, с. 53]. Пребывание в благоприятной обстановке, частые прогулки, восхищение от природы стимулировали творческую работу Глинки (в это время он писал Секстет).

Большое впечатление произвела на Глинку и Венеция, где он с интересом осматривал достопримечательности (площадь Св. Марка, Дворец Дожей и другие), посещал репетиции оперы Беллини «Beatrice di Tenda», встречался с известным издателем Дж. Рикорди, чей музыкальный магазин был первым в Италии, «а может быть и в целом свете по числу принадлежащих ему и изданных им опер» [1, с. 54].

Подводя итоги своему пребыванию в Италии (по июль 1833 года), Глинка делает весьма примечательные и во многом, казалось бы, неожиданные, но для него вполне естественные, выводы. Во-первых, он отмечает значимость для себя знакомства с «капризным и трудным искусством управлять голосом и писать для него», в чем ему способствовало «частое обращение с второклассными, первоклассными певцами и певицами, любителями и любительницами пения». Особо он выделяет искусство итальянского тенора А. Nozzari, который был также вокальным педагогом, и французской певицы Жозефины Фодор (их он слышал в Неаполе). Эти певцы были для него «представителями искусства, доведенного до neerplus ultra (высшей степени) совершенства, – они умели соче-

тать невероятную (для тех, кто не слышал их) отчетливость (*fini*)¹ с непринужденной естественностью (*grace naturelle*), которые после их едва ли мне удастся когда-либо встретить» [1, с. 56]. Именно такое соприкосновение с высоким искусством пения подвигло Глинку в дальнейшем на создание собственной «Школы пения» - труда, который обобщает его мысли о европейской и русской школах пения.

Однако, делая резюме относительно своих занятий композицией, Глинка приходит к выводу, что ему все труднее становится подделываться под итальянское *sentimento brillante*². Причину тому композитор видит в своей принадлежности к жителям Севера. Заметим, что эта мысль о противопоставлении мироощущения жителей Юга и Севера является по сути выражением национального русского менталитета Глинки, той особой специфики его мышления, которая позволила ему остаться русским человеком и заставила признаться в том, что, «пребывая в Италии и создавая пьесы в угождение жителям Милана», он «шел не своим путем» и «искренно не мог быть итальянцем» [1, с. 57]. Если итальянский стиль рожден, по его мысли, «ощущением благосостояния, которое есть следствие организма, счастливо устроенного под влиянием благодетельного южного солнца», то «мы, жители Севера, чувствуем иначе, впечатления или нас вовсе не трогают, или глубоко западают в душу». Глинка философски, точно и емко формулирует мысль о двуединой природе русской души, о чем писали, как известно, в разное время, Радищев, Некрасов, Бердяев и другие великие умы России: «У нас или неистовая веселость, или горькие слезы. Любовь – это восхитительное чувство, животворящее вселенную, у нас всегда соединена с грустью».

Совершенно не случайно композитор выходит на следующие размышления о природе русской песни: «Нет сомнения, что наша русская заунывная песня есть дитя Севера, а, может быть, несколько передана нам жителями Востока, их песни также заунывны, даже в счастливой Андалузии». В этой связи композитор вспоминает слова уже упомянутого ранее подынспектора Благородного пансиона И.Я. Колмакова о русской песне: «Послушай поволжского извозчика – песня заунывна, слышно владычество татар; – пели, – поют, довольно». И еще одна фраза Глинки весьма примечательна: «Тоска по отчизне навела меня постепенно на мысль писать по-русски» [1, с. 57]. В этих размышлениях композитора содержится, по сути, его творческое кредо, тонкое и глубокое понимание природы национального, рожденного на пересечении традиций Запада и Востока.

Исключительно значимо в формировании Глинки стало его пребывание в Германии и знакомство с Зигфридом Деном (1739–1858), музыкальным теоретиком и педагогом, хранителем музыкального отделения Берлинской библиотеки и редактора музыкального журнала *Sacilia*. Высказывания Глинки о Дене, у которого он учился около пяти месяцев, также весьма красноречивы: «Нет сомнения, – писал он, – что Дену я обязан более всех других моих *maestro*, он, будучи рецензентом музыкальной лейпцигской газеты, не только привел в поря-

¹ *fini* (франц.) - законченный, отделанный.

² *sentimento brillante* (итал.) - выражение чувств.

док мои познания, но и идеи об искусстве вообще, и с его лекций я начал работать не ощупью, а с сознанием». Ден, как пишет Глинка, не мучил его «школьным и систематическим образом», каждый урок Дена «открывал ему что-нибудь новое, интересное» [1, с. 60]. Благодаря Дену Глинка укрепился в овладении техникой полифонии и контрапункта, постиг тайны мастерства в области фуги. Свое умение он доказал в созданных им в 1830-е годы фортепианных фугах, а затем хоровых фугах и шире – хоровой полифонии в опере «Жизнь за царя».

Очень существенно и еще одно замечание Глинки относительно укрепления в его сознании мысли о национальной музыке, которая сопровождалась тогда сочинением вариаций на тему романса А. Алябьева «Соловей», а также этюда увертюры-симфонии на круговую (русскую) тему, хотя и разработанную еще по-немецки: «Мысль о национальной музыке (не говорю еще оперной) более и более прояснялась», – писал Глинка [1, с. 60]. Главным и решающим для русской культуры результатом этого «прояснения», как известно, и стало рождение первой национальной героико-трагической оперы «Иван Сусанин» (переименованной в «Жизнь за царя»), которая по праву расценивается как подлинный шедевр русской музыкальной классики.

Таким образом, анализ периода «ученичества» Глинки, в который определяющим в его становлении было влияние европейской культуры, позволяет сделать вывод о том, что европейское образование не подавило в нем русскую природу, а, напротив, обострило его восприятие и понимание самобытности русской культуры в целом и русской музыки как таковой. Одновременно, его тесные контакты с европейской культурой в ее различных проявлениях (образование, театр, исполнительство) позволили композитору обрести необходимое профессиональное мастерство. На базе прочно усвоенных им европейских традиций, как в области инструментальной, так и оперной музыки, Глинка силой своего гения и осуществил ответственную миссию создания подлинно национального русского музыкального искусства, которое ему удалось поднять до вершин европейской и мировой культуры.

Обширные контакты Глинки с европейской культурой в последующие годы его жизни и творчества, многочисленные поездки в различные страны (Франция, Испания, Польша, Германия), личное общение и дружба с выдающимися композиторами – современниками (Г. Берлиоз, Ф. Лист, Дж. Мейербер и многие другие) усилили и укрепили тот культурный опыт, который он приобрел в годы своего композиторского формирования. Выдающиеся открытия Глинки обусловили высоту художественных критериев, на которые ориентировались все последующие поколения русских музыкантов в их осмыслении как европейских, так и национальных традиций.

Список литературы

1. Глинка М. Записки. - М., 1988.
2. Асафьев Б. Из моих бесед с Глазуновым // Б. Асафьев Избранные труды: В 5 т. Т. 2. - М., 1954.
3. Асафьев Б. М.И. Глинка и его творчество // Б. Асафьев Избранные труды: В 5 т. Т.1. - М., 1952.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ

Во многих культурах существуют духовные практики, связанные с необычными состояниями сознания. Их истоки следует искать в глубокой древности на заре возникновения человеческой цивилизации. В науке они получили название измененных состояний сознания (ИСС), а их изучение научными средствами состоит в описании, объяснении и поисках смысла состояний транса и экстаза в различных измерениях и на разных уровнях (культурном, биологическом, нейрохимическом).

И в архаическом, и в традиционном, и в индустриальном (включая различные приставки: «пост-», «нео-», «сверх-») обществе намеренно вызванные экстатические состояния – широко распространенное явление. Так, согласно этнографическому атласу (свод разнообразных сведений о культурах) Мердока, ритуалы с экстатической составляющей встречаются в 90% из 488 традиционных культур, а у североамериканских индейцев даже в 97% этнических общностей. Эти ритуалы являются центральными и структурообразующими религиозного культа для эзотерических течений канонических религий: исихазма и многих сектантских течений - в христианстве, суфизма - в исламе, различных йогических практик - в индуизме, школ Дзен - в буддизме, Каббалы - в иудаизме.

Религиозный культ, начиная с племенных религий и шаманизма и заканчивая православными или новыми церквями, претендующими на статус мировых религий, с необходимостью включает в себя способы достижения и выхода из экстатических состояний. Светские и бытовые варианты вхождения в экстатические состояния отличаются не меньшим разнообразием. Если представить экстатичность способом человеческого бытия и формой бытия культуры, то другими, противоположными способом и формой, будет безэкстатичность. В философском смысле они могут быть представлены двумя полюсами пространства культурной жизни, или жизни в культуре, двумя противонаправленными тенденциями, определяющими каждым своим конкретным симбиозом степень экспрессивности духовного наполнения конкретного культурного события.

Сами состояния транса и экстаза, как феномены культурной жизни, вызывают все больший интерес не только у психологов и этнографов, но и у социологов, политологов, философов. Значительный эмпирический материал, собранный маркетологами, имиджмейкерами и наркологами, вкуче с имеющимися концептуальными наработками, обеспечивает достаточную базу для проведения серьезных теоретических исследований.

«Транс» [*лат. trans* сквозь, через, за], как первая составная часть сложных слов, означает: 1) движение через какое-либо пространство, пересечение его; 2)

следование за чем-либо, расположение по ту сторону чего-либо. В этом значении, имеющем глубокий гуманитарный смысл, «транс» означает переход к иному бытию, само движение к нему, соприкосновение с ним. В сфере научного знания слово «транс» [*фр. transe* оцепенение] употребляется в значениях: 1) кратковременное расстройство сознания, во время которого человек совершает немотивированные поступки; 2) уход от действительности; 3) состояние отрешенности, экстаза.

В философии обращается внимание, прежде всего, на последние два значения этого слово, отчего термин приобретает философский смысл. Например, у Аристотеля есть такое утверждение: «всякое движение есть экстаз движущегося». Как основное понятие неоплатонизма «экстаз» означает переход от нормального состояния к ненормальному. У Плотина экстаз следует за катарсисом (очищением души), когда душа, возвысившись над сферой бытия-ума (нуса), непосредственно соприкасается со сверхбытийным единым. Уже в XX К. Каста-неда, изучая наркотическую культуру мексиканских индейцев племени яки, описал путь движения к «тайному знанию».

В толковом словаре Ожегова слово экстаз [*греч. ekstasis* смещение, перемещение, исступление, восхищение] имеет два значения: 1) исступленно-восторженное состояние; 2) вид аффективного психического расстройства. Слова-ри иностранных слов дают похожую, но не настолько тяготеющую к узкоспециальному прочтению этого термина, трактовку: 1) состояние крайней степени восторга, воодушевления, иногда на грани исступления; 2) вид психического расстройства [1]. Экстатический – выражающий экстаз.

Антропологи выделяют три типа техники экстаза – способа вхождения в транс: сенсомоторную депривацию (физический или психический стресс, сенсорный, моторный и физический голод), употребление наркотических веществ, воздействие ритмических движений и звуков (пение и музыка). Э. Бургиньон отмечает два основных типа ИСС в традиционных обществах: галлюцинаторный транс (или просто транс) и истерический, или транс одержимости (неистовости). По определению [1], галлюцинация – обман чувств, ложное восприятие, возникающее без соответствующего внешнего раздражителя, обычно воспринимаемое как реальное событие; истерика – нервный припадок, выражающийся в неожиданных переходах от смеха к слезам; истерия (*мед.*) – нервно-психическое заболевание, проявляющееся в демонстративных эмоциональных реакциях (слезы, смех, крики), судорогах, потере чувствительности, глухоте, помрачении сознания, галлюцинациях. Примечательно, что трансу, состоящему в основном из видений, - чаще всего подвержены мужчины, а трансу одержимости – женщины.

Касаясь психологической характеристики этих явлений, надо отметить, что если в галлюцинаторном трансe человек взаимодействует с себе подобным (другим воображаемым), то в трансe одержимости другим становится сам участник. В трансe, как правило, человек помнит все свои переживания. Одержимость в трансe сопровождается потерей памяти [2].

В традиционных обществах экстатические ритуалы являются своего рода

прививкой против психических расстройств и нервных срывов, человек искусственно переживает подобные состояния, и его психика становится более устойчива по отношению к внешним раздражителям. В современном обществе роль экзотических ритуалов несколько изменяется, точнее – значительная часть их десакрализуется. Для того, чтобы избежать проблем связанных с расстройством нервной системы, человек обращается к врачу, либо самостоятельно старается справиться со своими проблемами с помощью сигарет, алкоголя и наркотиков.

Существуют и другие, менее кардинальные в психофизиологическом смысле, способы достичь гармонии с самим собой. Одним из таких способов является творчество. Творческие натуры свои переживания выражают в создаваемых ими произведениях. Работа для таких людей является своеобразной терапией, которая помогает им преодолеть разлад с самим собой.

Существует множество способов достижения измененных состояний сознания, изначально сложившихся в той или иной культуре и входящих в структуру ее архаического базиса. Одним из них является использование специальных растений. Этот способ широко применяли среднеамериканские и предколумбийские культуры. В своей экзотической практике они использовали грибы из рода псилоцибе (*Psilocybe*), кактус пейотль. Ацтеки применяли псилоцибиновые грибы при совершении ритуальных обрядов. Эти грибы были известны жрецам майя в древней Мексике, которые использовали их при религиозных церемониях [3]. Скандинавы отдали, в свое время, предпочтение мухоморам, северные шаманы – мху, азиатские народы – конопле и так далее.

Еще одним способом достижения транса является медитация. Под медитацией в науке понимается мысленное действие, целью которого является приведение человека в состояние углубленной сосредоточенности, предполагающее отрешенность от внешних воздействий и внутренних переживаний (нереактивность психики) и погруженность в себя. Медитация сопровождается телесной расслабленностью и отсутствием эмоциональных проявлений. Как показали этимологические исследования, почти во всех языках обозначение медитации связано с понятиями «ум», «думание», «размышления» и выражает скрытые возможности человека, проявление которых не зависит от его сознательных намерений в смысле рационального дискурса.

Медитативные практики достаточно разнообразны: культовые, дидактико-пропедевтические, религиозно-философские, физио- и психотерапевтические. Одним из примеров культовой медитативной практики является молитва, которая занимает центральное место во многих современных религиях. Многократное повторение определенных фраз помогает человеку достичь экзотического транса, почувствовать свою связь с Всевышним. Особое развитие культовая медитация получила в учении о «пути» мусульман-суфиев и в «экзерцициях» (духовных упражнениях) иезуитов. Наиболее яркий пример дидактико-пропедевтической практики явил пифагореизм. Классическим образом физиотерапевтической медитативной практики является индийская и буддийская йога. Развитие психотерапевтической медитативной практики обычно связывают с ря-

дом школ психоанализа, хотя некоторые ее разновидности можно обнаружить и в спортивной деятельности, и в сфере искусства, и в быту.

Голодание также может считаться способом вхождения в измененные состояния сознания. Как известно, почти все основатели мировых религий прошли этот способ аскезы. Иисус Христос постился 40 дней, почти столько же продолжался пост Будды Шакьямуни. Святость многих пророков и чудотворцев испытывалась постом или в пустыне, или в горах, или в лесах. Американские индейцы совершали в таком состоянии визионерские поиски [3]. Этот способ и сейчас используется в религиозной практике. Примером может служить Великий Пост в православной церкви, предшествующий празднику Пасхи.

Говоря о способах достижения ИСС, нельзя вниманием такие, как танцы, песнопения, барабанную дробь и грохот. Издревле танец был необходимым средством проявления чувств, мыслей, которые нелегко было перевести в слова. Часто в танец были вплетены песнопения и музыкальное сопровождение. В то же время песнопения нередко выступают самостоятельно в качестве метода достижения ИСС. Танец возник как потребность человека в ритмическом движении. Ритм является необходимым условием для достижения экстаза во многих религиозных практиках. Бубен шамана, четки священнослужителя помогают человеку отвлечься от окружающего мира и достичь просветленного состояния, которое является одной из характеристик измененных состояний сознания. В средние века массовым способом достижения экстаза были карнавалы. Во время этих праздников люди раскрепощались, и вся их негативная энергия была направлена на то, чтобы веселиться и не думать о завтрашнем дне. Здесь также особое значение придавалось ритму.

В нашей стране широко применяется такой вид достижения экстатических состояний как крайние температурные воздействия: всем известна любовь русского человека к бане. Русская ментальность выражается не только в стремлении к состояниям, вызванным сильными контрастами (баня – это только один из примеров), но и в стремлении свергнуть себя в состояние безвыходности, чтобы затем «героически преодолеть трудности, созданные самому себе». Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский в своих работах, посвященных проблеме русского национального характера, отмечали и такие черты как нигилизм, озорство, хулиганство, то есть склонность к поведению, характеризующемуся экстремальностью. По словам Достоевского, русский человек испытывает потребность «хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и – броситься в нее, как ошалелому, вниз головой» [4, с. 350]. Жизнь «на разрыв», «экстаз битвы», «смерть от любви» - это тоже способы достижения экстатических состояний отнюдь не чуждые широкой русской натуре.

В жизни бывают обстоятельства, когда ИСС возникают спонтанно: угроза для жизни, клиническая смерть, интенсивные сексуальные переживания, тяжелые физические заболевания, стрессы, новый необычный опыт и так далее.

Наиболее физиологичным, а самое главное, целенаправленным и осознан-

ным способом достижения ИСС является дыхание. С древнейших времен была не только глубоко осознана связь между состоянием психики и дыханием, что отразилось в языке, поговорках, мифологии, но и получило распространение проникновенное использование этой связи в практике самопознания, духовного просветления [3].

В современной культуре одним из способов достижения экстаза является посещение концертов рок-музыки. Часто здесь можно увидеть коллективное вхождение в транс. Человек не может объяснить, что с ним происходит, он просто идет на поводу своих ощущений, позволяет себе расслабиться и испытать наслаждение не обращая внимания на окружающих. Относительно недавно в индустриально развитых странах появилось так называемое «психоделическое» [< греч. *psyche* душа + *delos* ясный; *психоделика* – стилистические черты контркультуры, имитирующие состояние наркотического транса] движение, или «психоделическая культура». Выпускается журнал «Психоделическое обозрение» и даже образовалась «Международная организация внутренней свободы». Один из вдохновителей создания такой «культуры» Т. Лири экспериментировал с ЛСД с целью изучить особые состояния сознания, путешествуя в глубины подсознания. Он же предпринял попытку организовать своего рода религиозный наркотический культ. В области музыкальной культуры появилась тенденция к созданию психоделической музыки (например: творчество группы «Пинк Флойд»).

Безусловно, экстатичность как аспект культуры индустриальных стран не сводится только к экспериментированию с наркотиками-галлюциногенами, связанному с небывалым интересом к восточным системам философии (даосизм, дзэн-буддизм, древнеиндийская философия) и к ритуальной практике созерцания (медитация). Немалое значение в повышении интереса к Востоку и ко всему восточному сыграло распространение таких систем боевых искусств как конфу, ушу, каратэ, широко пропагандируемых западным киноискусством [2].

Еще совсем недавно, до середины 60-х гг. XX в., измененные состояния сознания рассматривались только как патологические, причем понятие патологии трактовалось исключительно в медицинском или переносном значении этого слова: патология [< греч. *pathos* страдание, болезнь + *logos* учение] – 1) *мед.* раздел медицины, изучающий болезненные процессы и состояния в живом организме; 2) *перен.* отклонение от нормы, уродливая ненормальность.

В качестве отрицательных моментов экстатических состояний отмечается то обстоятельство, что эмоциональное возбуждение подавляет высшую психическую деятельность, сужает сознание до узкого круга представлений, связанных с эмоциями. Эмоции доминируют, восприятие внешнего мира выключается или искажается. Между тем, существует несколько аспектов, связанных с измененными состояниями сознания, которые заставляют взглянуть на проблему с иной точки зрения.

Не секрет, что высшие проявления человеческого духа, будь то религия, быт, общественная деятельность, искусство или наука, являются отклонениями, если подходить к ним с позиций нормы: гений в глазах обычного человека – ненорма-

лен. Кроме того, понятие нормы было, есть и будет предметом острых дискуссий среди специалистов будь то медики, психологи или культурологи. Специалистам в области методологии не чуждо спорадическое возобновление споров относительно «инсайта», «озарения», «интуиции». Наконец, вдумчивые философы, безусловно, понимают, что достижение абсолютно адекватного воспроизведения действительности в чувствах или разуме на деле может оказаться совершенно неадекватным, поскольку ошибки, иллюзии, заблуждения являются необходимым условием целостности познавательного образа.

С развитием психологической науки и антропологических исследований, большего внимания к внутреннему миру человека, под влиянием философских и религиозных учений Востока отношение к измененным состояниям сознания изменилось. Выяснилось, что их можно рассматривать не только как патологические, поскольку они играют существенную роль в функционировании человека как члена общности. Одна из важнейших функций ИСС – релаксация, то есть переход от активного, возбужденного состояния в пассивное.

Принятое определение релаксации – уменьшение напряжения, расслабление, процесс возвращения в состояние равновесия какой-либо системы – позволяет говорить о ней как необходимой составляющей культурной жизни, так как человек в одном из своих модусов может быть представлен «существом невротическим». Причем такое определение человека не многим будет уступать по своей силе таким определениям как «homo ludens», «homo faber», «homo sapiens», «homo creator» или «homo politikes». С психофизиологической точки зрения снижение тонуса путем угнетения является существенной чертой жизнедеятельности. Человек находится в постоянном напряжении, сопровождающем как ситуацию выбора одной из нескольких возможностей (см., например, работы Крушинского), так и созидательные усилия.

Экстатические ритуалы помогают достичь оптимального соотношения уединенности и общения как важнейших потребностей человека. Потребность в уединенности состоит в избирательном контроле доступа к «Я», то есть к открытости или к закрытости для социальной и физической стимуляции. Согласованные действия людей, достижение коммуникации, понимания, то есть оптимальная реализация отношений «Я – другие», есть основа функционирования любой этнокультурной общности.

В традиционном обществе в этнокультурной традиции заключены способы балансировки состояний «уединенность – общение», регулирующих отношения «Я – другие». Общество компенсирует максимальную открытость традициями, связанными с временной изоляцией. И, наоборот, в культурах с максимизацией уединенности, например на Сицилии, это компенсируется раскрепощенным поведением, например на карнавалах. ИСС, рассмотренные как доминирование эмоции, также являются способом регуляции отношения «Я – другие», имеющим сложный двойственный характер. С одной стороны, круг представлений сужается до одной эмоции, выраженной определенным комплексом ощущений, и торможением остального. С другой стороны, расширяются границы

«Я», возрастает стремление к общению, сплоченности с участниками ритуала, единению с природой.

Предметные результаты духовной деятельности, существующие в достаточной степени независимо от индивида (воздействие словом, искусством, системами массовой коммуникации и так далее), обладают обратной силой воздействия на человека, на формирование его внутреннего «Я». Человек, обладая универсальной природой, принципиально не может реализовать все свои возможности, стремления, желания в полном объеме. Способность независимо манипулировать образами в воображении, сопереживать в процессе восприятия искусства дает возможность компенсировать то, что человек не может реализовать в действительности. Умение вообразить себя другим, быть в роли другого есть основа ряда психотерапевтических приемов. В ИСС, в экстатических ритуалах расширяются границы «Я», человек на время становится другим, переплощается.

Все внутренние изменения человек проецирует вовне, а его «Я» остается относительно неизменным. Стабильная основа «Я» связана с автоматически регулируемыми функциями организма, обеспечивающими его целостность и взаимодействие с окружающей средой: газообмен, водообмен, внутренний обмен веществ и тому подобное. Нервная система (автономная или периферическая) функционирует без участия сознания, и в ее стабильности – залог нормальной жизнедеятельности человека. Другая система управления в организме (центральная нервная система), напротив, подвержена изменениям. Она регулируется и со стороны сознания, что делает возможным изменения «Я». Взаимодействие этих двух систем управления, в данном случае выделенных функционально, является основой процессов, происходящих при ИСС и во время различных сеансов психотерапии [5].

Таким образом, не исключено, что измененные состояния сознания имманентны культурной жизни и являются одной из существенных ее сторон. Другое дело, что современный уровень научного познания и степень понимания подобных вещей не позволяют нам увидеть те их формы, которые воспринимаются нами как нечто совершенно обычное и обыденное и которые пока не поддаются классифицированию, как в силу недостаточной разработанности методологического инструментария, так и в силу отсутствия их философского осмысления.

Список литературы

1. См.: *Словарь иностранных слов и выражений / Авт.-сост. Е.С. Зенович. – М., 2002; Большой иллюстрированный словарь иностранных слов. – М., 2003.*
2. См.: *Белик А.А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии: Учеб. пособие. - М., 2001.*
3. См.: *Козлов В.В. Психология измененных состояний сознания. – М., 2000.*
4. *Цит. по: Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.*
5. См.: *Бреле-Руэф К. Сакральная медицина. – М., 1995.*

КАЧЕСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРА РЫНОЧНОГО ПОВЕДЕНИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ

Основной целью современного образования, как это указано, в том числе в Федеральной программе развития образования РФ, является создание условий для формирования творческих способностей, самоопределения, индивидуально-личностной и социальной самореализации человека в рыночной ситуации. Качество образования «задает» качество жизни человека и общества. Федеральная программа развития образования ставит одной из главных задач – «осуществление прав граждан на равный доступ к высококачественному образованию различных уровней».

Под качеством образования мы в рамках общепринятой его трактовки, понимаем соответствие целей, хода и результатов образовательной деятельности требованиям лично-социального и общественного заказа. Заказа, в котором отражены истинные, а не просто декларативные, потребности развития человека и общества.

Для практических работников сферы образования важно определить, какие направления образовательной деятельности необходимы, чтобы сделать образование высококачественным. Здесь видится следующее:

1. Нормативно-правовое обеспечение образовательного процесса, которое регулирует отношения всех участников образовательного процесса, их права и обязанности, обеспечивает эффективность управления всей системой.
2. Организация самого образовательного процесса, которая включает реализацию образовательных программ.
3. Развитие инновационных процессов как одного из основных средств развития образования.
4. Результативность образовательного процесса, который является одним из показателей качества образования.
5. Материальная база, без чего образование не может быть качественным в современных условиях.

Таким образом, эти пять направлений позволяют нам охватить ключевые характеристики образования – его целевую, структурную, процессуальную сторону.

Здесь интересно все. Например, как написано в пункте пять, образование не может быть качественным без обеспечения его материальной базы. Многие руководители учреждений образования видят возможность ее улучшения через повышение размеров бюджетного финансирования, хотя, существует другая, не менее реальная возможность, улучшения материальной базы – коммерциализация образования. Естественно, что для понимания этого процесса нам нужно

обратиться к первому пункту в описании условий, необходимых для обеспечения качества образования, то есть рассмотреть имеющуюся в настоящее время нормативно-правовую базу образовательного процесса. Хотим поделиться по этому поводу некоторыми размышлениями.

Прежде всего, все заведения, которые занимаются образовательной деятельностью в нашей стране, называются образовательными **учреждениями**. Возможно, это не совсем правильно. Может быть, совсем неправильно. В Гражданском кодексе РФ, например, указано: «Учреждением признается организация, созданная собственником для осуществления управленческих, социально-культурных или иных функций **некоммерческого** характера и финансируемая им полностью или частично». То есть самая основная характеристика учреждения – это его некоммерческий характер.

Однако, организации, работающие в сфере образования, производят хотя и не материальный, но вполне осязаемый товар, предназначенный для продажи, то есть работают в сфере «духовного производства». И эта продажа в реальности осуществляется на рынке образовательных услуг и на рынке труда. Сам же термин «коммерция» в переводе с латинского языка означает именно продажу. Следовательно, эти организации являются коммерческими, торгующими товарами.

При этом надо сказать, что мы не имеем в виду пока «учреждения» дошкольного и среднего общего образования, они не являются коммерческими, так как выполняют поставленную государством задачу, формирования такого мировоззрения у граждан, которое соответствует государственной идеологии. Хотя некоторые граждане приобретают это мировоззрение за деньги в частных школах и детских садах. В данном случае можно сказать, что они платят не за изменения качества образования, а за более комфортные условия его приобретения. Однако, это отдельный вопрос.

Более интересно другое. Если мы вспомним, какова цель любого экономического субъекта – то это прибыль. Но тогда, в соответствии с законодательством РФ, любая организация, занимающаяся экономической деятельностью, является **коммерческой** организацией.

Обратимся теперь к Закону об образовании, в котором зафиксировано в статье 47, что любое образовательное учреждение, в том числе и школа, вправе вести предпринимательскую деятельность, предусмотренную его Уставом. Здесь же перечисляются виды предпринимательской деятельности, которые могут быть реализованы образовательным учреждением:

- реализация и сдача в аренду основных фондов и имущества образовательного учреждения;
- торговля покупными товарами, оборудованием;
- приобретение акций, облигаций, иных ценных бумаг и получение доходов по ним;
- оказание посреднических услуг;
- долевое участие в деятельности других учреждений (в том числе образо-

вательных) и организаций;

- ведение приносящих доход иных внереализационных операций, непосредственно не связанных с собственным производством предусмотренных уставом продукции, работ, услуг и с их реализацией.

В соответствии со статьей 43, прибыль, полученная от предпринимательской деятельности, остается в образовательном учреждении и используется «в том числе на заработную плату».

Таким образом, возникает распределение прибыли, что является одной из основных черт коммерческой организации. Следовательно, в соответствии с действующим законодательством, все организации, имеющие хоть какую-то прибыль, являются коммерческими, а значит, **не могут являться учреждениями**, в соответствии со статьей 120 ГК РФ.

Самым главным, на наш взгляд, в соответствии с ГК РФ, признаком предпринимательской деятельности образовательного учреждения должна быть многофункциональность, если данная организация желает нормально войти в рынок, иметь прибыли и экономически процветать. Данный признак может выражаться в наличии учебных программ по максимально большому количеству специальностей, форм обучения, вести образовательную деятельность с как можно большим количеством категорий населения, а также вести как можно большее количество видов экономической деятельности, разрешенных ГК.

Поскольку мы определились с тем, что образовательная организация «учреждением» не является, то невольно встает вопрос о том, какую форму организации оно должно иметь? Выбор формы должен соответствовать положению о том, что в образовании должен реализовываться государственный интерес и интерес населения. Именно поэтому можно сказать, что:

1. Образовательная организация должна иметь «демократический характер». Ее деятельность должна быть максимально «прозрачной» для клиентов и спонсоров в целях максимального привлечения обучающихся и финансов.

2. Образовательная организация должна быть открытой для максимального привлечения инвестиций, что будет способствовать расширению производства и увеличению прибыли.

3. В силу выпускаемых товаров образовательная организация должна формировать рынок дополнительных услуг посредством налаживания прямых связей с покупателями.

4. Образовательная организация должна быть под жестким государственным контролем, что наиболее эффективно можно сделать при участии государства в той или иной форме управления данной организации.

5. Образовательная организация должна иметь льготные условия по налогообложению, кредитованию, по трансфертному финансированию и тому подобное, что обеспечивается, опять же, долей участия в ней государства.

Приведенные выше положения, на наш взгляд, достаточны для утверждения, что для данного вида организаций наиболее эффективно будет ОАО.

Во-первых. Выпуск акций предоставляет возможность привлечения инвести-

ций и спонсоров. Дополнительная эмиссия расширяет эти возможности. Определение правильного распределения привилегированных и простых акций создаст возможность формирования эффективной системы управления.

Во-вторых. Привлечение большого количества акционеров, кроме увеличения потока инвестиций, создаст эффект «народной» организации образования, что повысит доверие к ней населения, следовательно, увеличит количество желающих обучаться. А это, в свою очередь, создаст возможность формирования конкурса для абитуриентов и, естественно, приведет к подъему котировок акций и тому подобное.

В-третьих. Операции с акциями по необходимости приведут к налаживанию связей с лицами (физическими и юридическими), которые заинтересованы в образовательной деятельности, что даст возможность налаживания прямых контактов с «клиентами» - будущими покупателями товара.

В-четвертых. Организация подобных АО будет проходить при обязательном государственном лицензировании, что может создать благоприятные условия льготного вхождения государства в число акционеров. Доля акций, принадлежащих государству, в каждом случае устанавливается индивидуально – в зависимости от заинтересованности государства в той или иной образовательной организации.

Подобная образовательная организация перейдет полностью на коммерческие формы своей деятельности, что будет способствовать использованию всех возможностей.

При такой форме организации образовательного процесса получает жизнь идея коммерциализации образования. В рыночной экономике ничего бесплатного нет, образование не исключение. Формы же реализации этой идеи могут быть самыми разными: прямая оплата населением процесса обучения; целевое обучение за счет средств какого-нибудь предприятия; целевое обучение за счет государственных образовательных кредитов населению; так называемое «бюджетное» обучение, то есть выполнение образовательным учреждением государственного заказа по обучению определенным профессиям; оплата за счет государства и общественных фондов и так далее.

В современной отечественной экономике наблюдается уже ряд тенденций, указывающих на то, что эмпирическим путем мы идем к выше описанной системе: наше государство гарантирует «бесплатность» образования только на уровне девяти полных классов. Даже в государственных учебных заведениях понемногу сокращается доля бюджетного образования; государство постепенно законодательно расширяет коммерческие возможности образовательных организаций.

Введение системы всеобщего платного высшего и среднего профессионального образования связано с серьезной ломкой сложившихся стереотипов, а также с «непосильными» разовыми затратами граждан на его получение. Кроме того, бюджетное финансирование не может обеспечить создание необходимой материальной базы для получения качественного образования в рыночных условиях современной России. Поэтому разрабатываемое административно-пра-

вовое обеспечение вводимой системы должно предусматривать создание финансово-кредитной системы, сочетающей преимущества платного и «бесплатного» образования, отвечающей нормам Конституционного права, соответствующим специфическим процессам формирования общественного сознания в переходный период к рыночной экономике.

*В.М. Золотухин, г. Кемерово,
О.В. Кузнецов, г. Курган*

ПРОБЛЕМА МЕРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Вопрос о мере (пределе) толерантности на первый взгляд кажется абсурдным. Между тем, социокультурные и политические реалии вынуждают говорить об его реалистичности. Возможна ли толерантность в рамках сообществ, где сочетаются совершенно разные нравственные, идеологические парадигмы? Насколько приемлема толерантность, когда в развитое демократическое общество «имплантируются» инородные для него диаспоры, группы, в которых культивируются совершенно иные ценности, представители которых не имеют тех моральных императивов, что признаются, например, на Западе?

Толерантность определяется своими границами. Они представляют собой совокупность возможностей допущения «чужой» свободы. Это, также относится к методам и формам «допущения». Уместно будет напомнить рассуждения П. Бейля: навязывание религии путем насилия - безнравственно, ибо не желающие признать навязываемую им веру терзают, убивают, ссылаясь на заповеди Христа применять силу к каждому, кто добровольно не соглашается принять религию. Это относится не только к католикам, но и к другим течениям христианства. Тем более что, борясь с преследованием людей за их убеждения, Бейль решительно отвергает миф, в который верили многие гуманисты, будто бы первые христиане преследованиями не занимались. Так, например, одни говорят: «Тех, инакомыслящих, которые не затрагивают основ христианства, можно оставить в покое, а ниспровергающих эти основы надо истреблять» [1, с. 305]. Стронники же «полутерпимости» говорят: «В отличие от рядовых еретиков, основатели ересей вполне заслуживают смертной казни, поэтому выступление против догмата о Троице - богохульство, за которое необходимо отправлять на костер» [1, с. 306].

Бейль считает, что право определения богохульства инакомыслящих должно быть предоставлено не тем, кто их преследует, а тем, кто нейтрально относится к религиозным верованиям и с уважением воспринимает представителей любой веры. Терпимое отношение к человеку предполагает уважение к любым его убеждениям. В последующем это концептуально было оформлено Дж. Локком в понятие «право на терпимость» [2]. Оно включает в себя свободное самоопре-

деление человека не позволяющее абсолютную безнаказанность и свободу. В этом случае, став мерой и нормой достижения общественной пользы, толерантность и ее проявления должны ограничиваться рамками закона.

Пытаться навязать «Другому» свою религию силой, обманом, манипулированием сознанием человека есть изуверство, «дело, противное Богу» (Бестужев-Лада И.В). Следовательно, любой диалог, имеющий целью расширить сферу влияния одной религии за счет другой, какими то ни было аргументами, есть разновидность изуверства и должен быть отвергнут в принципе, независимо от аргументов ведущих его сторон. В результате, подлинная культура, которая почитается на освященных всеми мировыми религиями культурах Милосердия, Любви, Семьи, Разума, Добра, все более нагло попирается сегодня антикультурой с ее культурами Насилия, Похоти, Звериной Стаи, «Наркокайфа» (включая никотин и алкоголь) всевозможных половых извращений и прочего Зла. Они широко пропагандируются средствами массовой информации, и все больше заглушают Слово Божие, особенно у молодежи. Словом, создается известный по Библии «Эффект Содомы и Гоморры». И видимо, с тем же недалеким уже концом.

Признание мировоззренческого плюрализма и многомерности социальной среды с существованием различий и противоречий (определяющих онтологическую возможность конфликта) позволяют говорить о наличии границ толерантности как меры своей определенности. Наличие этих границ обусловлено существованием «парадокса терпимости»: «Неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости» [3, с. 328]. К. Поппер предостерегает: если мы безгранично терпимы даже к нетерпимым, если мы не готовы защищать терпимое общество от атак нетерпимых, терпимые будут разгромлены. Иными словами, общество (основанное на терпимости) должно защищать себя, тем более быть готовым к этому, от проявления нетерпимости путем поиска уравнивающих механизмов через снятие невротических реакций и борьбу с различными формами насилия (агрессивности). Одним из инструментов этого может быть провозглашение права подавления тех, кто не готов общаться с нами на уровне доводов разума и начнут с того, что отвергнуть всякие доводы. На этот момент в дальнейшем, обратит внимание Маркузе своим понятием «репрессивной толерантности». При этом осуждается любое, даже необходимое применение силы, а любовь делается сентиментальной. Революционные экстремисты (как носители «репрессивной толерантности») ненавидят фарисейскую систему скрытого насилия, но сами при этом скатываются к столь же фарисейской политике неразборчивого террора, на путь «новых оправданий убийству» (А. Камю).

В «Бунтующем человеке» А. Камю определяет меру «терпимости» через решение вопросов о свободе и правах человека. Данная мера проявляется в «решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое». Она характеризуется убежденностью бунтаря в своей «доброй воле», основанной на чувстве правоты и определяется рамками, в которых человек «утверждает все то, что неясно чувствует и хочет сбросить в самом себе», доказывая: «есть нечто «стоящее», которое нуждается в защите»

[4, с. 127]. Мера «терпимости» устанавливается самим человеком, и противопоставлена режиму, угнетающему его индивидуальность.

А. Камю особо подчеркивает; предел терпению есть «своего рода право терпеть». Данное право обладает ценностью и с одной стороны - помогает человеку «выстоять среди опасностей», а с другой - есть неосознанность и отчаяние, вынуждающие терпеть любые условия, даже если он считает их несправедливыми, но молчаливо их воспринимает. Барьер терпения определяется наличием «бунтарского порыва» в человеке, то есть внезапным ярким чувством того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествить себя хотя бы на время» [4, с. 127]. Этим человек переступает «свое молчание», при котором «молча терпел, живя скорее своими повседневными заботами, чем осознанием своих прав». Он требует, «чтобы с ним обращались как с равным» и «то, что было раньше упорным сопротивлением человека, становится всем человеком, который отождествляет себя с сопротивлением и сводится к нему». Благодаря бунту человек становится «сопротивляющимся» и находит смысл среди бессмыслицы сущего. Сам акт «сопротивления» позволил А. Камю внести в свой нравственно-философский кодекс «братство с другими в беде и защите от нее» и наметить переход к праву, то есть «переход от формулы «нужно было бы, чтобы это существовало» к формуле «я хочу, чтобы было так».

Этим обусловлено наличие или отсутствие терпимости как отношений взаимной заинтересованности людей в обществе, как с точки зрения религиозности, так и гражданственности при уравниваемости мер поощрения и наказания (политико-правовой аспект) в различных культурно-исторических традициях. Отношения терпимости приобретают национальный и этногеографический оттенок. Примером этому может являться высказывание А.С. Панарина по поводу «европеизма» в современной России: «Великий парадокс российской цивилизации в том, что она не знала партийно-политического плюрализма западного толка, но плюрализм социально-культурный, связанный с терпимостью и сохранением этнического и конфессионального многообразия, образов жизни и укладов, ей был свойственен изначально. Большевизм в значительной мере извратил эту великую традицию, что и породило современные центробежные тенденции» [5, с. 26].

Данное положение актуализируется на уровне коллективного бессознательного, в частности мифологическим сознанием. Корни этого связаны с универсальными ценностями: античный космизм, трансцендентальная идея потустороннего мира, мировой дух, вселенское единообразие истории и судеб человеческих, культурами природы, власти или безвластия (анархизм), идеей господства над природой, над человеком и так далее. Здесь мы видим коллективизацию сознания как нормальную форму человеческого общения. При этом коллективность может иметь определенные рамки относительно какой-либо группы или социального слоя. Индивидуальное мифотворчество (лидера, идеолога, инициатора) посредством целенаправленного (целерационального) трансформирования культивирует тот или иной стереотип поведения. На эмоциональном уровне миф

становится символом неопределенности. В результате у человека появляется тяга к иллюзиям, жажде утешения и ощущения надежности. В конечном итоге это приводит, к пассивности и бездеятельности («за нас думают и о нас заботятся»).

Власть мифов основана на манихейском противопоставлении «Мы – Они» как двух абсолютных начал, находящихся в состоянии абсолютного противостояния друг другу. Мифы постоянно переинтерпретируются, модернизируются в соответствии с изменением языка, названием врагов, изменением пристрастий к определенным группам и ценностям. Например, мифологические носители зла, которыми некогда могли быть басурмане, антихрист и тому подобное, превращаются в сионистов или лиц кавказской национальности. Данная мифологическая схема и одновременная возможность ее конъюнктурной интерпретации открывают безграничные возможности для активизации миллионов людей на борьбу с врагами. По словам А.С. Ахиезера: «В терроре поражают не столько его масштабы, сколько всеобщая причастность и одновременно пассивное отношение к нему. Не Сталин создал людей, склонных к террору, а миллионы на соответствующем этапе своего развития выделили его из своей среды и сделали кумиром, идолом, который давал внешнюю санкцию собственным ценностям миллионов. За террор несли ответственность все. Разумеется, никто не знал всего, но каждый, без исключения, знал что-то. И тот факт, что это, пусть мизерное, знание не побуждало узнать больше, узнать все, говорит о том, что незнание не причина, но следствие» [6, с. 539].

Эта ситуация ведет к насилию, как к разрушению самого общества, так и соседей, а избиение врагов явных или мнимых, рассматривается практически как единственное средство решения реальных или мнимых проблем. Предел толерантности в этом случае зависит от степени самоопределенности человека.

Основополагающим для контроля границ толерантности является знание этих границ. Такое знание есть знание соотношения и соответствия между идеями, не вписывающимися в общественное сознание и идеями, входящими в него. Знание и контролирование этих границ есть условие самосохранения данного общества.

Согласно положению Пуанкаре «свобода не есть произвол» [7, с. 8], выбор одного принципа из множества возможных хотя и произволен, но ограничен практикой их применения. С одной стороны, потребностью нашей мысли в максимальной простоте теории, а с другой - необходимостью успешного их использования. В границах этих требований и существует свобода выбора. Аксиологический аспект данного положения базируется на развитии неевклидовых геометрий, показывающих: одному и тому же пространству могут соответствовать различные, но эквивалентные друг другу геометрии, а их взаимное сосуществование возможно лишь на основе многообразия проявляемости картины мира.

В математической логике толерантность определяется введенным Р. Карнапом «принципа терпимости». Согласно этому принципу: в основу каждой естественнонаучной теории можно положить любую систему аксиом, любую систему правил синтаксиса или «языковых форм». «Мы не хотим, - подчеркивает Р.

Карнап, - устанавливая запреты... мы хотим достигать соглашений. Каждый может строить свою логику, то есть языковую форму, как он хочет. Он должен только давать четкие синтаксические определения того, как он строит свою логику». Более того, - «принятие или отказ от абстрактных языковых форм... будет, в конце концов, решаться эффективностью их как инструментов, отношением достигнутых результатов к количеству и сложности требуемых усилий» [8, с. 320].

Конвенционализм оказал влияние на философский аспект «толерантности» и в «философии науки». Прежде всего, это исследование Л. Витгенштейна в логике языка по поводу границ выражения мыслей. Здесь «толерантность» рассматривается как существования независимых друг от друга атомарных фактов. Они находятся в отношении между собой и характеризуют «картину мира», которая создает «подобно мерилу» «представление о действительности, изображая возможность существования и не-существования со-бытий» [9, с. 9-10]. Отождествление границ мира с «метафизическим субъектом» у Л. Витгенштейна, дает нам основание говорить о тождественности различных предметов и субъектов (также и их нейтральности). При этом существует их тесное взаимодействие друг с другом.

При исследовании понятия «переживание» выявляется способность соотношения картины мира с реальностью, где ожидание их встречи базируется на знании возможного претерпевания. Претерпевание вбирает в себя значение проявления потенциальных возможностей, заложенных во всем многообразии мира. С точки зрения активности понимание в философии («некоторое понятие, из которого вытекает правильное применение» [10, с. 138]) направлено на выражение многообразия «языковых форм» и это дает нам основание говорить о наличии терпимого отношения при взаимосвязи «языков». Переноса это в социальную сферу, рассматриваются отношения в рамках кодекса «лингвистического поведения» математиков. Здесь «терпимое отношение» выражается через противоречия математических систем. Особенно это касается математического интуитивизма, ибо в основе лежит несогласие математиков по поводу ошибочного использования «традиционных» концепций при неограниченном применении закона «исключения третьего».

Вслед за Л. Витгенштейном на определение меры (предела) толерантности обращает внимание А.Н. Уайтхед. У него она связана с контролем. «Контролю - отмечает А.Н. Уайтхед, - должны подлежать не мнения людей, а характер их обучения и уровень их способностей» [11, с. 454]. Здесь свобода имеет перво-степенное значение, и это приводит к разнообразию практической деятельности. Ее единство (деятельности) возможно при реализации требования объективности информации о занимаемом месте человека, и какого рода свобода может быть позволена ему без опасений.

Примечательным в этой связи является положение А.Н. Уайтхеда относительно непостижимости и тревожности человеческого бытия. Прежде всего, это касается «принципиально постижимого». Как отмечает М. Бубер в работе «Затмение Бога»: чтобы постичь смысл «начала» недостаточно для человека только

любви. К этому необходимо добавить страх. Только человек «прошедший через врата страха, получает указание и руководство в отношении конкретной ситуационной связанности своего бытия» [12, с. 362]. Иными словами, - человек «выдерживает» действительность своей проживаемой жизни со всем ее ужасом и непостижимостью и сам для себя определяет меру бытия непостижимого. Одним из механизмов преодоления этого является «толерантность», как возможная мера допущения собственного разрушения для сохранения целого.

В математике «толерантность» получила широкое распространение в рамках интуитивного представления о сходстве и неразличимости. Например: Э. Зиман понимает «толерантность» как меру определения сходства, а ее аксиоматическое значение определяется различными моделями зрительного аппарата. Иными словами, «толерантность является экспликацией понятия сходства и неразличимости» [13, с. 107]. Ю.А. Шрейдер подчеркивает: логическое применение «толерантности» получает в определении отношения «одинаковости» или «взаимозаменяемости». По его мнению: «одинаковость есть частный случай сходства, а эквивалентность - частный случай толерантности». Причем, «эквивалентность есть тот частный случай толерантности, когда кроме симметричности и рефлексивности выполняется еще и транзитивность» [14, с. 81]. Подобное понимание толерантности позволяет рассматривать не только родственные, но и различные объекты, явления и процессы, в том числе и взаимно противоположные друг другу.

К онтологическому обоснованию меры толерантности можно отнести определение «меры терпения» Тертуллианом. У Тертуллиана «вера» наделена логическим первенством и ей же задаются цели, предмет и границы рационального познания. Терпение «предшествует вере и вместе с тем следует за ней» [15, 325]. Сама же вера связана с поиском и нахождением, ибо в Писании сказано: «Ищите и найдете». Понимание этого Тертуллиан связывает с разумом как основанием веры, состоящей из трех элементов: предмета, времени и предела. Это необходимо чтобы, «в предмете ты обдумал, что должно искать, во времени - когда искать, в пределе - доколе искать» [15, с. 111]. Так как верой обусловлен предел предмета разыскания, то необходимо придерживаться и следовать только ему. Этим пределом является Бог, определяющий границу познания рамками установленной им веры.

Рассматривая веру как соотношение «добра» и «зла» Тертуллиан отмечает, что она позволяет определить меру терпения, ибо «зло есть неспособность переносить добро. Человек нескромный не терпит скромности, непорядочный - порядочности, нечестивый - благочестия и беспокойный - покоя. Чтобы стать злым, нужно перестать терпеть добро» [15, с. 324]. Мера терпения зависит от степени (легкая и тяжелая) перенесения страданий и обусловлена разнообразием «зла». «Легкие из-за их незначительности ты можешь и не замечать, а тяжелым вследствие их превосходства, тебе придется уступать. Там, где обиды меньше, нет нужды в нетерпении. Но где обида в большей степени необходимо целебное средство от обиды – терпение» [15, с. 329]. Иными словами, мера терпимо-

сти определяется степенью соотнесенности поступков совершаемых нами с теми, которые совершаются по отношению нас. Поэтому, в любом случае человек должен прибегать к терпению, упражняться в нем как для достижения собственного блага, так и для избежания наказаний Бога.

Благодаря этому, мы можем определить грань «терпимости» - «нетерпимости». Нетерпимость, по его мнению, противоречит вере, ибо то, что происходит от соперника Бога (дьявола) не может быть воспринято Богом. Нетерпимость зависит от меры зависти дьявола к человеку, который потому-то и обманул, что позавидовал. «А позавидовал потому, что испытал чувство досады. А чувство досады испытал именно потому, что не имел терпения» [15, с. 323]. Данный обман вылился для человека в изгнание с «глаз Божьих», вследствие чего обрек Адама и Еву на смерть и подвиг сына их начать с человекоубийства. Зависть к человеку является причиной всякого греха, то есть любой грех, происходящий из человеческого чувства и воспитанный «по образцу тупого собачьего равнодушия» - это нетерпимость.

Особое место занимает терпение в процессе достижения согласия, где управляет «делом спасения» и «служит покаянию», ибо «тот, кто погибал, спасен, вступив на путь покаяния. Покаяние не пропадет даром, так как открывает путь терпению» [15, с. 330]. В этом случае, терпение принимает форму любви и является величайшим таинством веры. Любовь все переносит и все выдерживает потому, что она: великодушна, благодетельна, не превозносится, не спесива и не разнузданна, не ищет своего и не раздражается, следовательно - она никогда не погибнет.

Единообразие «терпения» для Тертуллиана существует лишь в душе. Его многообразие мы можем найти в «облике телесной добродетели» и принимает формы «жертвенного самоуничтожения» и «телесного воздержания». Эти формы необходимы для преодоления страданий, происходящих от реального мира.

Как подчеркивает Н.Я. Данилевский, само «христианское учение не содержит никаких зародышей нетерпения» по сравнению с народами, которые подверглись «относительному влиянию ислама» [16, с. 180]. Точка зрения Н.Я. Данилевского, как О. Шпенглера и А. Тойнби заключена в обосновании культурологического плюрализма, в котором существует многообразие форм социальной организации человечества. Уравновешивая различные цивилизации между собой (их значимость и равноценность) А. Тойнби отмечает: это возможно только на основе сознательного целеполагания и свободного самоопределения. В произведении «Постижение истории» он пишет, что для Запада, терпимость существовала «ко всем возможным различиям, кроме религиозных. Принятие христианской веры служило входным билетом в общество, однако, отказ от него означал исключение» [17, с. 588]. Терпимость ассоциируется с самоопределением каждого народа, его возможностью вхождения в единое человеческое сообщество на основе совокупности дискретных единиц социальной организации. По сравнению с другими такой путь является «бесчеловечным, поскольку он предполагает или глубокие духовные страдания, или страдания физические». В

отношении к религиозным различиям для Запада А. Тойнби замечает: они не «заслуживают терпимости: ересь, несмотря на духовное родство, рассматривается как извращение, которое надлежит уничтожить физически, если не удастся дискредитировать морально» [17, с. 588].

Чтобы проиллюстрировать политический дух какой-либо эпохи необходимо, по мнению О. Шпенглера, рассмотреть все различия с точки зрения «эквивалентности культур». Как и А. Тойнби, О. Шпенглер особую роль отводит процессу соединения свободы и необходимости. В этих рамках происходит соединение всех различий и всего многообразия в единое целое. Также отмечается: «Каждой культуре присущ уже вполне индивидуальный способ видения и познания мира-как-природы... у каждой есть своя собственная, своеобразная природа... Но в еще более высокой степени у каждой культуры есть исключительно собственный тип» [18, с. 289]. Каждая культура чувствует и переживает «общее и личное, внутреннее и внешнее». Окружающая (историческая) среда «составляет часть их существа». Для «включенности» в нее необходимо «признание» других культур и их «равноправие». Иными словами, каждая культура имеет определенные границы допустимости «Другого». Само «переживание» культур относится не только к претерпеванию других (овладение ценным этих других), но и собственное становление. Его возможность реализуется лишь через «терпимое отношение» ко всему многообразию равнозначных элементов социокультурных систем.

Культура задает границы (пределы) толерантности как внутренний регулятор отношения к «Другому». Такой предел задается не извне навязываемыми целями, ценностями, приоритетами, а изнутри – способностью и умением соотносить себя с иным индивидом как свободным и суверенным Я. Эта способность является синтезом осваиваемого общекультурного опыта и определенным образом осмысливаемых норм и ценностей социальной жизни. Данный синтез определяет подвижные, постоянно расширяющиеся границы Я, описываемые как «мир человека», его нравственный мир, мировоззрение. Поэтому терпимость уже в своем изначальном определении обнаруживает предел, ибо терпимое отношение (например, к убеждениям других людей) как абсолютный (безусловный) характер морального требования обусловлено верой в истинность своих убеждений, то есть предполагает нетерпимость, так как система в известном смысле нетерпима. В этом кроется проблема соотношения мотивации и легитимации свободных действий когнитивных и ценностных слагаемых человеческого сознания. Фиксация и способ преодоления данного противоречия в практическом плане зависят от степени развитости общественных отношений, форм общения, уровня демократизма, гласности и политической культуры общества. В мировоззренческом плане они зависят от знаний человека о мире, совпадающих с его бытием в мире.

В этом случае, примечательным является пример К. Поппера по поводу личностных отношений К. Маркса и Г. Гейне: «Друг Маркса, поэт Г. Гейне, мыслил... совершенно... иначе. Свое идеалистическое понимание истории он приме-

нил к французской революции, которая для Маркса явилась одним из наиболее важных примеров в пользу его экономизма, и которая действительно оказалась не так уж плохо укладывающейся в его доктрину, особенно если мы сравним ее с русской революцией. И все же, несмотря на свою ересь, Гейне остался другом Маркса. Дело в том, что в те счастливые времена разрывы из-за ереси были еще достаточно нетипичными среди тех, кто открыто боролся за открытое общество, и к терпимости тогда еще относились вполне терпимо» [3, с. 129]. Этим еще раз подтверждается мысль о том, что практика существования толерантности в обществе зависит от осознания меры ответственности человека за свои поступки, и признания достоинства человеческой личности. Данные критерии вырабатываются не только в сфере личностных отношений, но и в сфере социально-организованных.

На основании вышесказанного, мы можем констатировать, что меру (предел) толерантности может определить сам человек. Для этого ему необходимо научиться терпимо относиться к неизбежности проявления моды в мышлении, так же как в области шляп и туфель. Но почему в последнем случае это может быть так интересно, а в первом – столь подавлять и смущать? Не будем забывать о мере тревоги, которую порождают попытки думать самостоятельно. Однако именно умение думать самостоятельно должно быть тем, чему мы хотим научиться.

Что же происходит вместо этого? Человек, отказавшийся от самостоятельно-го мышления, получает постоянные должности и очень часто не желает выходить за пределы своего конформизма. Его окружение, представителям которого тоже нужны должности, понимают, что от них требуется, а что запрещено. В большинстве случаев эта мрачная сделка обречена на скорую победу. Так что, будь ты начальник или подчиненный, важно не отчаиваться, поскольку самостоятельное мышление (при условии, что оно действительно основано на работе) и научение этому есть экстатический и стоящий опыт. Это – причина, по которой Эмерсон, Торо и Ницше пытались бороться с отчаянием, которое чувствовали вокруг себя, в надежде, что их радостями можно поделиться.

Отчужденное существование составляет существенную заботу Маркса и Эмерсона, так же как и Гегеля, Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера и Витгенштейна. Например, Эмерсон в книге «Представители человечества» начинает с восхитительной признательности фигурам, которых он выделил как представителей литературы, политики, религии, философии и так далее. Подводя итог, он всегда пытается показать характерную для каждого слабость, предупреждая против подражания. «Не забывайте, что Мильтон некогда был сидящим в библиотеке молодым человеком». Но разве это не что-то, что вы бы сказали только тому, кто, как вы допускаете, способен стать вторым Мильтоном? Тем самым осмеивается пародия на нее: полагающаяся на себя личность, как «сама себя сделавшая», презирующая несчастных и слабых, необщественная в своих контактах с другими, уверенная в хорошем обеде, уходящая в воздушные, потусторонние фантазии.

Граница между самоопределенностью как результатом самостоятельности мышления и ориентированностью на моду и массовость является сиюминутной и трудноуловимой. В первом случае, - ответственность, свойственная собственному «Я». Во втором, - она перелagается на «Другого» или «Иного», определяющего каким быть человеку: толерантным или агрессивным. В зависимости от вариативной подвижности этих границ мы определяем меру толерантности в различных культурах или в различные исторические периоды.

Меру (предел) толерантности можно определить и обозначить через философское мышление, которое предполагает терпимое отношение к иным мыслям, даже к тем, которые противоречат нашим собственным. Философия всегда вступала в качестве орудия, позволявшего людям находить опору в этой жизни. До сих пор эта функция философии остается актуальной. Как бы ни пытались политизировать или идеологизировать ее она всегда сохраняет свое изначальное предназначение – обоснование онтологического статуса человека, определение его места и роли в этой жизни. В целом все эти задачи можно было бы назвать приданием смысла человеческой жизни. Исходя из этого, обществу (особенно власти и ее институтам) необходимо вырабатывать критерии для культивирования ценности толерантности и способствовать развитию (посредством воспитания) этих ценностей.

Анализируя проявление агрессивного поведения, Р. Бэрн и Д. Ричардсон подчеркивают: теории социального научения имеют гораздо больше шансов возможности предотвратить и контролировать человеческую агрессию по сравнению с большинством других теорий [19, с. 50-52]. Тому есть две важные причины. Во-первых, согласно этой теории в целом, агрессия представляет собой приобретенную в процессе научения модель социального поведения. В этом качестве она является открытой для прямой модификации и может быть ослаблена с помощью многих процедур. Например, весьма эффективным средством может стать устранение условий, поддерживающих агрессивное поведение.

Во-вторых, в отличие от теорий мотивации и инстинкта, подход с позиций социального научения не представляет людей как постоянно испытывающих потребность или побуждение к совершению насилия под влиянием внутренних сил или вездесущих внешних стимулов. Скорее социальное научение предполагает проявление агрессии людьми только в определенных социальных условиях, способствующих подобному поведению. Изменение условий ведет к предотвращению и ослаблению агрессии.

Методы социального поощрения и одобрения способствуют агрессивному поведению. Во время войны солдаты получают медали, а также непосредственное право убивать противников. И хулиган-подросток в любой стране, в результате успешных нападков на других, обладает значительной долей статуса и престижа, помимо материальных выгод. В целом одобрение агрессивного поведения вызывает еще большую агрессию. А также социальное неодобрение может отбить охоту вести себя агрессивно.

Агрессия закрепляется также и в тех случаях, когда ведет к ослаблению боли

или прекращению нежелательного обращения. Дети, которые получают положительное подкрепление, манипулируя своими родными с помощью агрессии или принуждения, более агрессивны в отношениях со сверстниками. Наблюдение поощрения агрессии у других усиливает, а наблюдение наказания ослабляет тенденцию вести себя подобным образом. Опыт может помочь наблюдателю составить представление о возможных последствиях определенного поведения, а также настроить на ожидание аналогичных наград или наказаний. Данные процессы похожи на те, которые имеют место при усвоении агрессивных действий путем научения в процессе наблюдения. В случае подкрепления агрессивное действие уже воспринимается как приемлемое в репертуаре поведения индивидуума. В данном случае социальные образцы подстрекают к уже усвоенному ответу или не дают возможности ему проявиться.

Модели открытой агрессии могут регулироваться поощрением и наказанием, которые человек устанавливает для себя сам. Агрессоры могут в той или иной степени поощрять себя в результате успешных атак на других, вознаграждать себя чем-нибудь и одобрять свои действия. Многие крайне агрессивные люди гордятся своей способностью причинить вред или нанести увечье другим. Даже несклонные к насилию люди время от времени могут испытывать удовлетворение оттого, что, оплатив сполна за нанесенное оскорбление, они «не ударили в грязь лицом» и «не уронили своего достоинства». Агрессоры также могут наказывать самих себя, осуждая собственное поведение. Люди, усвоившие такую общественную ценность, как неодобрение агрессивного поведения, видимо, чувствуют себя виноватыми, демонстрируя подобные действия. Так, дети, испытывающие чувство вины перед родителями или просящие у них прощения за свое непослушание, менее агрессивны по сравнению с не столь совестливыми детьми.

Как подчеркивает Бетти Э. Риэрдон [20, с. 51] цели воспитания толерантности достаточно масштабны, они предполагают не только усвоение содержания, но и формирование всех необходимых умений, имеющих отношение к утверждению ценности человеческого достоинства, а также к утверждению производных от толерантности ценностей. Процессы социального обучения через приспособление способствуют их приобретению и закреплению. По ее мнению, их можно классифицировать по основным целям обучения.

Многие исследователи (А. Френкин, Г. Розмозер, В. Буров и другие) обращают внимание на парадоксальную ситуацию, происходящую сегодня в Германии: чем больше немцы строят свою жизнь по определенному порядку и предписаниям, тем острее у них желание расширить сферу личной свободы. С этим связано и то обстоятельство, что расширение пространства личной свободы требует и большей терпимости к другим – к другому мнению, вкусу, образу жизни и плюрализму. Для того чтобы это реализовать, государству и обществу необходима внутренняя динамика развития с определенным механизмом «саморегуляции». В противном случае, на первом плане реализации будут доминировать механизмы отторжения «иного», всего нового и неизвестного, что в ко-

нечном итоге приведет вновь к тоталитаризму и интолерантности. Косвенным образом, эта мысль, подтверждается высказыванием Э. Фромма: «На самом деле люди **хотят** приспособиться в гораздо большей степени, чем они вынуждены приспособляться. По крайней мере, в западных демократиях» [21, с. 11].

Список литературы

1. Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2 т. Т. 2. - М., 1968.
2. См.: Локк Дж. Послание о веротерпимости. Соч. в 3 т. Т. 3. - М., 1988.
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1. - М., 1999.
4. Камю А. Бунтующий человек. - М., 1990.
5. Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» (парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы философии. - 1996. - №10.
6. Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1. От прошлого к будущему. - Новосибирск, 1997.
7. Пуанкаре А. О науке. - М., 1983.
8. Карнап Р. Значение и необходимость. - М., 1959.
9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Феноменология. Герменевтика. Философия Языка. Ч. 1. - М., 1994.
10. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. Ч. 1. - М., 1994.
11. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. - М., 1993.
12. Бубер М. Два образа веры. - М., 1995.
13. Зиман Э., Бьюеман О. Толерантные пространства и мозг // На пути к теоретической биологии. - М., 1970.
14. Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. - М., 1971.
15. Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. - М., 1994.
16. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1998.
17. Тойнби А. Постижение истории. - М., 1991.
18. Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1993.
19. Бэрон Р., Ричардсон Д. Агрессия. - СПб., 1998.
20. Бетти Э. Риэрдон. Толерантность – дорога к миру. - М., 2001.
21. Фромм Э. Искусство любви. - Минск, 1990.

Г.К. Игнатьева

г. Курган

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПОНИМАНИЯ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ Н.О. ЛОССКИМ И Ж.-П. САРТРОМ

Творчество Н.О. Лосского занимает особое место в русской философии конца XIX начала XX веков. Его имя хорошо известно не только в России, но и за ее пределами, его многочисленные книги не однажды переиздавались и были переведены на иностранные языки, его по праву считали главой русской философии этого периода [1, с. 226].

В начале своей творческой деятельности, до 1917 года, Н.О. Лосский интересовался в основном вопросами теоретической философии. Однако после 1922 года, когда философ оказался в эмиграции, его внимание привлекли проблемы

практической философии, в частности, этики и аксиологии. Но, пожалуй, основной темой его размышлений этого времени стала свобода. Признавая чрезвычайную сложность данной проблемы и отсутствие ее положительного решения в истории философии, несмотря на многочисленные попытки, предпринятые сторонниками различных видов детерминизма (материалистического, супранатуралистического, психологического) и индетерминизма, Лосский выбирает собственный путь исследования проблемы свободы. Постепенно, шаг за шагом, философ идет от отрицательного и относительного представления о свободе к положительному [2]. Прежде всего, он доказывает свободу человека от материального мира, затем развивает несколько парадоксальный тезис о независимости человека от своего тела, характера, прошлого и так далее, и, наконец, доказывает независимость человека от Бога. В итоге философ приходит к выводу о том, что человеческое Я есть свободный деятель. Человеческое Я находится как бы в пустоте, оно ничем не обусловлено, следовательно, оно может осуществить любую из возможностей, открывающихся ему, и это осуществление полностью зависит от самого человека.

Возникает вполне закономерный вопрос: почему Н.О. Лосский так настойчиво исследует вопрос о свободе? Можно предположить, что тема свободы является традиционной для философии и, наверное, каждый философ так или иначе пытается внести свой вклад в ее изучение. Но, думается, не только этот мотив обусловил интерес Н.О. Лосского. Начало XX века оказалось весьма неспокойным в мире вообще и, в особенности, в России: череда войн и революций, установление тоталитарного режима и так далее. Внимание мировой общественности было приковано к событиям в России и Н.О. Лосскому, находящемуся в эмиграции, приходилось много размышлять, выступать с лекциями, публиковать статьи о том, что происходило на Родине. Прежде всего, его, как человека очень любящего Россию, беспокоили различные формы подавления свободы человеческой личности: это и ограничение свободы прессы, литературной и научной деятельности, свободы совести и так далее. Крайним выражением этого процесса стали концентрационные лагеря, в которых содержались ни в чем не повинные люди [3, с. 234]. Лосскому казалось весьма опасной попытка построить новое общество без какой-либо опоры на нравственные ценности.

Нужно отметить, что вопрос о взаимоотношении культуры и свободы, ставший особенно актуальным в первой половине XX века, пытались осмыслить и другие философы, в частности Ж.-П. Сартр, представитель французского экзистенциализма. Во взглядах Лосского и Сартра много общего, прежде всего - понимание свободы как независимости от каких-либо условий. В этом случае человек только отчасти свободен: можно быть независимым от одних и зависимым от других обстоятельств. Оба философа понимали свободу как свободу человеческой воли, хотения, которая при этом не совпадает с произволом, демонстрацией и утверждением капризного своеволия. Такую свободу – каприза-произвола – исследует в своих произведениях Ф.М. Достоевский, который, как известно, оказал большое влияние и на экзистенциализм Сартра и на персонализм Н.О.

Лосского. Тезис Ф.М. Достоевского, «если Бога нет, то все позволено», становится исходным в атеистическом варианте экзистенциализма, а Н.О. Лосский посвятил специальную работу исследованию личности писателя и его миропонимания.

Установка «все позволено», на первый взгляд, является выражением абсолютной свободы, но при ближайшем рассмотрении она обнаруживает полную несвободу человека. Ведь если «все позволено», значит, позволено кем-то или чем-то: обществом, обстоятельствами, желаниями и так далее. В этом случае выбор и поступки человека обусловлены или внутренними, или внешними факторами, но подлинный, экзистенциальный выбор не может быть обусловлен кем-то или чем-то. Бог, другие люди, общество в целом, ценностные установки не могут повлиять на выбор человеческой воли, в своем внутреннем мире человек всегда свободен. «Свобода воли состоит в том, что «я» есть творческий источник своих хотений и решений, не вынуждаемый необходимо к проявлению их ни внешними условиями, ни даже своим эмпирическим характером» [3, с. 131].

Оба философа настаивают на абсолютной свободе человеческой личности, но зачем человеку нужна такая свобода? Для того чтобы быть самим собой, быть человеком. Сартр – представитель атеистического экзистенциализма и он защищает тезис о том, что существование человека предшествует его сущности. Первоначально человек ничего собой не представляет. Он - только проект, замысел, но он может стать человеком, причем таким, каким захочет стать: «... Поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать... то он есть то, что сам из себя делает» [4, с. 324]. Свобода – это необходимое условие человеческой жизни, так как существование несвободного человека ничем не отличается от существования других объектов. Благодаря свободе возможен прорыв человека к его подлинному бытию. Будучи свободным, совершая выбор в критической, «пограничной ситуации», в условиях, когда решается судьбоносный вопрос «быть или не быть?», человек духовно самоопределяется, творит себя, свою сущность и мир вокруг себя.

В отличие от Сартра, Н.О. Лосский - религиозный философ и для него человек – образ и подобие Бога, а, следовательно, его сущность уже изначально определена. Да, человек сотворен Богом, но, по мнению русского философа, Бог заложил в человека только нормативную программу, «индивидуальную идею», служащую ему путеводной звездой в жизни. Личность есть носитель этой нормативной идеи и силы воли как бескачественной творческой мощи, поэтому она может в своей деятельности воплощать норму или нарушать ее. «Свобода деятельности индивидуума не нарушается этою идеею его сущности: индивидуальная идея есть не природная, а нормативная сущность деятеля: он может свободно принять ее к руководству и осуществлению, но может и отвергнуть реализацию ее» [5, с. 279].

Таким образом, и в экзистенциализме Сартра, и в персонализме Н.О. Лосского человек в ситуациях свободного выбора творит себя, свою сущность, свою свободу. И только он сам отвечает за свой духовный облик, причем ответствен-

ность его также абсолютна, как и его свобода: «...Первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [4, с. 323]. Этот тезис разделяет и Н.О. Лосский: «Всякое лицо, будучи существом свободным и наделенным свойствами, правильное использование которых ведет к абсолютному совершенству, несет нравственную абсолютную ответственность за свои поступки» [3, с. 125-126].

Пожалуй, на этом сходство во взглядах Н.О. Лосского и Ж.-П. Сартра на человека и его свободу заканчивается.

У Сартра человек, оставаясь всегда только проектом, замыслом, устремленным в будущее, никогда не достигает завершенности. Он осужден на свободу, он все время должен выбирать, даже тогда, когда выбирать не хочет [4, с. 323–335]. Ибо отказ от выбора означает, что его бытие превращается в неподлинное существование, ничем не отличающееся от существования других вещей. Свобода делает возможным человеческое существование, но она же и обесценивает его, делая бытие человека замкнутым на себя «для-себя-бытием». Экзистенциальное бытие – абсурдное бытие заброшенного во враждебный мир человека. Оно характеризуется такими понятиями как «тревога», «тошнота», «одинокство», «отчаяние», «безысходность» и так далее. В этом мире нет Бога, нет высших ценностей – Добра, Истины, Красоты, которые определяют основы существования и развития человеческой культуры и жизни отдельного человека. Выйти из замкнутого круга «для-себя-бытия» сартровский человек не может, да и не хочет, как, например, герои пьесы «За запертой дверью»: на самом деле дверь-то оказывается открытой. Так, затворяясь, скрываясь, убегая, человек у Сартра пытается сохранить свою идентичность, уберечь свой духовный мир от влияния окружающего мира и других людей.

Казалось бы, спасением от одинокого бытия может стать любовь, но она воспринимается героями произведений Сартра как наказание, угроза собственной свободе. Любовь делает человека зависимым, а значит несвободным. Взаимоотношения с другими людьми у героев Сартра сложны и напряженны, в них преобладает неприятие, ненависть, вражда и так далее. В новелле «Герострат» Поль Ильбер, не справившись со своей трудно объяснимой ненавистью к людям, выходит на улицу, чтобы убивать их. Получив абсолютную свободу, человек у Сартра остался наедине с самим собой. Свобода оказалась абсурдной, бессмысленной. Из важнейшего условия самосозидания, творчества человека, свобода превратилась в главную причину его ограниченности. Не зная как ею воспользоваться, герои Сартра страдают, они мучаются сами и мучают других. Выяснилось, что свобода – это не только величайшая ценность человеческой личности, но и тяжелая ноша, которую она (личность) порой нести не в состоянии.

На эту трагическую сторону человеческого бытия указывал еще Ф.М. Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе». О тяжести, трудности свободы размышлял Н.А. Бердяев. Он писал, что «человек легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи» [6, с. 93].

Герои Сартра отказываются от свободы, она слишком трудна и опасна. Они бегут, прячутся от свободы. Об этом свидетельствуют и названия его произведений: «За закрытой дверью», «Спальня», «Альтонские затворники». Все их попытки реализовать себя, например, в литературном творчестве, оказываются беспомощными. В своем самоутверждении они не столько действуют, созидая, сколько бунтуют и разрушают. Прав был Н.А. Бердяев, утверждая, что «признание самодавления и самодостаточности человека есть источник унижения человека, самоутверждение которого ведет к самоистреблению» [7, с. 103].

По мнению философа русского зарубежья С.А. Левицкого, в системе Лосского свобода и личность занимают центральное, но не верховное место. Это вполне соответствует духу персонализма, но у него нет обожествления свободы, как в экзистенциализме [8, с. 301]. Н.О. Лосский не отрицает существование «длясебябытия». Трудно себе представить мир, в котором ничто сущее не живет для себя. В процессе «длясебябытия» [5, с. 267] субстанциональный деятель творит реальное, то есть временное бытие, но у Лосского «длясебябытие» является самоценным, оно вторично по отношению к сверхвременному, сверхпространственному, сверхлогическому, то есть идеальному бытию, которое выступает творческим источником реального бытия [5, с. 268]. Бог – творческое начало мира, абсолютная полнота бытия, высшая совершенная ценность. Бог сотворил мир как систему сущностей, способных творить с его помощью высочайшее благо, то есть Божественную полноту жизни. Как носители творческих сил деятели индивидуальны и независимы друг от друга. Но творчество их может быть только соборным, полностью единодушным: «Каждый... должен внести свой индивидуальный, то есть особый, неповторимый и неизменный вклад в общее творчество: только в этом случае деятельность членов будет взаимно дополняющей, создающей единое, исключительно прекрасное целое вместо повторения одних и тех же действий» [9, с. 300]. Лосский, в отличие от Сартра, считает, что чем больше индивидуальный деятель замкнут на себе, тем более бедной, упрощенной становится его деятельность, в которой у него меньше возможностей проявить свою индивидуальную неповторимость, реализовать себя как творчески оригинальное существо. Эту неспособность реализовать себя и показали герои произведений Сартра.

У Сартра жизнь человека не имеет априорного смысла, она ничего собой не представляет до тех пор, пока человек не придаст ей смысл, ценность, так как ценность - это и есть выбираемый смысл [4, с. 342]. В отсутствии Бога и независимости от общества и других людей, творцом ценностей становится сам человек. Н.О. Лосский признает изначальную ценность бытия, а, следовательно, и жизни отдельного человека. Нераздельность бытия и ценности дана в Боге. Мысль о том, что мир сотворен Богом, наполняет душу человека радостью и доверием к миру, рождает уверенность в его осмысленности. Каждая личность – тоже ценность, она сотворена Богом и наделена качествами, которые могут привести ее к абсолютной полноте бытия. Своими способностями личность распоряжается самостоятельно и свободно. Лосский также отмечает опасность того, что у

человека может возникнуть величайший из соблазнов: самому стать Богом и отказаться от пути следования заветам Бога. В этом случае человек вступает на путь разрушения, вражды, конкуренции с другими людьми. Так создается мир, в котором возможно (однако не необходимо) возникновение зла. «Когда душа человека удаляется от Бога, мир для нее тускнеет; стоит ей только шаг сделать в направлении к Богу, и все оживает, наполняется смыслом, поворачивается стороной своего совершенства, своей несказанной красотой» [10, с. 317].

Бедность уединенной жизни может быть преодолена на пути любви, то есть совершенного единения с Богом и другими людьми. На этом пути деятели достигают совершенной полноты материальной свободы, сущность которой заключается в том, «что в их распоряжении находится бесконечная творческая сила для осуществления бесконечного разнообразия красоты, добра и обретения совершенной истины» [11, с. 582-583]. А так как в этом единении сил участвует и творческая мощь Бога, то границ этой полноты творчества нет. Свобода и любовь в учении Н.О. Лосского взаимосвязаны, они вообще невозможны друг без друга, так как любовь только и возможна как свободное проявление деятеля. Свобода и любовь являются важнейшими условиями для реализации абсолютных положительных ценностей и предельного совершенства. В конечном счете, Царство Божие и есть Царство любви.

Таким образом, проблема свободы и в философии Н.О. Лосского, и в философии Ж.-П. Сартра оказывается связанной с проблемой творчества. Оба философа понимают свободу не как нечто внешнее, что можно получить извне в готовом виде, а как особую форму человеческой активности, как возможность и способность творческого самовыражения, ибо в творчестве наиболее полно проявляется суть свободы. Но, чтобы творить, человек должен духовно самоопределиваться, выбрать ценностные ориентиры своей деятельности и этот выбор имеет большое значение для культуры. Деятельность свободного человека может оказаться разрушительной для культуры, что собственно и показал XX век.

Список литературы

1. Зеньковский В.В. *История русской философии. В 2 т. Т.2. - Ростов-на-Дону, 1999.*
2. *Более подробно этот вопрос изложен в моей статье «Проблема свободной воли в философии Н.О. Лосского» (см.: Проблема ценностей общества и личности в философии: Сб. науч. трудов. - Курган, 2002).*
3. *Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. - М., 1991.*
4. *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М., 1990.*
5. *Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - М., 1994.*
6. *Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М., 1994.*
7. *Бердяев Н.А. Проблема человека // Ступени. - 1991. - № 1.*
8. *Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. - М., 1996.*
9. *Лосский Н.О. История русской философии. - М., 1991.*
10. *Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - М., 1994.*
11. *Лосский Н.О. Свобода воли // Н.О. Лосский. Избранное. - М., 1991.*

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУХНЯ КАК ОДИН ИЗ ВИДОВ ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ

«Скажи мне, что ты ешь, и я скажу, кто ты». Насколько бы спорной ни была эта формулировка, ее спорность имеет абсолютную значимость по большей части во мнении тех, кто никогда не ел. Что касается всех остальных и всего остального, то имеет смысл перейти к обсуждению заявленной проблематики, не вдаваясь в те специально-научные проблемы, которые могут, по своему определению, затруднить изложение достаточно серьезных вопросов.

Если эта формулировка может быть применима к отдельному человеку, то совершенно не исключено, что она в еще большей мере способна характеризовать ту или иную культуру. По крайней мере, вкушение (по В. Далю: «вкушать», «вкусить» - 1) отведывать пищу или питье; 2) есть или пить; 3) наслаждаться всем; принимать в себя что невещественное) пищи всегда имело и сакральный смысл, а совместная трапеза рассматривается многими исследователями как «магический консолидирующий акт», «богоугодная» форма социальной связи [1, с. 89].

Кухня (польск. kuchnia < др.-в.-нем. kuchina < лат. coquina: 1) отдельное помещение в доме с плитой или печью; 2) подбор кушаний; 3) *перен.* скрытая сторона какой-либо деятельности, чьих-либо действий) играет немаловажную роль в сохранении культурной традиции. Изучение многообразия национальных кулинарных традиций позволяет уточнить многие вопросы межкультурных взаимодействий и заимствований. Знакомясь с иной культурой, мы не ограничиваемся прочтением ее религиозных, философских и художественных текстов и тому подобное, мы рассматриваем ее структуры повседневности, цветовые предпочтения, мы пробуем ее «на вкус».

Как непосредственное приобщение к культурной традиции, так и ее теоретическое осмысление, подразумевают знакомство с тем, какие продукты допустимо использовать в национальной кухне, а какие рассматриваются как непригодные или прямо запретные. Состав допустимых продуктов питания у жителей одной и той же местности может существенно различаться в зависимости от религиозных запретов, этнических стереотипов и привычек. Например, в кухне народов Индии, помимо установки на вегетарианскую пищу, существуют глубокие различия между варнами в восприятии некоторых видов растительной пищи в качестве сакральной или оскверняющей. Это обстоятельство делает весьма трудным и длительным процесс преодоления глубокой разделенности индийского общества – ведь люди не могут есть вместе даже в одной семье, если она включает представителей разных варн.

В кухне многих народов, в том числе и в русской кухне, существует разделение на повседневную, скромную, и постную, то есть принимаемую во время

религиозных постов, пищу. Особое место в культуре занимают ритуальная пища, связанная с некоторыми обрядами, например, погребальными, и жертвенная пища. Может различаться пища мирян и священнослужителей. Очень интересна монастырская трапеза как часть русской национальной кухни или, например, буддийская монастырская кулинарная традиция. Искусные буддийские монахи умеют так приготовить овощи, что они приобретут не только вкус, но и внешний вид мясной пищи, и вы не сможете их отличить.

Шариат, детально регламентирующий быт мусульман, не оставляет без внимания и процессы трапезы и продукты, которые могут быть или не должны быть использованы в пищу. Пищевые запреты мусульман во многом совпадают с таковыми у иудеев. Нельзя использовать в пищу свежую кровь и мясо животных, погибших своей смертью. Шариат определяет способы, которыми должно быть забито животное. Эти подробные инструкции обязаны соблюдать и немусульманские поставщики мяса и птицы в страны исламского мира. Всем известен запрет на употребление в пищу свинины, также общий для мусульман и иудеев. Исследователи за этой общностью пищевых запретов видят сходство семитских культур и особенности культуры номадов, ведь свинья непригодна для кочевья. Табу на употребление свинины в кулинарной традиции этих народов привело к тому, что в сказке образ свиньи не встречается, а сама свинья исключена из числа подопытных животных в медицинских исследованиях.

Ритуальная пища воплощает глубокий архаический пласт культуры, который сознательно воспроизводится. Огромное значение ей придается в церковных обрядах. В христианстве сложилось несколько таинств, связанных с представлениями о пище и вкушении, во время которых на участников нисходит благодать. Они восходят к евангельским проповедям Иисуса Христа, в которых он сравнивает себя с хлебом: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко мне не будет алкать...» (Ин. 6: 35); «Я - хлеб живой, шедший с небес...» (Ин. 6: 51). Христос и Царство Божие сравнивает с закваской: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13: 33). В христианской церкви эти слова Христа воплотились в обряд, в котором верующие в Христа ощущали не только свою связь с Богом, но и единение внутри общины: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Коринф. 10: 17). В своих притчах Христос использовал образы, понятные простым людям, и одним из наиболее привычных является, конечно, «хлеб наш насущный». Вместе с тем, здесь выявляются смыслы пищи, выходящие за пределы утоления голода. Так, например, формула «стол – это престол (Божий)» известна практически всем восточным славянам [2]. Трапеза является коллективным действием, она обладает коммуникативной функцией, она всегда – общение. Стол объединяет, вкушающие вместе вступают в особые отношения друг с другом, воспроизводя космическое действо. Но ритуал трапезы заслуживает особо внимательного и отдельного рассмотрения.

Помимо представлений о допустимом и неприемлемом, в трансляции культурных кодов оказываются особенно значимыми форма пищи и ее дизайн. Если состав

продуктов определяется природно-климатическими и культурными факторами, то способ их обработки и оформления определяется, прежде всего, культурным кодом. Причем в некоторых кухнях их роль может быть исключительно важной. Пожалуй, самым показательным примером может служить японская кухня.

Внешнему оформлению кушаний японцы придают особое значение, еще большее, чем другие восточные культуры, допустим, китайская или корейская, отдающие предпочтение вкусовым качествам блюд. Японцы любят красоту посуды, в которой подана еда, способом, которым продукты уложены на тарелке или в лаковой коробочке, формой их нарезки. Японская кухня менее острая, чем китайская или корейская, она может показаться непривычному человеку даже совсем пресной. Нужно иметь некоторую привычку и понимание японской культуры в целом, чтобы ощутить все тонкие нюансы японской кухни, но зато уж тот, кто постиг вкус корней лотоса, не забудет его никогда... Японцы избегают добавления в пищу жгучих и резких пряностей, а те, которые они используют, призваны оттенить или усилить натуральный вкус продуктов. Японская кухня предельно откровенна – в том смысле, что природные качества продуктов неприкосновенны. Японцы вообще почитают то, что сотворила природа. В японской кухне много блюд из сырых или слегка обработанных продуктов. Эстетическая работа идет непосредственно с материалом природы. Пища воздействует на все пять органов чувств, позволяя возрадоваться душе, прежде чем насытится желудок. Важно и окружающее пространство: вид из окна, звуки, освещение и тому подобное. Так, например, есть особое блюдо, во время приготовления которого исключаются всякие разговоры и посторонние шумы, поскольку одним из его «ингредиентов» является звук шипящего масла. Некоторые блюда готовятся исключительно на глазах ожидающих участников трапезы, будь то дома или в ресторане.

Кайсэки-рери – максимально изысканная и совершенная вариация блюд японской кухни. Ее название происходит от обычая класть нагретый камень – «кайсэки» - за пазуху, чтобы защититься от холода и умерить чувство голода. Кайсэки-рери превратилась в наслаждение для глаз, она включает весь спектр вкусовых ощущений и все цвета. Японская кухня следует принципу обилия блюд в малых количествах, но в малом всегда воплощается большое. На лаковом подносе расставляются тарелочки, на которых собраны блюда двух групп – дары моря и дары гор. Японцы, начиная с X века, употребляют в пищу 220 видов зеленых водорослей, 270 видов бурых водорослей и 670 – красных! Самые известные у нас названия японских водорослей – нори и комбу, используемые при приготовлении суси. Но, пожалуй, самая разнообразная кухня – китайская. Она насчитывает (с учетом региональных различий) около 5 тысяч блюд.

Еще одним – и очень значимым – способом трансляции культурного кода в кулинарных традициях является порядок подачи и размещения блюд. В европейской и русской традиции принята последовательная смена блюд, определяющая порядок трапезы. Ее открывают холодные закуски и салаты, за которыми следуют супы и горячие блюда, завершает же все десерт и чай (кофе). Конечно, в

разных европейских кухнях существуют свои варианты этой последовательности, например, во Франции и некоторых других странах сыр подают не в начале, а в конце трапезы. В целом же принцип последовательной смены блюд сохраняется. В японской же кухне принято одновременное размещение блюд на подносе, маленьком столике или в лаковой коробочке для завтрака («бэнто»). Таким образом, в японской кухне воплощаются фундаментальные принципы японской культуры – обозримость, миниатюризация и софистикация. В порядке трапезы воспроизводятся темпоральная и пространственная модель культуры.

Одновременное размещение блюд превращает японскую трапезу в своего рода художественное действие, творческий акт. Ролан Барт сравнивает японскую кухню с живописью, с палитрой, «с которой вы будете играть по мере того, как здесь зачерпнете кусочек овощей, а там – риса, тут – приправы, там – глоточек супа, произвольно предпочитая одно другому, точь в точь как японский художник-график, стоящий перед баночками с краской...» [3, с. 19-20]. Еда выступает процессом собирания составных частей, где особое значение придается не столько каждому элементу самому по себе, сколько их композиции. Я уподобила бы японскую кухню еще и архитектуре, где значение имеет не отдельно стоящее здание, а их композиция, ансамбль. Барт называет еще одно, очень интересное свойство японской кухни - отсутствие центра композиции (это свойственно и архитектуре): «Никакое японское блюдо не обладает *центром* (тем центром, который подразумевается в нашем ритуале еды, и согласно которому происходит заказ, сервировка блюд в определенном порядке); здесь все является украшением какого-то другого украшения, прежде всего потому, что на столе, на подносе еда всегда представляет собой собрание фрагментов, ни один из которых не претендует на исключительное место в порядке приема пищи: «есть» не означает следовать меню (расписанию блюд), но изымать легким прикосновением палочки то один, то другой оттенок цвета, следуя своеобразному вдохновению...» [3, с. 33-34]. Добавлю к этому, что мне палочки для еды («о-хаси») напоминают палочку дирижера.

Японцы называют свою кухню *васеку* в отличие от европейской – *есеку*. Но к чужеземной кухне они не только терпимы, но и впитывают (и всегда впитывали) гастрономические новшества. Такое «традиционно японское» блюдо как тэмпура имеет европейское, португальское происхождение. Говоря о кухне как способе трансляции культурных кодов, уместно поставить вопрос о возможности, мере и характере заимствований в этой области. Есеку на протяжении веков формировалась и пополнялась именно за счет заимствований из Китая, Кореи и Европы.

Примеров заимствований и взаимовлияний в кухнях мира можно найти много. Спорят о том, где впервые появилось то или иное блюдо или способ приготовления. Здесь важно отметить, что, действительно, многие блюда были продуктом взаимовлияния культур. Так, например, пельмени появились как результат соприкосновения земледельческой и кочевой скотоводческой культуры. Известно, что под влиянием завоевателей-кочевников китайцы начали употреблять в пищу молоко и молочные продукты, но последние так и не стали частью тради-

ционной китайской кухни, сохраняя в ней свой маргинальный характер.

Интересным примером межкультурных коммуникаций является история чая. Появившись в Китае, он стал частью ее светской и религиозной (буддийской) культуры. В VII или VIII веке он вместе с другими элементами материковой культуры попадает в Японию, где в XV-XVI веках складывается японское чайное действо («тя-но ю») или Путь чая («тядо»). Оно не имеет аналогов не только в Китае, но и в мире и воплощает многие важнейшие принципы японской эстетики. Патриарх чая Сэн-но Рикю сформировал стиль «ваби-тя», который стал главенствующим не только в чае, но и в поэзии, живописи, декоративно-прикладном искусстве, архитектуре чайных павильонов, чайных садов, составлении цветочных композиций для чайного действия. Сложилась настоящая культура чая, являющаяся очень важной составной частью всей культуры Японии. Совершенно иным стал способ употребления чая в культуре монгольского кочевья. Здесь он был связан с совершенно иной моделью-образцом культуры и превратился в плотное и сытное блюдо кочевника. В него добавляют не только молоко и соль, но также мелко нарезанные кусочки мяса, сушеного творога и тому подобное.

Эти примеры позволяют говорить о значимости национальной кухни как виде трансляции культурных кодов, как форме стабилизации элементов национального бытия. Китайцы писали в конфуцианских трактатах: «Пища – Небо людей», придавая ей наиважнейшее значение. Многие известные поэты и ученые прославили себя также и созданием новых блюд китайской кухни. Серьезное отношение к еде было одним из признаков благородного мужа.

Список литературы

1. Блажников Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // СЭ. - 1987. - № 2.
2. См.: ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 885, л. 20 (Вытегорский у. Олонецкой губ.); Даль В. Пословицы русского народа. Т. 1-2. - М., 1984.
3. Барт Р. Империя знаков. - М., 2004.

И.Б. Кирик, Е.А. Тишкина
г. Курган

ЮРОДСТВО КАК ОСОБЫЙ ВИД ДУХОВНОЙ ЭЛИТЫ ХРИСТИАНСТВА

Термин «юродство» имеет греческие корни. Слово «юрод» с древнерусского языка переводится как «глупый, безумный», а также «простой, глупый». У В. Даля: безумный, божевольный, дурачекъ, отроду сумасшедший; народ считает *юродивыхъ* Божьими-людьми, находя нередко въ бессознательныхъ поступкахъ глубокий смысл, даже предчувствие или предвиденье; церковь же признает и *юродивыхъ Христа ради*, принявших на себя смиренную личину юродства.

Провозвестником феномена юродства в христианстве считается апостол Па-

вел, обратившийся к благоденствующей коринфской общине со словами: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии» (1 Кор. 4: 10). Поскольку проповедь о распятом Богочеловеке является безумием для мира сего, то христиане, в силу своей веры, в глазах неверующих являются «юродивыми». «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых – сила Божия» (1 Кор. 1: 18).

С другой стороны: «Ибо, когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1: 21). Связь «избранности» спасаемых (христиан) и «юродства», сопряженная со святостью, в дальнейшем привела к выделению особой группы людей, которых стали называть «юродивые» и которых мы вполне можем отнести к духовной элите христианства.

Прямолинейная трактовка «Послания к Коринфянам» и девиантное поведение юродивых стали причиной возникновения мирского мнения об их фактическом безумии. Однако «безумие» юродивых отличается от безумия душевнобольных. Для юродивого, в большинстве случаев, принятие безумия является актом добровольным, так как в христианском понимании нет ценности выше, нежели ценность души, устремленной к Богу. В стремлении приблизиться к Богу юродивый достигает максимальной степени самоотрешения. Отрекаясь от своего тела, подобные люди носили вериги, претерпевали побои и холод, мирились с грязью и паразитами, неизбежными при таком образе жизни. Второй ступенью отказа от самого себя является собственно принятие юродства, как некой сущности, где за внешним эпатающим поведением скрыты жертвенность и смирение гордыни.

Юродство можно рассматривать с двух сторон. С одной стороны - это Божие призвание, особая миссия в грешном мире. С другой - подвиг, трудный путь, на который человек становится для достижения духовного совершенства. Юродивые противопоставляют свой выбор не только светскому, но и христианскому миру, стараясь донести до окружающих, что нельзя низводить логику Божества до человеческой рационально-моральной планки.

Таким образом, прослеживается наличие двух иерархий духовных ценностей. Первая утверждает духовную традицию очерчивания границ добродетели и греха, самосовершенствования и упадка личности, показывает путь образования и созидания, а вторая, тяготясь этими границами как бременем, силится их превозмочь ценой отказа от индивидуальности и рассудка. Задача юродивого - полное погашение индивидуального начала, предельное упрощение личности, ее стирание, умаление. Юродивые черпают свое знание, свое видение основ реальности из прямого источника.

Можно утверждать, что юродство – это особый вид свободы. Юродивый свободен, поскольку он управляем Богом. Отрекаясь от помощи людей, от денег и собственного разума, он полностью полагается на помощь Бога. Следовательно, он сам себе не судья, а его свобода – безгранична. В его словах и поступках игра неотличима от жизни «всерьез», бред – от пророчества. Своим образом

жизни и манерой выражения мыслей он как бы снимает противоречия между словом и делом, между телом и душой.

Феномен юродства представляет собой один из видов «странной» святости, когда канонизации подвергался человек, в течение своей жизни не только не проявлявший публично христианских добродетелей, но наоборот, нарушавший все нормы поведения. Юродивый мог позволить себе ходить голым или одетым в рубище, валяться в грязи, нарушать порядок в церкви. Добрые дела совершались им в тайне и о них люди узнавали, как правило, только после смерти праведника.

Подобно монахам, юродивые добровольно отказывались от всего, что связывало их с мирской жизнью: положение в обществе, имущество, родственные связи. Но, в отличие от принявших постриг, эти люди не стремились к уединению. Своим примером, провокационными действиями и словами юродивые пытались отвлечь людей от греха. Юродство методом «встряски» напоминало христианам о парадоксальном характере их религии.

А.В. Юдин отмечает двойственный характер юродства. Он рассматривает этот феномен как некую переходную область между мирами, несущую черты смеховой культуры, но принадлежащую к сфере святости [1, с. 253]. Сфера святости – это сфера духовности, высокой сосредоточенности и спасения от ада; смеховой мир – это мир смерти и Дьявола. На протяжении многих веков официальная христианская теология рассматривала смех, как атрибут Дьявола, поскольку в Священном писании отсутствует упоминание о смехе Христа. Считалось, что смех искажает лицо, уподобляя человека зверю. М.М. Бахтин выделяет три основные формы проявления и выражения смеховой культуры [2, с. 9]:

- 1) обрядово-зрелищные формы (карнавалы, смеховые действия и так далее);
- 2) словесно-смеховые, в том числе пародийные, произведения (устные, письменные на латинском и народных языках);
- 3) различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва и так далее).

Таким образом, трактовка феномена юродства А.В. Юдиным вполне правомерна. Юродивые могли позволить себе пародировать происходящее вокруг них, стремясь таким способом образумить людей. В XIV веке в Новгороде двое юродивых (Никола Качанов и Федор) устраивали драки между собой, осмеивая кровавые столкновения новгородских партий. Однако, применяя «бесовский» стиль поведения, эти люди сознательно доводили себя до самого низкого положения, и, усмиряя тем самым свою гордыню, совершенствовали духовно себя и обращали к Богу других, «погрязших в грехе», людей.

Характеристика юродства была бы не полна, а его понимание обеднено, если бы мы оставили в стороне вопрос об историческом самодвижении этого феномена. История не только привносит новые краски в палитру общей картины, но также позволяет обнаружить смысловые оттенки, недоступные абстрактному рассмотрению на уровне фундаментальной теоретической схемы изучаемого предмета. Гипотетико-дедуктивный метод, применяемый на страницах данной работы, не только позволяет, но и обязывает это сделать.

Юродство Христа ради, как особый вид подвижничества, возникло в середине IV века в Египте, в монашеской среде. Оттуда оно распространилось сначала в Сирию и Палестину, где впервые попало на улицы городов, а затем уже и по всей империи. В своем развитии юродство прошло несколько этапов: расцвета это явление достигло в VI – первой половине VII веков, затем последовал некоторый спад, однако в конце IX – X веков вновь наблюдается оживление. Наконец, с XII века начинается процесс «выдавливания» юродства на периферию религиозной жизни. К XIII веку в Западной Европе оно как публичный феномен иссякает, а последним известным византийским юродивым был Максим Кавсокаливат, умерший в 1367 г.

Понимание сути юродства Западом и Востоком различно. На Западе юродство воспринималось как особая форма восточной святости. Существуют сведения о «латинянах», переселявшихся для принятия юродства в Византию, а затем и в Россию. Византийская церковь видит в юродстве вершину совершенства человека, в то время как для выходцев с Запада презрение со стороны окружающих воспринимается как высшая форма презрения к себе, следовательно, для них мотивировка юродства такова: покаяние как причина экзотической аскезы.

Многие исследователи утверждают, что феномен юродства существовал и в католической церковной традиции. Но, несмотря на то, что некоторые фигуры католического синаксаря, например Франциск Ассизский, имеют определенное сходство с восточными православными юродивыми, о юродстве в полном смысле применительно к католицизму говорить нельзя. В основе «юродствования» западного святого всегда лежит стремление к социальной активности, апелляция к массам, в то время как истинный юродивый – одиночка. Таким образом, можно утверждать, что католическая церковь, приняв некоторые византийские образцы, вплотную подошла к парадигме юродства, однако создать юродство, как самостоятельное религиозное течение, ей не удалось.

Наиболее близкой традиции византийского юродства является мусульманская концепция «маламатийа», разработанная теологами Абу Салих б. Ахмад ал-Кассар (умер в 884 г.) и Абу Йазид Тайфур ал-Бистами (умер в 874 г.). Дервиши, сторонники концепции «маламати» (то есть «достойные поношения»), в основу своей жизни принимали принцип суфизма – «стань ненавистен, ищи унижения». Они сознательно напрашивались на осуждения, совершая провокационные поступки. Известен случай, когда Абу Йазид во время поста при входе в Кафу, на глазах у встречающей его толпы начал есть хлеб. Именно исламская теология четко сформулировала проблемы, связанные с деятельностью «божьих людей»: провокационные действия дервишей заставляют простых людей совершать грех, осуждая праведников.

С XIV века юродство становится специфически русским явлением. Именно здесь оно нашло благоприятную почву для своего развития, поскольку в ментальности русского народа «восточное презрение к материальному сочетается с западным признанием его» [3, с. 353]. Приоритет «товарного мира» в Европе предполагает нежелательной его дестабилизацию посредством юродства. С дру-

гой стороны, свойственное азиатским религиям умаление значимости материального, делает его слишком ничтожным, недостойным особого внимания.

Некоторые исследователи усматривают схожесть причин появления и расцвета русского юродства с византийским: абсолютное раболепство церкви перед государством и полная регламентация всех сторон жизни человека. Между тем, нельзя не учитывать своеобразия почвы русской духовной действительности.

На Древней Руси слова «похабство», «буйство» и «блаженство» означали одно и то же. В научной среде существует точка зрения, согласно которой в русском культурном сознании образ юродивого удачно сплавился с фольклорным Иванушкой-дурачком. Юродивые ведут себя как душевно больные, чтобы помешать соблазнам, а главное гордости, войти в сердце. Согласно другой точке зрения, приверженность русской культуры к юродству объясняется присущим ей бескомпромиссным стремлением к Абсолюту; в ней развита тенденция отбросить, как несущественное, все, что не ведет к раскрытию тайны человеческого предназначения. Соответственно, юродство как раз и разрушает внешнюю оболочку вещей и мира в целом, позволяя разглядеть истинную его суть. В понимании православной церкви, юродство – это особый вид святости. Юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы избежать суетной мирской славы.

Первым русским юродивым, сведения о котором сохранились, был монах Киево-Печерской Лавры Исаакий. В летописях приводится дата его смерти – 1090 год. Но юродство, как акт добровольного принятия, связано с именем новгородского купца Прокопия Устюжского (умер в 1285 или 1303 гг.). Будучи немецким купцом, он принял в Новгороде православие и, раздав свое имущество, стал юродивым [1, с. 255].

Отношение к юродивым на Руси было неоднозначным. За три века (с XIV по XVI) в общем месяцеслове православной церкви насчитывается 10 святых юродивых. В Новгороде почитали Николу Кочанова, Михаила Клопского, Иакова Боровицкого, в Устюге – Иоанна и Прокопия, в Ростове – Исидора, в Москве – Максима и Василия Блаженного, в Калуге – Лаврентия, в Пскове – Николу Салоса [4, с. 287]. В честь юродивых строили храмы. Вера людей в богоизбранность юродивых, в их особый статус «транслятора» Божьего Слова, позволила Ивану Грозному свои письма монахам Кирилло-Березовского монастыря подписывать Парфений Уродивый (Юродивый). Вместе с тем, существование юродивых вне правил, вне принятых норм человеческого сообщества, их «священное бесстыдство» [3, 337] и отказ от установленных сословных границ иногда становились причиной лишения юродивого его статуса. Человека объявляли «лжеюродивым» или безумцем (это является еще одним свидетельством в пользу того, что юродивые не были простыми сумасшедшими), он терял неприкосновенность и мог подвергнуться наказанию, а в некоторых случаях даже казни.

С конца XVI века в России резко уменьшается количество канонизированных юродивых. Вероятно, причины этого кроются в тех функциях, которое юродство изначально взяло на себя. В зарождающемся конфликте государства и церкви

юродивые, обращающиеся напрямую к совести человека, были слишком свободными, а потому – опасными. В Новое время в России была канонизирована лишь одна юродивая – Ксения Петербургская.

В народе юродство по-прежнему оставалось популярно. В бытовой культуре этот феномен продолжал существовать до середины XX века: во многих деревнях и небольших городах были свои «блаженные». Образы юродивых использовались и в русской литературе. Однако теперь это лишь попытка «через призму концепции юродства» [5, с. 56] приблизиться к пониманию современности.

Таким образом, максимальная степень умаления личности, отказ от посредничества церкви во взаимоотношениях с Богом, противопоставление себя христианскому миру с целью вернуть окружающих к истокам религии, средоточие в себе двух миров – сферы святости, духовности и смехового мира – позволяет утверждать, что юродивые обладают особым статусом и относятся к духовной элите христианства.

Россия стала восприимчивой «восточной» святости – юродства – у Византии, в то время как католическая церковь, вплотную подойдя к парадигме юродства, не смогла создать его как самостоятельное религиозное течение.

Список литературы

1. Юдин А.В. *Русская народная духовная культура*. - М., 1999.
2. Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. - М., 1990.
3. Иванов С.А. *Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики*. - СПб., 1999.
4. *Христианский энциклопедический словарь*. - М., 1995. Т. 3.
5. Меньшиков С.И. *Попытка юродства как одна из стратегий современной культуры // Религия и нравственность в секулярном мире: Материалы научной конференции*. - СПб., 2001.

Т.А. Кирик
г. Курган

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

*(Работа выполнена при поддержке гранта администрации
Курганской области № 227 А/П-05)*

Исследования современной социокультурной ситуации говорят о том, что по мере развертывания новых информационных технологий «вокруг них складывается совершенно иного рода социальная и культурная среда, придающая работе с информацией совершенно иной, зачастую прямо противоположный исходному, социокультурный смысл» Б.И. Пружинин [1, с. 5].

Если брать во внимание более широкий пласт, можно сказать, что в после-

дней четверти XX века в социокультурном мире появилось нечто принципиально новое и понятийным коррелятом этого явления стало словосочетание «виртуальная реальность». Значимость этого нового оказалась настолько велика, что под определенным его влиянием начали происходить глобальные социокультурные изменения.

Термины «виртуальное», «виртуальность», «виртуальная реальность» получили чрезвычайно широкое распространение в философской, культурологической, политической и другой литературе и быденном языке. Они используются, когда речь идет о новых информационных технологиях, о различных нематериальных феноменах (структурах), феноменах, связанных с сознанием человека, как синоним воображаемого, возможного и так далее. С их помощью в настоящее время обозначаются как новые, так и давно известные экономические, политические, культурные и психические феномены, не связанные непосредственно с компьютерными технологиями, но обнаруживающие некоторое сходство с явлениями, появившимися именно благодаря этим технологиям.

С одной стороны, распространение новой терминологии свидетельствует о стремлении отразить зримое возрастание роли компьютерных технологий в повседневной жизни людей, с другой – отражает тенденцию расширительного, метафорического использования понятия «виртуальная реальность».

В современных исследованиях под виртуальной реальностью, как правило, понимается особая реальность, порождаемая сознанием человека, существующая только актуально, пока человек «включен» в нее, нематериальная, обладающая собственным пространством и временем, возможно отличными от обычных (автономная), с которой возможно некое взаимодействие (обладающая свойством интерактивности). Это понимание, как правило, включает в себя и компьютерные виртуальные реальности, и измененные состояния сознания, сновидения, реальности восприятия вообще и художественных произведений в частности и другие феномены.

Очевидно, что признаком подлинной реальности, с которой возможно практическое взаимодействие, ее онтологической независимости является интерактивность. Более того, интерактивность можно полагать механизмом потери условного характера реальности.

Интуитивно ясное понятие «интерактивность» пока не получило строгого определения. Под интерактивностью я буду понимать характеристику одного из типов коммуникации, для которого свойственна ответная реакция в режиме реального времени, принятая субъектом, инициировавшим процесс. Причем под реальным временем понимается не столько немедленная ответная реакция, сколько ситуация, когда субъект, который направил запрос, сохраняет свое состояние в ожидании ответа контрагента, Другого (будь то программа или человек).

Рассмотрим феномены, издавна известные человеку, к которым в настоящее время широко применяется понятие «виртуальная реальность» - измененные состояния сознания (ИСС), в том числе так называемые «психические виртуальные реальности», эзотерические, сновиденческие и эстетические реальности.

Эти феномены можно разделить на реальности, порождаемые только субъектом, его психикой, и реальности, которые порождаются в результате взаимодействия субъекта с внешними для него факторами.

К первой группе следует отнести измененные состояния сознания, эзотерические и сновиденческие реальности, ко второй – реальности художественных произведений.

Наиболее принято понимание измененных состояний сознания как состояний, при которых эпизодически с достаточной устойчивостью искажается — в целом или частично — самовосприятие, восприятие объекта, восприятие окружающего, что приводит к чувству нереальности. Эти состояния преходящи, могут возникать неоднократно. В теории ИСС обычно выделяются суггестогенные состояния, возникающие при гипнотическом и аутогипнотическом воздействии; фармакогенные состояния, индуцируемые в результате применения психоактивных препаратов и экзогенные, возникающие при попадании в экстремальные внешние условия, которые обуславливают включение механизмов пере- и дезадаптации.

При исследовании экзогенных измененных состояний сознания применительно к известному феномену Н.А. Носовым [2] был философски обоснованно введен новый термин «психологические виртуальные реальности» и начал разрабатываться так называемый постнеклассический подход. Под «психологической виртуальной реальностью» понимается отражение психикой процессов, происходящих в самой же психике, причем виртуальные события человек воспринимает и переживает не как порождение собственной психики, а как объективную реальность. Н.А. Носовым было показано, что «психологическая виртуальная реальность» порождаема, актуальна, обладает собственным пространством и временем.

Предикат «виртуальные» также широко применяется к различным эзотерическим реальностям.

Словом «эзотерический» принято обозначать учения мистического характера, опирающиеся не столько на догмы ортодоксальных религий, сколько на личный мистический опыт и его истолкование. Психологический механизм обретения эзотерической «подлинной реальности» основан на том, что природа человеческого восприятия мира определяется не только внешними впечатлениями от предметов, но и «внутренним опытом», в том числе предыдущими актами восприятия. В эзотерической практике под влиянием психотехнической работы роль впечатлений от внешних предметов постепенно сводится к нулю, их заменяют воспоминания соответствующих переживаний, опыта, подкрепленные специальными установками сознания - требованием по желанию полноценно видеть, слышать, ощущать предмет, не имея его. Другими словами, строится некая реальность, имеющая такие признаки виртуальной реальности, как порождаемость, актуальность, автономность. В идеале Я-реальность эзотерика в конце концов становится эзотерической реальностью, что и подтверждает, например, практика йоги. С точки зрения людей, не принимающих эзотерических учений,

эзотерическая реальность может быть отнесена к числу измененных состояний сознания.

Сновидение также имеет определенные признаки виртуальной реальности: оно порождается психикой и существует в психике человека; сновидение существует, только пока человек спит; реальность сновидения автономна. Как показал З. Фрейд, события сновидения имеют необычную (в сравнении с бодрственной) логику сознания и систему ценностей, допускают «склейку» образов, относящихся к разным реальностям, иначе располагаются во времени, события в реальности сновидения подчиняются другим законам, нежели в реальности бодрствования.

Для сновидения очевидно, что в нем образная явленность человека есть явленность себе его самого как такового без посредства каких-либо иных по отношению к себе носителей.

Аналогично в случае измененных состояний сознания, в том числе «психологических виртуальных реальностей», и эзотерических реальностей: человек, как субъект этих реальностей, благодаря суггестогенному, экзогенному, фармакогенному факторам или их сочетанию начинает воспринимать свою субъективную реальность, Я-реальность как «иную», однако в эту «иную реальность» не привносится ничего такого, чего бы не было прежде в сознании и (или) подсознании человека. В этих состояниях нет онтологически независимого Другого, с которым бы велся некий диалог, нет интерактивности. Факторы, инициирующие переход в измененное состояние сознания, эзотерическую и сновиденческую реальность нельзя считать носителями в полном смысле этого слова, как обладающими самосущим бытием, так как они только провоцируют изменение сознания субъекта, которое и порождает новую реальность.

Итак, можно утверждать, что и сновидение, и измененные состояния сознания, в том числе так называемые «психологические виртуальные реальности», и эзотерические реальности, хотя и очень близки к виртуальной реальности по своей онтологической структуре, но все же не тождественны ей. Я считаю целесообразным для обозначения таких реальностей ввести понятие «онтологические прототипы виртуальной реальности».

Художественная реальность порождается сознанием автора произведения, с одной стороны, и сознанием воспринимающего субъекта с другой. Актуальности - произведения искусства - будут существовать именно как включенные в художественную реальность, пока есть субъект, способный их проинтерпретировать, то есть только актуально. Реальность художественных произведений имеет некое единство пространственных и временных параметров, направленное на выражение определенного (культурного, художественного) смысла (хронотоп).

Отслеживая наличие в художественной реальности интерактивности, можно отметить, что в процессе творения художественного произведения в некоторой степени интерактивность реализуется: создаваемые характеры обладают собственной логикой развития (Татьяна Ларина, по признанию Пушкина, очень удивила его тем, что взяла да и вышла замуж). Процесс творения произведения

искусства по существу является игрой, что и отражается в концепции «игры-искусства» Х.-Г. Гадамера.

С точки зрения социального бытия произведение искусства, художественная реальность может изменить некоторые ценностные ориентации, мироощущение воспринимающего субъекта, однако само произведение остается неизменным. Кроме того, если вспомнить, что в данной работе в понятие интерактивности как существенный признак вложена способность коммуникатора сохранять свое состояние в ожидании ответа реципиента, то можно сказать, что тип взаимодействия между художественным произведением и его интерпретатором не будет интерактивным.

Таким образом, оформленная художественная реальность является лишь онтологическим прототипом виртуальной реальности, феноменом, онтологически сходным с ней.

Однако искусство, особенно те его виды, которые творятся «на глазах», имеющие элемент интерактивности, в частности, театр, наиболее близки к виртуальной реальности. Во многом благодаря искусству современный человек оказался вполне подготовленным к восприятию всех видов виртуальной реальности.

Для осмысления этого феномена чрезвычайно важно понимание, что характеристики виртуальной реальности не возникают «ниоткуда» в конце XX века, а в значительной мере присутствуют в культуре изначально, но в размытом виде, что виртуальная реальность органично вырастает из культуры, хотя проявляет себя отчетливо, как особый феномен только с появлением субстрата - компьютерной техники. И в свою очередь, появление субстратной основы обеспечивает взрывное развитие виртуальной реальности.

Список литературы

1. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре: Материалы круглого стола // Вопросы философии. - 2003. - № 12. - С. 3-52.
2. См.: Носов Н.А. Виртуальная психология. - М., 2000.

В.И. Корниенко

г. Курган

КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Весьма важной методологической проблемой для любого социально-философского или культурологического исследования является анализ механизма взаимодействия между культурой и социальной реальностью. Довольно часто в социально-философских исследованиях ряд авторов пытается абсолютизировать роль культуры в историческом процессе, зачастую, по сути, отождествляя эти категории. Другие, наоборот, базовой категорией в анализе исторического пути конкретного общества считают развивающуюся социальную реальность, включая в эту категорию и культуру. Такая недифференцированность категорий не

позволяет осуществить продуктивный анализ любой социокультурной проблемы. Необходимо развести между собой ряд базовых категорий и показать, что за каждой из них находится вполне конкретное содержание.

Так, различие между социальной реальностью и культурной являются весьма существенными, если не сказать больше. Социальная реальность - это продолжение природной реальности. Это особая, освоенная человеком, часть общей материальной реальности со всеми вытекающими из этого факта последствиями. То есть, она находится в постоянном изменении и развитии, и в ней возникают различные явления, процессы, взаимодействия и так далее. Человек познает ее с помощью своего интеллекта и изменяет целенаправленной деятельностью, одновременно реализуя при этом свойства и качества своей природы.

Культура - это особая сфера, созданная человеком, целый мир, возникший благодаря сознанию и деятельности людей, в котором они только и могут существовать и развиваться. Она концентрирует в себе как результаты освоения человеком природной и социальной реальности, так и продукты его духовного самопознания. В культуре также реализуется человеческая природа, но особым, специфическим образом.

Между социальной реальностью и культурой существует особая диалектическая связь, и хотя каждая из них обладает собственной логикой развития, они взаимопроникают и во многом взаимно обуславливают друг друга. Общей основой, которая объединяет их в одно целое - человеческое общество, является процесс самореализации природы человека.

Социальная реальность за счет своего внутреннего многообразия потенциально чрезвычайно вариативна в развитии, культура, пытаясь адекватно отразить это многообразие и отреагировать на появление новых элементов в ней, формирует собственное внутреннее многообразие. Любая, даже самая примитивная, культура многообразна внутри себя. Культура отражает и запечатлевает в себе все, что происходит в социальной реальности конкретного общества. Она вбирает это в себя посредством интерпретаций субъективного человеческого многообразия. Различные социальные процессы и явления, преломившись через личностную реальность конкретного человека, становятся в той или иной форме компонентами культуры, постоянно пополняя ее внутреннее содержание. Необходимость наличия такого культурного многообразия осознается людьми на самых различных уровнях социальной реальности, то есть там, где они существуют и действуют. Соответственно, для каждого уровня социальной реальности в культуре существует и свое особое многообразие, компоненты которого находятся между собой в сложной диалектической зависимости. И хотя они, безусловно, в определенной степени, отражают структуру соответствующего уровня социальной реальности, но их внутренняя логика построена на совершенно иных принципах. Такое культурное многообразие имеет свои собственные параметры, структуру и объем.

Для познания и освоения постоянно изменяющейся социальной реальности люди должны иметь выбор различных средств и методов, материал для констру-

ирования которых они извлекают с помощью интеллекта из культурного многообразия. Это дает человеку огромные преимущества и открывает практически неограниченные возможности для его деятельности по осуществлению контроля за развитием и регулированием ряда принципиально значимых процессов социальной реальности.

Механизм действия культурного многообразия можно представить следующим образом. Люди в ситуации выбора, возникающей в социальной реальности, обращаются к культуре, пытаясь найти адекватный ответ на очередной вызов истории. Занимаясь конструированием такого ответа, люди привлекают с помощью интеллекта культурные знания из самых различных областей культуры, усложняя тем самым общую структуру культуры за счет возникновения в ней новых элементов культурного многообразия. Этот «ответ», в свою очередь, усложняет и изменяет самые различные аспекты социальной реальности, что проявляется в появлении целого комплекса новых социальных феноменов и, в том числе, новых вызовов, требующих, в свою очередь, от людей конкретного общества более высокого культурного напряжения и быстрого реагирования. В социальной реальности всегда существует и значительная сфера, которая является непознанной, неосвоенной людьми и которая стремится к своему постоянному расширению, в то время как, культурная деятельность людей, наоборот, направлена на ее уменьшение до минимально возможных пределов.

Таким образом, возникает специфический внутренний источник развития исторического процесса, который можно представить следующим образом. Человеческая природа в процессе своей самореализации может проявить себя двойственным образом. С помощью различных форм интеллекта, и принимая самые различные формы, она может возникнуть в социальной реальности в форме зарождения конкретного социального процесса или развивающегося явления, которые обретают свои пространственно-временные характеристики, свойства и качества. А может возникнуть в социально-культурной форме - как идея, образ или ряд представлений, которые начинают конструироваться и существовать, по крайней мере, на начальном этапе, как явление культуры.

Разумеется, такое разделение весьма условно, на самом деле все, что возникает в социальной реальности благодаря деятельности людей, всегда в той или иной степени является культурно обусловленным. И наоборот, любое, вновь возникающее явление культуры, всегда имеет связь с социальной реальностью. Однако, это, безусловно, не означает полной тождественности культуры и социальной реальности, так как природа их происхождения является принципиально различной.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАЗАХСКИХ ПОВЕРИЙ

Казахские поверья некогда органично вплетались в обряды, обычаи и традиции. Как показывают полевые этнографические исследования, в памяти носителей культуры сохранились множество поверий и табу, но современное население, в особенности молодежь, не всегда помнит их смысл и содержание. В этнографической литературе накоплен достаточно представительный эмпирический материал, но, к сожалению, приметы, поверья и табу все же остаются малоисследованным пластом традиционной культуры казахов.

Корни казахских обычаев и традиций восходят к глубокой древности, когда люди поклонялись природным силам, Тенгри. На истоки казахских поверий обратил внимание Ч.Ч. Валиханов, один из первых казахских ученых-просветителей. Отмечая синкретизм в верованиях казахов, он пишет: «*Рым*, то есть обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие, одним словом, те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями или предрассудками, в шаманстве составляют обрядовую часть веры. Рым называются также обряды, исполняемые в виде предзнаменования» [1, с. 62]. По определению С.Е. Ажигали, «*ырым* – это архаичная вера, в основном магического происхождения, в различные обстоятельства, непосредственно не связанные с действительностью, и которые необходимо учитывать в повседневной жизни» [2, с. 51].

В поверьях (*ырым*) отражаются этическая, воспитательная, моральная, аксиологическая, апотропейная стороны культуры традиционного общества казахов. Они хранят культурно-значимую информацию для социума и обеспечивают благополучие в жизни. Однако степень сохранности примет и их функции в традиционном обществе подвергались инновациям и продолжают трансформироваться на современном этапе.

Сохранившиеся на данный момент поверья и приметы «отфильтровывались» веками, вобрав в себя аксиологически важную для общества информацию, накопленную в период культурогенеза. Они имеют такое изначальное содержание, которое, с одной стороны, является частью традиционной картины мира, а с другой - оберегает общество от кризисных ситуаций. Их возникновение и развитие С.Е. Ажигали видит в том, что «...суеверия вообще не являются случайными по происхождению, но зарождаются (отмирают) в зависимости от социально-экономических условий» [2, с. 51].

Семиотические исследования в этнологии имеют существенное значение, так как посредством символов и знаков, заключенных в обрядах и ритуалах, тот или иной индивид не только идентифицирует себя с этнической общностью, но

и аккумулирует, хранит и передает культурно-значимую информацию. Культурная информация, содержащаяся в ритуальном символе, может быть «прочтена» исполнителем, а через него и исследователем, что позволяет рассмотреть не только механизм функционирования ритуального символа, но и возможности коммуникации посредством ритуалов в бесписьменных обществах [3, с. 3].

В современной «этнографической действительности» мы наблюдаем осколки реликтовых форм, проявляющихся в форме поверий, запретов (табу) и примет, некогда составлявших единое полотно традиционной картины мира. Как отмечает Б. Ибраев, говоря о прошлом предметном мире кочевника: «...каждая вещь, помимо своей функции, несла еще не менее важный для жизни человека семантический пласт, в котором каждому предмету было определено место в единой структуре Мира, куда входили категории этики и морали» [4, с. 40-45].

Согласно полевым материалам в сельской местности поверья и приметы имеют большее бытование и сохранность, чем в городской среде. В современном мире технического прогресса и убыстряющихся темпов урбанизации процесс трансформации семантического содержания поверий и примет и отчасти его полная потеря кажется неизбежностью. Респонденты на вопрос: «С чем это связано?», «Почему так нельзя?» отвечают: «Так надо, иначе будет плохо» или «Так поступали предки». Сравнительный анализ этносемиотических функций отдельных элементов обрядов и ритуалов и выявление дублируемых доминантных символов и культурных тем позволяет прояснить данный момент.

В последнее десятилетие вырос интерес к историческим корням, возрождаются многие элементы традиционной культуры, но национально-культурное возрождение «не подразумевает возврат или механическое воспроизведение культурных эталонов прошлого, идет актуализация в сознании носителей культуры тех элементов традиционной культуры, которые обладают не только высоким семиотическим статусом, но и устойчивым аксиологическим значением. При этом возрождение культурных традиций осуществляется посредством символов культуры» [5, с. 200].

Согласно традиционным представлениям, соблюдение примет, поверий и табу в традиционном казахском обществе избавляет от грядущих несчастий. Например, запрещался ряд действий или поз, связанных (и/или напоминающих) с состоянием траура («нельзя опираться о землю», «бежать с громкими возгласами в направлении дома», «бегать вокруг дома»). Тем самым, придерживаясь предписаний, люди символически ограждали себя от воздействия враждебных сил, улучшали свое положение в обществе и в жизни целом.

В родильной обрядности казахов прослеживается целая система предписаний, запретов, примет и поверий, направленных на ограждение роженицы и ребенка, как от воздействия потусторонних вредоносных сил, так и от порчи окружающих их людей. Беременная женщина всегда рассматривалась как благородное, незащищенное существо, носившее в себе будущего «человека». Поэтому она соблюдала ряд предписаний и запретов. Цель этих предписаний и запретов сводится как к охране беременной, оберегания от влияния нечистых

сил, так и к предупреждению их воздействия.

В период наступления предродовых схваток окружающие люди пытались облегчить роды с помощью определенных действий, направленных на эту ситуацию. Так, с началом предродовых приступов беременной, на теле роженицы во время схваток не должно быть ничего металлического: снимаются серьги, кольца, убирают петли на ее одежде (иначе голова ребенка застрянет), распускают волосы. Открывают все сундуки, двери, замки, развязывают узелки, что означает открытость, освобождение пути. По мнению Х.А. Аргынбаева, смысл этих действий заключается в стимуляции быстрого разрешения беременной [6, с. 88]. По мнению А.Т. Толеубаева, эти ритуальные действия «должны были способствовать «полному открытию» полового органа роженицы и легкому разрешению ее от бремени», а также развязыванию родовых пут, облегчению предродовых схваток (посредством имитативной магии - снятие твердых предметов – «твердых» схваток) [7, с. 65].

В родильной обрядности преобладают верования магического характера. Многочисленные запреты и предписания связаны с охранительной функцией, поскольку ребенок рассматривается как беспомощное существо. Сразу после рождения ребенка заворачивали в старую одежду пожилого, счастливого человека, имеющего многочисленное и здоровое потомство («*жығысты болсын – деп*»), потому что верили, что все его качества перейдут к нему. Но в настоящее время этот обряд претерпел изменения, сейчас новорожденного заворачивают в новую белую материю, связывая это с тем, что судьба ребенка будет благополучна, а также и из-за соображений гигиены (белое - цвет чистоты и благополучия – *Н.К.*). В данных верованиях прослеживаются элементы симпатической магии.

Функции первой рубашки «*ит-көйлек*» многозначны. Существовало интересное поверье: если, отправляясь на судебную тяжбу (*дауға барғанда*), спрятать подмышкой (*қолтығына тығып барса*) семь таких рубашек «*ит-көйлек*», выиграешь тяжбу [8, с. 120-152]. Это представление связывают с защитной функцией. Представляется, что облачение ребенка в «*ит-көйлек*» в первый период его жизни - это своеобразная маркировка места ребенка как не определившегося, не утвердившегося существа. В связи с этим ребенка до определенного времени «не причисляют» к категории людей. Его оформление происходит только после имянаречения и окончательно - после сорокаднейя. В родильной обрядности собака присутствует на протяжении процедуры и является оберегом в жизни ребенка. Издавна собака считалась и символом плодородия. Ж.К. Каракозова отмечает также, что «собака считалась представителем нижнего мира и другом-покровителем человека» [9, с. 26]. Значительное внимание уделялось и «*кіндік шеше*» (мать по пуповине), ее жизнь, да и сама она должна быть благополучной.

Если сравнить родильную обрядность казахов различных регионов, то можно увидеть, что южная часть Казахстана подверглась большему влиянию народов Средней Азии. Некоторые поверья возникли в разные времена и находятся на разных стадиях развития [7, с. 173].

Родители, у которых дети умирали часто, прибегали к мнимой продаже ребенка, затем через определенное время снова выкупали ребенка обычно за топливо – мешок кизяка. Данный обычай Х.А. Аргынбаев объясняет так: «Выдача топлива – пережиток поклонению огню, по народному поверью огонь – великая сила. Когда рядом с ребенком огонь, никто не посмеет навредить ему, ребенок будет расти под покровительством света, не померкнет его звезда» [6, с. 95]. Существует мнение, что эта мера, призвана запутать, ввести в заблуждение злых духов, угрожающих жизни и безопасности ребенка. С этим же связано имянаречение ребенка в честь домашних животных: *Ит* (собака), *Күшік* (щенок), *Мышық* (кошка). В тех случаях, когда дети у родителей не выживали, пуповину ребенка отрезал мужчина, причем делал это, положив пуповину на порог и рубил топором. Этим действием ребенка приобщали к духам предков через порог, то есть предоставляли их заботе и защите.

После отпадения пуповины ребенка укладывали в колыбель. Церемонией руководила повитуха или многодетная женщина. Этот праздник назывался «*бесік той*». Прежде чем впервые уложить ребенка в колыбель, ее очищают огнем. Окуривание колыбели перед каждым укладыванием ребенка связано с верой в магическую силу огня. Колыбель как символ тождественна будущему ребенка - его судьбе.

Первая обрядовая стрижка волос и ногтей подразумевала собой приобщение ребенка к реальной жизни. Они считались священными и их нельзя было выкидывать. Снятые волосы скатывали на ладони в клубок, заворачивали в белый платок и подшивали младенцу под воротник одежды или же пришивали к подушке, чтобы у него в жизни был достаток). Народная пословица гласит: «*Қарың шашың алмаса - қарғысы қатты болады*» – «Если не снимать с ребенка внутриутробный волос, то это будет сильным его проклятием».

Основная масса символических мероприятий в родильной обрядности направлена на создание гармонии в жизни ребенка. Данное представление встречается у ряда народов Средней Азии и Казахстана, что указывает на глубокие корни данного воззрения.

Начиная с периода младенчества до самой смерти, человек облачен в одежду. Поверья, связанные с одеждой, имеют отношение к смысловому полю, задаваемому понятиями «счастье», «благополучие», «процветание», «плодородие» и тому подобное. С этим связана вера в негативную силу одежды бесплодных женщин и, напротив, в положительную силу одежды плодovitых, здоровых, многодетных женщин. [10, с. 66-67].

В традиционном казахском обществе существовал термин «*тәбарік*», смысл которого заключался в том, что посредством лоскутка ткани приобщались к счастью счастливого человека. Одежда считалась носителем «*құт*» (*счастье*). Также существовало поверье о возможном уходе «*құт*» вместе с одеждой, поэтому, отдавая кому-нибудь платье, оставляют у себя одну пуговицу или завязку. Известная казахская пословица гласит: «Чем внушать устремление к горе, лучше

ниспошли везения с палец». Не исключено, что она связана с данным поверьем.

Бесплодие и малодетность считались несчастьем, которое понималось как своего рода заболевание, вызванное духами или колдовством. Существовали многочисленные поверья относительно бесплодной женщины и ее одежды. Чтобы заполучить потомство, приглашали знахарей (*емши*), посещали святыни (*эулие*) или же пытались магическим путем «перевести» недуг на другую женщину. Видимо этим представлениям обязано наличие запрета меняться одеждой или надевать одежду не рожавшей или бесплодной женщины. Таких женщин не допускали к постелям новобрачных, к детской одежде при родах, поскольку это очень опасно для жизни и безопасности, как роженицы, так и ребенка.

Также существовало поверье, что, надевая чапан, брюки, обувь, следует, прежде всего, произнести «*Бисмилля*» и начинать с правой руки, с правой ноги. Раздеваться начинают в обратном порядке: с левой ноги, с левой руки. По сложившимся представлениям счастье, всегда приходит с правой стороны, поэтому на правую сторону приходится большая часть ожиданий, упований и молитв казахов. «Мое дело правое» («*Сімді оңдай гөр*»), «Да будет правда» («*Оң болса екен*») - все эти и другие пожелания однозначны поклонению правой стороне [11, с. 11].

Сакральным верхом в традиционном казахском обществе был головной убор. Как отмечал Ч.Ч. Валиханов, «киргизы (казахи - *Н.К.*) ни за что не дают своего головного убора, боясь худых последствий» [1, с. 484]. Голова считается, наряду с печенью, местом локализации «*құт*». Головной убор называют «*үйдін құты*», то есть «*құт*» семьи (дома), и строго соблюдают ряд запретов (нельзя меняться головным убором с кем-либо иначе будут мучить головные боли и головокружение; нельзя бросать его на пол, перешагивать через него, наступать на него и тому подобное).

Напротив, обувь соотносилась с анатомическим низом, земным началом. Ее нельзя поднимать высоко (*аяқ киімді жоғарға қоюға болмайды*), выше головного убора, запрещалось проходить в уличной обуви, проходить в почетную часть юрты. Н.Ж. Шаханова интерпретирует запрет так: «... Эти поверья связаны с поверьем, поднимать ноги кверху. Этот жест означает «*көкті тебу*» - «пинать небо, небесное». Не исключена связь этого поверья с древнетюркским культом неба Тенгри» [10, с. 66]. Вместе с тем, есть упоминание об использовании стельки обуви (*ұлтарақ*) в народной медицине: считалось, что сглаз проходит, если трижды ударить ребенка *ұлтарақом* дяди по матери (*нағ ашы*) или же вещью, украденной у сглазившего.

Большое место в поверьях казахов имеет цветовая символика животных и вещей, которая прослеживается на протяжении всей жизни человека. Можно выделить три основных цвета: черный (*қара*), белый (*ақ*) и пестрый (*ала*). Цветовая гамма не ограничивается у казахов только этими цветами, но они являются основными символами трех миров.

Белый цвет широко использовался при родах. При трудных родах к женщине приводили белую лошадь с синими глазами или приносили в жертву белого

барана с желтой отметиной на голове. Считалось, что белая лошадь с бельмами на глазах отгоняет злых духов при родах. Белая веревка используется при перерезании пупка ребенка, чтобы дорога в жизни была светлой, удачной. Принятие решения о свадьбе знаменовалось закалыванием белой лошади. Невеста, переступив порог дома свекра, выполняла ритуал: ей мазали лицо молоком, а при переезде в его дом ее лицо накрывалось белой тканью. В.Н. Басилов полагает, что это «магико-анимистические действия, которые должны были обеспечить потомство, достаток и мир в семье» [12, с. 80-81]. Белая кошма – основа свадебного убора невесты. Белое у всех народов считается цветом чистоты и непорочности. Как видим, спектр использования белого цвета весьма широк.

Но без черного цвета нет и белого, день не существует без ночи. Черный цвет – символ потустороннего мира, низшего мира. Людей, не имеющих детей, встречали в черной юрте и подавали черного барана, сажали на черную кошму. В знак траура на юрте вывешивали черный флаг, если умерший достиг 35 лет, как символ того, что смерть вырвала его у жизни. Жена умершего мужчины надевала черный платок. Значение черного цвета как символа смерти, конца жизни, символика низшего мира слишком очевидна [13, с. 59].

С цветом, который обозначался как «ала», то есть «полосатый», «пестрый», «многоцветный», связано понятие «ала-жип» (разноцветная веревка). Он символизирует все многоцветные мира и, таким образом, «ала-жип» связана с жизненно важными вопросами, в частности, с родильной обрядностью (для усиления родовых схваток роженице вкладывают в рот цветную веревку, используемую при перерезании пупка ребенка). Разноцветная веревка священна, ее вешают на почетном месте в доме, посвящая предкам, чтобы они оберегали дом. Разноцветная веревка используется и путником; если ему пришлось заночевать в дороге, то он обводит ею вокруг себя, для предостережения от опасностей.

Разноцветная веревка («ала-жип») используется как характеристика отношений между индивидуумами. Если отношения между людьми прекращаются, то говорят «арамыздаг ы ала-жип үзілді» (буквально: «разноцветная веревка между нами разорвалась»), что означает окончательный разрыв отношений.

Среди других цветов казахи выделяют еще «сары», значит «желтый», цвет огня, цвет высшего мира. После завершения сватовских переговоров отец невесты резает белого барана с желтой отметиной на лбу (*сарықасқа*). Желтая отметина на лбу была неотъемлемой частью жертв, приносимых в жертву богам. Вербка для разрезания пупка не должна иметь желтый цвет, чтобы не было «желтой печали» («сары уайым»). Также казах не дарит родственникам и приятелям предметы желтого цвета. Желтый цвет – знак нездоровья, от него может начаться желтуха и хронические заболевания.

Пища рассматривается, прежде всего, как божья благодать. С ней связывались понятия «счастье», «изобилие», «благополучие». Считалось, что человек, уезжающий из дома далеко и надолго, может унести «счастье» этого дома с собой. Поэтому перед отъездом любого члена семьи совершался обряд перенесения «счастья» с этого человека на какой-либо вид пищи, которая затем съеда-

лась остальными членами семьи.

На пищу переносились свойства употреблявших ее людей. Гость рассматривался как лицо священное, как «дар бога», и остатки пищи после гостя считались обладающими благодатью и охотно съедались. С целью научить ребенка скорее говорить, его кормили остатками еды красноречивого человека, считая, что вместе с пищей к ребенку перейдет и красноречие. Здесь прослеживается магия контакта и подобия, так как через еду происходит приобщение к жизни другого человека.

Существовало несколько правил, соблюдение которых считалось обязательным при приготовлении пищи. Женщина, готовящая пищу, должна иметь на руке кольцо или перстень, иначе пища, приготовляемая женщиной, будет считаться нечистой (общевосточная вера в магическую и очистительную силу колец и перстней). У казахов по этому поводу существует даже поговорка: «*Тамақ адал болу үшін, қолда жүзік болу керек*» («Чтобы пища была чистой, на руках должен быть перстень»).

Существовало и правило трапезы. Во время еды казах берет пищу правой рукой и проявляет неприязнь, когда что-то берется левой. Подносить пищу ко рту и здороваться правой рукой, заходить и выходить с правой ноги – во всем этом воплощается благое пожелание успешного продвижения дел и исхода всех начинаний. За дастарханом, как до начала трапезы, так и во время нее, вошедшего человека не приветствуют рукопожатием, а только кивают головой и приглашают к столу. Не стоит пренебрегать трапезой ради пожатия рук, да к тому же невымытых, это не вписывается ни в какие человеческие правила. Трапеза – священна, и прерывать ее нельзя. Заметим также, что воспрещается встряхивать руками при кушаний жирной пищи, ибо в этом случае еда сотрясается и ее святое заклятие поражает «нерадивого».

По пищевым капризам («*жерік*») беременной женщины определяли качества будущего ребенка и даже пол. Например, если у женщины появляется каприз («*жерік*») на мясо диких зверей, то это считается предзнаменованием рождения ребенка мужского пола. Прихоть к сладким продуктам считалось признаком рождения девочки. Как видим, эти поверья основаны на симпатической магии: женщина любит сладкое, мужчина – мясо диких зверей. Удовлетворение пищевой прихоти считалось необходимой, поскольку воспринималось как желание будущего ребенка и залог здорового развития. По сообщению И.С. Колбасенко, несмотря на мусульманский запрет, удовлетворяли ее прихоть даже к свиному мясу.

Постоянное слюноотделение и ямочки на щеках ребенка указывали на не своевременное удовлетворение пищевых капризов беременной. По сведениям Н.Ж. Шахановой, беременной подавали специальное блюдо называемое «*жерік асының табазы*» (буквально: «блюдо пищевой прихоти»). Автор предлагает следующую интерпретацию: набор частей баранины зависел, с одной стороны, от возраста женщины, с другой - включал грудинку (традиционную долю зятя), сычуг (предпочтительное для рождения сына), бедренную кость (используемое при обряде усыновления), то есть компоненты блюда были призваны способ-

ствовать рождению сына [10, с. 73-74].

С наступлением беременности ограничения касались и пищи женщины. Женщина не должна есть мясо верблюда из опасения, что период беременности может затянуться «как у верблюда на 12 месяцев». В связи с таким же поверьем беременная избегала, есть мясо со щиколотки (*тобық*), но охотно ела мясо с голени (*толарсақ*), чтобы ребенок родился нормальным и рос здоровым (*санды, толсарақты болсы деп*). До первого движения ребенка в чреве матери не разрешалось обижать собаку, гнать ее прочь: это могло затруднить роды. Но если срок беременности женщины все же затягивается, то заключают, что она съела верблюжатины. Чтобы исправить положение прибегают к мерам, так или иначе связанным с верблюдом. Например, женщина перешагивает через шею лежащего верблюда или же проходит под верблюдом, ей дают поесть немного поджаренного сала от горба. Эти поверья связаны с имитативной магией: подобное вызывает подобное. Н.Ж. Шаханова отмечает общетюркский характер представлений, связанных с запретом на употребление верблюжатины и зайчатины, которые относятся к символам плодородия [10, с. 72].

В первый же день после родов для роженицы закальвали барана, называемого в этом случае «*қалжа*». Эта пища имела обрядовый смысл, поэтому перед принятием ее требовалось обязательное выполнение определенных условий. Мясо «*қалжи*» первой должна была попробовать сама роженица («*дәмін бірінші татады*»). Если кто-нибудь до нее снимет пробу, у роженицы якобы появятся послеродовые схватки (*соңғы толғақ*). Чтобы избежать этого, еще во время разделки туши отрезали немного мяса или печени и, поджарив, подавали роженице.

Все шейные позвонки барана, заколотого для «*қалжи*», тщательно очищались от мяса, чтобы шея ребенка «укрепилась, и была так же крепка, как у барана». При этом старались обязательно пользоваться зубами, режущих инструментов вообще не применяли. Считалось, что оставление на шейных позвонках мяса или хрящей вызовет выделение гноя из глаз. Очищенные позвонки нанизывали на прямую палку и развешивали до окончания сорокадневного периода. По закону имитативной магии это способствовало якобы быстрому закреплению шейных позвонков младенца и предохраняло позвоночник от всевозможных искривлений. Н. Ж. Шаханова интерпретирует этот обряд следующим образом: «Этот обряд... оформлял первичную социализацию ребенка» [10, с. 81].

По традиционным представлениям существует запрет готовить пищу в доме покойника. Он обусловлен будто бы тем, что в момент смерти человека, помещение, где лежит умирающий, незримо обрызгивается его кровью («*қан шашырайды*»). Именно поэтому следует заблаговременно вынести продукты и посуду, чтобы они не стали ритуально нечистыми. Такой запрет имеет широкое распространение в казахстанско-среднеазиатском регионе. А.Т. Толубаев объясняет происхождение представления о присутствии крови в помещении покойного доисламскими анимистическими воззрениями [7, с. 91].

В связанных с пищей поверьях казахов определенную роль играют также

глубоко архаичные идеи, восходящие к широко известным и достаточно изученным представлениям, развившимся из промыслового культа (вера в магические свойства костей и частей туши животных, запрет ломать кости и так далее). Как отмечал П. Ходырев, «кости нарезаемых животных никогда не пересекаются, а лишь вылущиваются. Перелом или нечаянное пересечение их приводит к тому, что большинство, по крайней мере, богатых киргизов, всю пищу выбрасывают собакам» [14, с. 195].

Особенно строго это правило соблюдалось на поминальных тризнах. Кости «сог ыма» (специально откормленный и забитый на зиму скот) по мере съедания не выбрасывают в беспорядке, а хранят в чистом месте. Согласно поверью, в этих костях зиждется гений пищи. К зимнему забою предназначают не только самых упитанных, но и самых лучших особей в поголовье. Если кости разбрасывать как попало, дикие звери начнут истреблять домашний скот и птицу, от них не будет покоя. Во избежание всего этого собранные за зиму кости по весне варят, из них вытапливают и собирают жир. После этого кости закапывают глубоко в землю под порог, по правую сторону от входной двери. Многие исследователи понимают смысл этого ритуала как благое пожелание того, чтобы стойбище не оскудело до следующего «сог ыма», а порог был в жиру.

Традиционную пищу нельзя не почитать, так как она считалась священной. Ей приписываются многие маркирующие функции, она служит средством почтения, одобрения того или иного действия сообщества, через нее выражаются отношения людей друг к другу. Она священна, неприкосновенна. В народе говорят «пища священна» и требуют благопристойного обращения с ней.

Таким образом, казахские поверья и приметы хранят культурно-значимую для социума информацию и обеспечивают благополучие в жизни. В сельской местности поверья и приметы имеют большее бытование и сохранность, чем в городской среде. Процесс трансформации семантического содержания поверий и примет в настоящее время продолжается, однако их глубинный смысл не утрачивается.

Список литературы

1. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. В 5 т. Т.4. – Алма-Ата, 1985.
2. Ажигали С.Е. Религиозность и обрядность сельчан Казахстана в ближайшей ретроспективе: Жетысу, середина 80-х // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем: Сборник статей. – Алматы, 2001.
3. Ерназаров Ж.Т. Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (этнолого-культурологические аспекты): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Алматы, 2001.
4. Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. - 1980. - №8.
5. Ерназаров Ж.Т. Некоторые аспекты семиотического исследования традиционной культуры (на примере обрядов и ритуалов жизненного цикла казахов) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана: Сборник научных статей. Выпуск I. – Уральск, 2002.
6. Аргынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке. – Алматы, 1973.
7. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алматы, 1991.

8. *Ибрагимов И.И. Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан: Сборник, изданный по поводу политехнической выставки. – М., 1872.*
9. *Каракозова Ж.К. Казахская культура и символ: Учебное пособие по курсу «Культурология». – Алматы, 1997.*
10. *Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы, 1998.*
11. *Кайбарұлы А., Бопайұлы Б. Қазақ ырымдары. Казахские поверья. – Алматы, 1998.*
12. *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). – М., 1997.*
13. *Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы, 1993.*
14. *Ходырев П. Из киргизских поверий // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 35. - Оренбург, 1917.*

О.В. Лихонина
г. Магнитогорск

АНТИГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПАФОС «СТАЛИНСКОГО ТЕАТРА»

Вероятно, правы были великие драматурги прошлого, когда говорили, что люди живут в обществе спектаклей. Для мирового сообщества XXI столетия это утверждение стало неоспоримым фактом. Социокультурный и политический спектакль в современной реальности создают и разыгрывают такие драматурги-режиссеры, как Буш, Бен Ладан, «сценаристы» 11 сентября и члены Аль Кайды, недавно ушедший Ясер Арафат и многие другие, неявленные миру создатели театра мировой повседневности. Действительно, это высочайший класс драматургии, по сценарию которой весь мир находится в постоянном напряжении и страхе за свою жизнь. В таком мире, где правят подобные режиссеры-постановщики и воплощают в жизнь свои сценарии террористы-смертники, человек становится куклой-марионеткой, порой даже не представляющей и не понимающей, кто ею руководит.

В российском обществе среди различных оценок бытует мнение: «вернуть бы Сталина: тогда всем было бы хорошо»; «только Сталин навел бы порядок». Человеку свойственно «оборачиваться» назад, в прошлое, чтобы увидеть то хорошее, что уже безвозвратно ушло, или найти ответы на трудноразрешимые вопросы сегодняшнего дня. Время истории, «привычно и сострадательно превращая в шрамы вчерашние мучительные ожоги драм и трагедий отдельных людей и целых народов», способно удержать цепкой и неподкупной памятью своей правду фактов, которые позволяют правильно расшифровать историю и культуру страны.

Култ Сталина – одного из наиболее жестоких и своекорыстных диктаторов в истории человечества - и по сей день остается наименее проясненной и понятой безмерной трагедией, которой отмечен XX век. Недостаточно освещенным остается и деятельность Сталина-режиссера, создавшего массовый театр советской жизни, в котором реальность была подменена условной действительностью

согласно идеологии правящей власти.

Вождь сам создавал свои спектакли – и как драматург, и как режиссер. Спектакли шли непрерывно, сливаясь в единое действо. Сценой ему служила вся страна – от Красной площади до Колымских лагерей. При этом у вождя-режиссера была полная свобода действия в силу того, что вековые традиции христианского русского общества к этому времени уже были утрачены. С особой тщательностью внедрялась новая, «иная», «мнимая» действительность, для создания которой, как в театре, менялись декорации: «Сталин любил, словно в этакое средневековом вкусе, изредка ошарашивать добрых людей звонками с того света... Земное течение человеческой жизни приостанавливается, слегка раздвигается вселенская завеса, и в этот мир неожиданно вступает потусторонняя сила, божественная либо сатанинская» [1, с. 9].

Личность вождя в сознании людей воспринимается неоднозначно: для одних он является справедливым, подобно Богу, вершителем судеб человеческих, которому должно поклоняться и приносить жертвы; для других – сатана, демон, несущий разрушение и зло в мир. Генрих Боровик отмечает демоническую сторону личности генерального секретаря: «Чувство юмора, умение позабавиться, как свидетельствуют знавшие его люди, было у него развито высоко. Правда, юмор преобладал одноцветный – черный. Значительно черней, чем, скажем, у Булгаковского Воланда» [2, с. 6]. Г. Боровик сравнивает Сталина именно с Воландом – «князем тьмы» – из романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» не случайно.

В 1930-х годах, в разгар сталинских репрессий, все свои силы писатель отдавал работе над романом, и действие сцен московской дьяволиады приходится на 1929 годы - год «великого перелома», трагический для Булгакова и всей страны в целом.

Неким фарсом, «комедиантством» была пронизана жизнь в государстве. Страна превращалась в закрытый вакуум, где не было входа и выхода, и где царил «всемогущий» товарищ Сталин. Он сознательно надевал дьявольскую маску, подчеркивая, тем самым, свое могущество. Зло, которое творил вождь, было «оправданным», и никто не мог противостоять его воле. Отметим, что маски, примеряемые Сталиным – режиссером и актером, были многоликими. Его основной и любимой маской, как рассказывает М.А. Иоффе, вдова известного дипломата, была личина «простой, добрый парень без претензий, не умеющий скрывать своих чувств» [1, с. 81]. Со временем лицемерие стало его второй натурой, и каждая маска органически выражала его сущность. Сталин вживался в каждую роль очень основательно и талантливо играл то свойского парня, то – строгого блюстителя партийной чести, то – всемогущего Вождя.

Булгаков, как чуткий театральный знаток, не мог не уловить тех методов драматургии, которые использовал вождь. В своем романе завуалировано он представляет театр Сталина в тех главах романа, которые посвящены Москве 1929 года, где правит Воланд. Булгаковский сатана появляется в Москве как раз в те дни, которые в христианстве именуется как Страстная неделя. Тем самым автор

указывает на утрату веры и пришествие на землю Антихриста. Реально власть в столице Страны Советов того времени принадлежала Иосифу Сталину, так появляется намек на параллель образа Воланда и вождя народов. Отметим некоторые из них.

В «Мастере и Маргарите» весьма сложно переплетаются мир реальный и мир мнимый. Под мнимым миром Булгаков подразумевает реальность своего времени. Именно в таком, условном мире, выявляется истинная сущность людей, их ценностных ориентиров. В романе власть Сатаны в сценах дьяволиады также является мнимой. Искушая человека, Воланд не подчиняет его себе, он лишь предлагает человеку то, чего последний желает.

Отметим, что в конкретной исторической реальности 30-х годов XX века Иосиф Сталин постоянно искушал: своих соратников - властью над большинством, советский народ – идеалом светлого будущего, противников – иллюзией честной борьбы и так далее. Власть Сталина над гражданами своей страны безгранична: человек лишен права выбора у Вождя изначально.

В романе дьявол является в Москву не для того, чтобы править миром, а для того, *чтобы понять, что в нем изменилось после жертвы Христа, возможно ли добро в человеческой жизни без зла*. В беседе с Левием Матвеем Воланд объясняет природу зла как оборотную сторону добра: «Ты произнес свои слова так, как будто ты не признаешь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зло, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени?» [3, с. 404].

Следовательно, отошедший от Христа студент духовной семинарии идентифицировал себя с Антихристом. Его Россия была и Россией Сталина. Он знал неотразимую силу трех великих искушений – чуда творения хлебов из камней, веры в сверхъестественное и авторитета власти. Именно эта троица стала сталинским символом веры, и в ней – смысл жизни «прирожденного борца», как называл себя Сталин.

Из страха человек окружает себя мифами о безоблачном прошлом; пытается воссоздать ту реальность, которая, по сути, являлась антигуманной. В антитезе Воланд – И. Сталин мы наблюдаем то, что в театре Вождя (несмотря на декларируемые им лозунги) нет места вечным нравственным ценностям. Его злой гений сотворил такой мир, в котором не осталось места христианским идеалам, от которых не отказывается булгаковский Воланд. Нужно всегда помнить: какие бы политические спектакли не разыгрывались в мировом сообществе, стержнем человеческих отношений остаются вера, любовь и забота, и великая сила искусства, утрачивая этот стержень, становится великой разрушающей силой.

Список литературы

1. *Осмыслить культ Сталина*. – М., 1989.
2. *Боровик Г. Жестокие забавы вождя, или Любимый театр товарища Сталина // Совершенно секретно*. – М., 2000. - № 3.
3. *Булгаков М. Мастер и Маргарита: Роман*. – М., 1999.

Н.А. БЕРДЯЕВ ОБ УКОРЕНЕННОСТИ УТОПИЧЕСКИХ ПЛАСТОВ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

В истории России есть этап, уникальность и масштабность которого справедливо сравнивают с европейским Ренессансом. Русский культурный Ренессанс начала XIX века был одной из самых замечательных эпох в истории русской культуры. Это была эпоха творческого подъема поэзии, живописи и философии после периода упадка. «Серебряный век» русской культуры – это менталитет человека, освобождающегося от мышления, пронизанного социальностью как одной из главных характеристик века уходящего и не позволяющего думать и чувствовать свободно, индивидуально.

«Серебряный век» стал наиболее плодотворным этапом для развития русской философии и культурологии. Он является периодом творческой деятельности русских религиозных философов, внесших значительный вклад в мировую философскую культуру. Такие имена как С. Булгаков, Л. Карсавин, П. Флоренский, С. Франк, Г. Федотов, Н. Лосский и другие стали символом духовной жизни России конца XIX – начала XX века. Среди представителей духовной элиты «серебряного века», безусловно, выдающееся место принадлежит Н.А. Бердяеву, философское мировоззрение которого самобытно и глубоко национально по своему духу.

Н.А. Бердяев – философ, размышляющий о России, о русской душе, русской истории. Он патриот своей родины и глубоко русский человек, несмотря на то, что большую часть жизни ему пришлось жить вдали от Родины – во Франции. Бердяеву всегда были близки и понятны нравственно-философские поиски русского человека начала XX века, духовные метания русской интеллигенции в период февральской и октябрьской революции 1917 года, перелом в душах и формирование нового менталитета в советский период строительства коммунизма.

В своих философских исследованиях Н.А. Бердяев размышляет об истоках формирования русского самосознания и подчеркивает такие его качества как идеализированность, отстраненность от реальности, признание ее несовершенства, поиски идеалов. Иначе можно сказать, что речь идет об утопичности русской ментальности, вкорененности русского самосознания в утопию: «Русская национальная мысль чувствует потребность и долг разгадать загадку России, понять идею России, определить ее задачу и место в мире» [1, с. 7].

В истории России, в судьбе России на протяжении двух тысячелетий важную роль в формировании духовных ценностей играло и играет православие, не только как форма религиозного сознания, но в значительной степени как форма нравственно-культурного идеала, определяющего действительную, земную жизнь

русского человека и жизнь небесную. Н.А. Бердяев отмечает, что «русский идеал – святость» [1, с. 69]. Святость как трансцендентное начало православия несет в себе таинство сверхчеловеческого совершенства, а, следовательно, идеала, недоступного простому смертному человеку: «Святость слишком высока и недоступна, она уже не человеческое состояние, перед ней можно лишь благоговейно склоняться и искать в ней помощи и заступничества за окаянного грешника» [1, с. 71].

Идеал святости на Руси формируется в период борьбы с татаро-монгольским игом, и первым молитвенником за многострадальную Русь, душой ее возрождения, а позднее ее небесным заступником становится святой преподобный Сергей Радонежский. Идеал Святой Руси выступает основой духовного развития в период средневековой культуры и находит свое философско-культурное выражение:

а) в теме «Троицы» А. Рублева. В иконе представлена тринитарная концепция мироздания, образ благоустроенного бытия, символ восхождения духа, величие подвига самопожертвования, возвышенный смысл духовной трапезы и таинства евхаристии;

б) в мистическом богословии, в развитии в этот период исихазма, или паламизма;

в) в религиозно-философском учении о фаворском свете, внутренней духовной сосредоточенности, особых приемах медитации, просветлении плоти и гармонии духа с тварным миром;

г) в переводах Дионисия Ареопагита, Сименона Нового Богослова, своде сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии»).

Историко-культурное содержание идеала Святой Руси подчеркивает глубину русской религиозности и истоки русского национального характера, русского самосознания и русской святости: «Почитание святости построено по тому же типу, что и почитание икон. К святому сложилось отношение, как к иконе, лик его стал иконописным ликом, перестал быть человеческим. Святой больше чем человек, поклоняющийся же святому, ищущий в ней заступничества, - меньше, чем человек» [1, с. 72].

Необходимо отметить, что святость русского человека воспитывала в нем смирение, покорность. В награду за добродетель смирения ему все прощалось, все разрешалось. Святость есть удел немногих. Всякий слишком героический путь личности русское православное сознание признает гордыней. Гордыня на Руси не в почете. Она связана с выражением личностного начала, самодисциплиной, индивидуальностью, свободомыслием – качествами западноевропейской ментальности. Самосознание русского человека детерминировано православной идеологией с имманентно присущей ей утопией, объективированной в вере в идеальное общественное устройство, с верой в ожидание «чуда» на земле. Русский человек живет не реальными бытийными условиями, его существование всегда обращено в будущее, в мир трансцендентного существования и

утопического ожидания чуда: «Для России представляет большую опасность увлечение органически народными идеалами, идеализацией старой русской стихийности, старого русского уклада народной жизни, упоенного натуральными свойствами русского характера» [1, с. 52].

Самобытная русская мысль всегда обращена к эсхатологической проблеме конца света, она окрашена апокалиптически. Русский человекоцентризм достигает в конце XIX века своего апогея, никогда раньше и позже менталитет русского человека, его сознание и деятельность не достигают таких трагических, апокалиптических глубин. С точки зрения Н.А. Бердяева, история человечества есть история Духа, так что настоящая всемирная история начинается с христианства: «Величайшее дело христианства в мире заключалось в том, что через явление миру Христа, через мистерию искупления человека и мира, христианство освободило человека от человекостихийной низшей природы, от власти демонов; оно как бы силой извлекло человека из этой погруженности в недра стихийной природы и поставило его духовно на ноги; оно выделило его из этой низшей природы, поставило его высоко, как самостоятельное духовное существо, изъяло из этой подчиненности природному мировому целому» [2, с. 149]. Роль христианства в развитии мировой культуры, в частности русской культуры, достаточно полно и масштабно описана в литературе.

Вопрос в другом: неоспорима доминанта духовного в человеке, начиная с периода зарождения христианства, но эта доминанта абсолютизируется, становится безусловной и определяющей в сознании человека. Весь мир духовных ценностей человека трансцендентен, он вне человека, он окончательно покидает онтологическую сущность субъекта и представляет собственную самостоятельную сущность. Но мир трансцендентных сущностей – это мир иллюзорный, мир утопический. Так мы приходим к мысли, что утопия есть сущностная характеристика христианства как духовной ценности западноевропейского и русского человека.

Объективные условия, культурно-исторические реальности Запада не сделали утопию «массовым» сознанием. Человек Запада придерживается другой формулы, которую высказали экзистенциалисты: существование предшествует сущности. В этой идее больше реализма, чем в той, которую приняли русские люди: в идее святости, мистики, «русской идее». Именно для ментальности XIX века характерно специфически эсхатологическое восприятие народа как единственного абсолюта, воплощение истины православия.

В своем восприятии мира, в формировании духовных ценностей русский человек конца XIX – начала XX века ориентирован на культ творчества как единственной возможности прорыва к новым трансцендентным реальностям, как преодоления извечной российской «двоичности» - святого и звериного, Христа и Антихриста. Именно для этого периода культурой жизни характерны такие новые направления, как символизм, акмеизм, футуризм, авангардизм, которым свойственно преобладание мрачного колорита, навязчивого интереса к проблеме смерти, зазеркалье предчувствий, отрешенность от реальности, уход в мир

переживаний и ощущений. Не случайно именно духовное творчество являлось приоритетом эпохи: представление о свободе и творчестве, индивидуальности личности, противостоящей в своих творческих устремлениях косной массе, нетворческой толпе.

Творчество и его критерии выводились не только из области искусства и науки, но и из религии и философии, нравственности и политики. На первый план стали выдвигаться задачи переосмысления и обновления прежних сложившихся традиций: русской демократической мысли (так называемого наследства 60-70-х годов вокруг которого разгорелась полемика между Д. Мережковским, А. Волынским, В. Розановым, с одной стороны, и Н. Михайловским, Г. Плехановым, В. Лениным, с другой), официальных религиозных канонов православия (которому противопоставлялась «творчески понимаемая религия» - «новое религиозное сознание», мистико-религиозные искания богоискательства и «богостроительства»), устоявшихся школ в искусстве - классического реализма в литературе, передвижничества и академизма в живописи.

Дух творчества в России в конце XIX – начале XX века лишь на некоторое время обнаружил внутреннюю силу мысли и свободного самовыражения. Реалистическое осмысление и смыслотворчество в культуре подавляется утопически-идеализированным воззрением на будущее России, так как «русский человек не очень ищет истины, он ищет правды, которую мыслит то религиозно, то морально, то социально, ищет спасения» [1, с. 77]. В самом отношении русских к идеям, как отмечает Н.А. Бердяев, «обнаруживается вялость и инертность мысли, нелюбовь к мысли, неверие в мысль. Моралистический склад русской души порождает подозрительное отношение к мысли» [1, с. 75].

На мой взгляд, характеризуя отношение русских к идеям, Н.А. Бердяев дает несколько неадекватную оценку идейного творчества русского человека, столь содержательно богатого и выразительного по форме. Несомненно, верным является высказывание философа о том, что в «настроенности и направленности русской народной душевности есть что-то анти-гностическое, берущее под подозрение процесс знания. Сердце преобладало над умом и над волей» [2, с. 15]. Чувственно-созерцательный опыт русского народа опирается на единую мысль о спасении своей души, о спасении народа, о спасении мира. «Западный человек творит ценности, - утверждает Н.А. Бердяев, - созидает цвет культуры, у него есть самодовлеющая любовь к ценностям; русский человек всегда ищет спасения, творчество ценностей для него всегда подозрительно» [1, с. 76].

В политической ментальности русского человека перелома XIX-XX веков выразилось со всей определенностью то обстоятельство, что вся русская революция есть явление не политическое, а метафизическое. Она есть вариант религиозного сознания, новая «вера» компенсаторного характера. Вера как базисное основание религиозного и утопического сознания, по существу, была тем определяющим началом в судьбе русского человека начала XX века, которая сделала общественный идеал максимально осуществленным.

Утопическое сознание основывается на вере, а потому позволяет пренеб-

речь строгими аргументами гипотетического будущего. Утопия всегда обещает больше, чем реально возможно, обещает все блага поровну, хотя на самом деле любое общество дифференцировано. Утопия представляет образ будущего, выражение должного в сущем, надлежащего в наличном бытии. Религиозное сознание своим главным атрибутом тоже имеет веру, веру в духовный Абсолют, сверхъестественное. Можно утверждать, что религиозное сознание и утопия идентичны в том смысле, что имеют единую субстанциальную основу.

Русская революция потому есть новая «вера», вариант религиозного сознания, что она утопична по существу. Как показал опыт строительства коммунизма в нашей стране, он оказался трагически бесперспективным, так как в основании этого опыта а priori явно обозначена утопическая вера. Н.А. Бердяев отмечал, что «ортодоксальный» марксизм, который в действительности был по-русски трансформированным марксизмом, воспринял, прежде всего не детерминистическую, эволюционную, научную сторону марксизма, а его мессианскую, мифотворческую религиозную сторону... Этот ортодоксальный, тоталитарный марксизм всегда требовал исповедания материалистической веры, но в нем были и сильные идеалистические элементы» [3, с. 88].

Марксизм как форма политического сознания в конце XIX века занимает доминирующее место в системе духовных ценностей русского человека. На русской почве теория К. Маркса объективируется в политическую идеологию, превращая массовое сознание народа в орудие манипулирования, ограничивая его субъективную свободу, а потом и полностью лишая его свободы. Политическая революция в России отрицала свободу, заменяя ее верой в общественный идеал. В самосознании русского народа духовно-политическое наследие К. Маркса нашло такой огромный отклик именно потому, что оно в своем становлении и развитии приобретало форму общественного идеала, устремленного в будущность человеческого бытия. Какова эта будущность, ее социально-ценностные ориентиры – эти идеи и были сформулированы К. Марксом в модели коммунистического общества.

Марксистская социальная теория по сути своей утопична, ее историософский размах глобален. Политическая революция есть объективация социальных идей К. Маркса. Но именно русский народ воспринял ее как политическую веру, как «новую» религию, как новый образ истины и Бога. Следует отметить, что русской ментальности имманентна утопичность, мечтательность, вера в ожидание чуда. Истоками утопичности, ее ядром является православное сознание, уходящее своими корнями в глубокую древнюю историю принятия христианства на Руси.

Н.А. Бердяев дает глубокий, всесторонний анализ социальной теории Маркса, ее утопичности. В то же время он не отрицает сильных, реалистических сторон учения К. Маркса. Мне представляется, что Н.А. Бердяев пророчески рассматривает последствия марксизма на русской земле, выраженные в социальной революции 1917 года. Это одна из очень интересных и глубоких страниц творчества русского философа, предсказавшего последствия развития русского

коммунизма: «Коммунизм в России принял форму крайнего этатизма, охватывающего железными тисками жизнь огромной страны... новое русское коммунистическое государство автократично и имеет корни в верованиях народа, в новых верованиях рабоче-крестьянских масс, оно тоже создает себя и оправдывает, как священное царство, как обратную теократию» [3, с. 117].

Верное и вполне соответствующее христианской идее понимание жизни каждого человека как служение великому целому, по мнению Н.А. Бердяева, в русском коммунизме искажается отрицанием достоинства и свободы человека, его духовной свободы. В коммунизме есть верная идея, что человек призван в соединении с другими людьми регулировать и организовывать социальную и космическую жизнь, но в русском коммунизме эта идея приняла почти маниакальные формы и превращала человека в орудие и средство революции [3, с. 125].

У Бердяева есть еще одно замечание о русском коммунизме, которое, на мой взгляд, заслуживает внимания с точки зрения обращенности его к русским традициям, традициям хорошим и плохим. Русский коммунизм есть деформация русской идеи, русского искания царства правды, уникальность и своеобразие которых принимает форму утопического идеала.

Начавшаяся в России в конце XIX века духовная революция с особой силой отразилась в характере, образах художественной литературы и поэзии. Выше уже говорилось о том, что «серебряный век» русской культуры дал русской ментальности новые направления – символизм, авангардизм, которые стали основой модернизма. Начало модернизму положило декадентство и символизм как своеобразная философия, этика, эстетика, образ жизни. Поэты-символисты чувствовали, что Россия летит в бездну: «Символизм был выражением оторванности от социальной жизни, ухода в иной мир» [4, с. 15]. Чувство России и предчувствия о России А. Блока в стихотворении «Россия» - это вера в то, что Россия не пропадет, ее грядущее социальное бытие – в устремленности к идеалам целостного, совершенного мира. Апокалиптические настроения пронизывают творчество Ф.М. Достоевского, которое высоко ценил Н.А. Бердяев.

Русская мысль и духовные ценности России конца XIX – начала XX веков свидетельствуют о глубокой драме русского духа, русской души, о глубокой раздвоенности русской ментальности, о поисках новых духовных начал, об утопизме и реализме в русской жизни. Бердяеву как никому другому удалось наиболее полно выразить субстанциональную укорененность утопических пластов русского самосознания. Я полагаю, что развитие этой идеи русского мыслителя может привести к такому пониманию утопического сознания, которое может быть противопоставлено сложившемуся в рамках западной философской и культурологической традиции.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1994.

ФИЛОСОФИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА И МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

«Только Бог еще может нас спасти» [1, с. 537] - пожалуй, эта фраза, сказанная Мартином Хайдеггером на исходе жизни после многолетних попыток обратиться и предстоять чистому бытию, минуя логос, как нельзя лучше соответствует мироощущению современного человека. Остается ответить лишь на следующие по неумолимой логике разума вопросы: Какой Бог? и Кто это Мы? Под Богом, по всей видимости, должен подразумеваться Бог христианского Откровения, а под «нами», то, что принято называть Западной цивилизацией, которая изначально формировалась как христианская и противопоставила себя нехристианскому Востоку.

Парадоксальность самой фразы в том, что Бог христианского Откровения уже спас и искупил человечество своей кровью и смертью на Кресте и его Второе Пришествие в соответствии с христианской верой воспринимается исключительно в перспективе Страшного Суда над всем человечеством. Он придет уже для того, чтобы судить мир, а не спасать его. И вся история христианства и христианской цивилизации прошла в эсхатологической перспективе, в ожидании этого суда, который может наступить в любое данное мгновение. Этот суд и должен быть концом истории и подведением итогов земного существования как каждого человека в отдельности, так и всего человечества в целом. Однако у Хайдеггера о Страшном Суде ничего не сказано, он выражает надежду на новое повторное спасение, интуитивно отражая ожидание большинства современников.

Христианство построено на уникальности события Боговоплощения и спасения соответственно, которое не может повториться и следующим за ним событием может быть лишь Суд. Ни о каком втором спасении речи быть не может, поскольку тогда теряется его уникальность, а христианство как религия теряет всякий смысл, ведь за вторым спасением может последовать и третье, и четвертое и далее до бесконечности. Хайдеггер же выражает надежду именно на повторение уже совершившегося для христиан уникального Божественного акта.

Каким же образом ясная для каждого христианина эсхатологическая перспектива сменяется перспективой вечного возвращения, которую возможно совершенно случайно, но так искренне выразил Хайдеггер? Какой Бог может заново спасти Хайдеггера и его современников? На кого он, а вместе с ним и вся западная культура, голосом которой он себя ощущал, надеется, разочаровавшись в собственных возможностях?

Для ответа на этот вопрос необходимо понять, как внутри христианской цивилизации стало возможным обращение к мифу о вечном возвращении, практически универсальному для всех немонотеистических религий, но противоре-

чащему основным постулатам Христианства.

Основным историософским достижением христианства стала концепция линейной истории. Она предполагает уникальность любого события, причем центральным событием признает акт Боговоплощения и спасения человечества, которые рассматриваются как реальные исторические события, произошедшие в реальном времени и определенном пространстве, и потому не воспроизводимые. Это центральное событие в истории имеет абсолютную достоверность и ценность для всех предшествующих ему и следующих за ним поколений. Такие представления были абсолютно чужды греко-римскому миру и его эллинистической культуре, в рамках которой христианство нашло, первоначально, свое внешнее выражение. Догматические положения христианства были сформулированы на языке античной философии, с помощью понятий отсутствовавших в Священном Писании христиан.

Как и для большинства не монотеистических культур одним из основных компонентов античной культуры было противопоставление обжитого людьми космоса хаосу, остающемуся всегда угрозой существующему миропорядку. Космос всегда ограничен, поскольку безграничное не может быть подчинено человеческому разуму. Из временной ограниченности такого космоса логически следует его периодическое разрушение и новое восстановление. Можно говорить об универсальности мифа о боге или герое, побеждающем силы хаоса, часто ценой собственной жизни, но это всегда лишь временная победа. Такой миф появляется почти сразу, как только появляется культура, как только она начинает осознавать себя. По замечанию одного исследователя: «Спекулятивная мысль пытается подвести основу под хаос опыта так, чтобы он проявил черты структуры: порядок, связность и смысл» [2, с. 155] Однако эта мысль всегда осознает свою ограниченность и построенный на её основе разумный космос всегда осознается лишь как островок в пучине безграничного, а потому бесформенного хаоса. Космос был объективацией мыслительной способности индивидов, а такая способность может осознавать себя только как ограниченная.

В античной цивилизации в процессе рационализации мифа главная роль в упорядочивании Космоса начинает прописываться мировому закону - Логосу, который постепенно персонифицируется, превращаясь в Мировой разум. Центральным положением, обуславливающим разумность античного космоса, стало признание тождества бытия и мышления, сформулированное на заре античной философии Парменидом. Это положение стало господствующим для всей западной мысли. Античной мысли не удалось достичь полной рационализации универсума. Мировой разум занимал подчиненное положение по отношению к неразумным началам и не мог не быть ограниченным, что предполагает и вечное возвращение. Кроме этого мировой разум часто мог отождествляться с неразумной судьбой или подчиняться ей.

Истина как соответствие между мыслительным представлением и вещью необходимо предполагает мыслящего ее субъекта. А чтобы помыслить бесконечное необходим и соответствующий ему субъект. Такого субъекта в античной

культуре не существовало. Христианское откровение, определенным образом интерпретированное, могло предоставить идею такого субъекта. Личностный, самосозерцающий триипостасный Бог, совмещающий в себе беспредельность и разумность как объект христианской веры, давал возможность для утверждения об абсолютной разумности бытия и отсутствия в нем чего-либо принципиально неразумного и непознаваемого. Непознаваемого не существует, по крайней мере, для самого Бога, как абсолютного разума, обладающего абсолютным знанием. Бесконечный универсум, сотворенный Богом, изначально уже им познан, поскольку для Него творение вещи тождественно с ее познанием.

Такие идеи не могли сразу быть восприняты античным мышлением. Еще в III веке крупнейший христианский богослов этого периода Ориген не выходил фактически за рамки античной философской традиции. Следуя ей, он, признавая разумность Божества, должен был исходя из этого признать его ограниченность, поскольку разумность предполагает познаваемость, а безграничное непознаваемо по определению и, следовательно, не может быть разумным. В соответствии с этим ограничен и сотворенный Богом мир.

Противоречие между беспредельностью и разумностью преодолевается христианской мыслью через формулирование догмата о троичной и потому сверхразумной природе Божества, постигаемого не разумом, а верой. Религиозный опыт является в этом случае основным источником познания, а рефлексия над ним может дать лишь отдаленное представление об его объекте. По формулировке (наиболее авторитетного) одного из творцов христианской догматики Григория Назианзина: «Если Божество постигнуто разумом, Оно уже становится ограниченным, поэтому Оно, непостижимо для человеческой мысли и невозможно представить Его целиком, какое Оно есть» [3, с. 234].

Противопоставление античного и христианского взглядов на возможности познания содержится и в Новом Завете. Вопрос Пилата, воплощающего в данном случае всю греко-римскую культуру, Христу – «Что есть истина?» остается без ответа. Молчание Христа, утверждавшего – «Я есть путь, истина и жизнь» (Ин. 14: 6), указывает на невозможность выражения христианской истины на вербальном уровне. Такая истина требует веры, и все попытки рационального истолкования Божества приводили к отказу от тринитарного догмата. Отказ от тринитарного догмата превращает Божество в субъект в принципе аналогичный человеческому разуму, либо в некое имперсональное подобие Единого неоплатоников, не обладающее самосознанием. Превращение Бога Откровения в субъект и происходило в европейском мышлении начиная с Нового времени. Некоторые современные богословы считают деизм Нового времени логическим следствием рационализации опытно познаваемой троичности Божества.

Западное богословие, начиная с Августина, в интерпретации тринитарного догмата исходило из единства божественного бытия, переходя затем к его троичности. Персоналистская и психологическая интерпретация Троицы у Августина могла привести к субъективизации Божества. Греко-византийское богословие исходило из троичности Божества, и из этой троичности переходила к единству, од-

нако и такая интерпретация не освобождает от опасности субъективизации Божества, также как и западно-христианская традиция не обязательно к ней приводит.

Интерпретированное в терминах античной философии христианское откровение предоставило возможность для создания представления о мире, как о бесконечном во времени и пространстве, но разумном и рационально устроенном универсуме. Это достигается путем введения в личность Божества Откровения в качестве атрибута тождества Бытия и мышления. Истина в этом случае выступает как содержание Божественного разума, а Божественная личность, как «индивидуальная субстанция разумной природы» [4, с. 138], аналогичным образом определяются личности ангелов и людей. Единство, таким образом, понятой истины обуславливается единством самосознания Божества. Такой абсолютный субъект обеспечивает полную разумность бесконечного универсума и единство истины заключенной в его разуме. Бесконечное разнообразие вещей, могло восприниматься как единый универсум, поскольку являлось конкретным воплощением этого абсолютного единства.

Поскольку человеческий разум признавался подобием божественного, то допускалась возможность в самом человеческом разуме открыть основу и истинность вещей, усмотреть их закономерность и познаваемость в нем. Это дает гарантированную познаваемость и разумность мира, поскольку он уже изначально познан Богом и содержится в его разуме. Это позволяет создать новый образ мира как полностью познаваемого и доступного рационализации и подчинению человеческим разумом.

Для господства над таким миром человеку достаточно выработать универсальные средства и методы контроля, основанные на разуме. Такая задача находит свое выражение в создании науки, как деятельности по производству истинных знаний о мире, позволяющих подчинить его человеческому разуму. Такое представление о человеческом разуме обуславливает его центральное положение в сотворенном мире.

Антропоцентристские идеи эпохи Возрождения стимулировали процесс субъективизации Бога откровения, а в рамках философии Нового времени библейский Бог переосмысливается как абсолютизация человеческого субъекта. Бог интерпретируется как аналогичный человеку субъект, реализовавшийся в своих бесконечных возможностях. Он представляется в виде человеческого разума взятого в бесконечной возможности своего развития, как абсолютизированная человеческая личность. Таким образом, достигает окончательной реализации сложившаяся в античности историческая форма человеческой субъективности, определяющая себя как разумное существо, в противопоставлении неразумному миру. Это оказалось возможным лишь благодаря идее абсолютного субъекта, отсутствовавшей в античной мысли и полученной благодаря рациональной интерпретации христианского Бога. Такой субъект обеспечивает возможность тотального контроля разума над бытием.

В религиозном сознании выражением процесса субъективизации Божества стал протестантизм, как основной религиозный продукт Нового времени. На

первый план выдвигается личная вера субъекта. Именно он определяет, например, в таинстве Евхаристии присутствие или неприсутствие в причастии тела и крови Христа, не имеющих более субстанциональных независимых от субъекта качеств. Реальное присутствие Христа, определяется, таким образом, личной верой субъекта.

В соответствии с возможностями такого субъекта формируется и наука. По словам Т. Куна: «Создается впечатление, будто природу пытаются втиснуть в парадигму как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку... Явления, которые не умещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из вида» [5, с. 50]. Глубинным смыслом такой позиции по отношению к окружающему миру, является стремление к его подчинению категориям человеческого разума. Наука Нового времени возникла во многом вследствие уверенности в разумности бытия и в тождественности этого бытия человеческому мышлению. Оба эти положения были восприняты от христианского Откровения, подвергнутого рационализации человеческим разумом.

Занявший центральное место в новой парадигме человеческий разум не нуждался более в поддержке извне. Роль Бога, как абсолютного субъекта, постепенно минимизируется. Деизм, как идеология Нового времени и Просвещения, сводит эту роль до «Бога праздного», характерного для большинства политеистических религий, который, запустив в ход машину мира, удаляется и более никогда не вмешивается в дела людей, никогда не являясь объектом поклонения с их стороны. Одновременно в религиозном мышлении этого периода становятся заметны тенденции к дерационализации образа Божества, превращающегося в бесконечно далекую от человека и его мира иррациональную силу вызывающую в человеке лишь страх. Эта сила сродни скорее античной Судьбе, воплощению безличного закона, чем личности Бога традиционного для христианства. Вера в такого Бога базируется на эмоциях, смешанном чувстве любви и страха, причем последний явно преобладает. Любовь к такому Богу напоминает скорее римскую любовь к Року, чем новозаветную любовь сопряженную с надеждой и мудростью. Р. Барт в своей «Книге о Расине» прямо отождествляет образ Бога в драматургии этого автора - современника философии деизма - с Судьбой. Герой Расина «всегда чувствует, что он движим некоей внеположной ему потусторонней, далекой и страшной силой, чьей игрушкой он себя ощущает» [6, с. 183]. Эта обратная сторона деизма, характеризуется постепенной деперсонализацией и дерационализацией образа Божества.

К таким результатам приводит провозглашенный вождями Реформации проект деэллинизации христианства. Сходные тенденции проявились и в католическом мире в форме янсенизма, приобретшего философское оформление у Паскаля, к которому был близок Расин. Ближайшим аналогом данного процесса является процесс превращения «бога праздного» в безличный мировой принцип, имеющий место в политеистических культурах, достигших высокого уровня развития. Такие представления выводят сотворенный мир из сферы непосредственного влияния Божества, место которого занимает абсолютизирован-

ный человеческий разум.

Человеческий разум, однако, не может обеспечить разумность бесконечно-го универсума, вследствие ограниченности и неспособности помыслить всю полноту бытия как вечно настоящего. Из-за этого полная рационализация бытия представляется бесконечно далекой и фактически недостижимой целью, что приводит к гносеологическому и онтологическому дуализму между разумным субъектом и не разумным миром. Исходной интуицией бытия становится бытие личного Я субъекта, тождественного самому себе и определяющего себя в отношении к миру, воспринимаемому как объект познания и, одновременно, как поле для реализации человеческих возможностей. Такая реализация возможна лишь как рациональное подчинение и освоение этого мира.

Это освоение мира означает проекцию на него представлений человеческого разума, воспринятого как единственный носитель истины. Такой мир не может не быть ограничен, вследствие ограниченности самого человеческого субъекта. Истина воспринимается как содержание самого человеческого разума и вне него не существует. Субъективность и относительность такой истины должен был признать еще Декарт, заявивший: «Какое нам дело до того, что то, в истинности чего мы столь сильно убеждены, в глазах бога или ангелов представляется ложным и что, следовательно, вообще говоря, ложно?» [7, с. 143]. Картина мира в этом случае представляет собой упорядоченную реальность, тождественную умственной конструкции, данной в человеческом разуме.

Свое окончательное философское осмысление эта картина мира получает в немецкой классической философии. В ней всё учение о бытии начинает восприниматься как «систематический инвентарь всего, чем мы обладаем благодаря чистому разуму» [8, с. 163]. Метафизика становится анализом человеческой субъективности, феноменологией человеческого разума. Бог, не являющийся более объектом религиозного опыта превращается в идею, выведенную с логической необходимостью из человеческого разума, представляя объективацию этого разума. Это – понятие, вызванное к жизни потребностями разума и необходимое для систематизации эмпирического опыта. С другой стороны в немецкой классической философии можно видеть попытку новой рационализации образа Божества, утратившего черты разумного субъекта у вождей Реформации в следствие деэллинизации богословия. Эта новая философия, однако, не смогла придать образу божества личностные черты. В ней Божество окончательно превращается в подобие Мирового закона, утратив черты личности.

«Смерть Бога», провозглашенная Ницше является, исходя из вышеизложенного, простой констатацией свершившегося события. Необходимым следствием этого стало ницшеанское учение о «вечном возвращении», поскольку отказ от данного в Христианском Откровении образа Абсолютной Личности приводит к возвращению дохристианских представлений о мире и соответственно к концепции циклической истории.

Постигшее в XX веке западную культуру разочарование в возможностях человеческого разума, оказавшегося неспособным к построению мира на разум-

ной основе, привело к новому восприятию бытия. Это новое восприятие во второй половине XX века становится преобладающим, порождая так называемую постмодернистскую чувствительность – «видение мира как хаоса, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, предстающего сознанию лишь в виде иерархически неупорядоченных элементов» [9, с. 205]. Такое восприятие снимает сам вопрос о существовании какого-либо оформляющего бытие принципа, а отказ от субъекта, как носителя разума, делает бессмысленными все попытки человека по космозации бытия.

Отказавшись от идеи Абсолютной Личности, культура вынуждена создавать новую мифологию, обращаясь к дохристианским представлениям. Цивилизация вряд ли может существовать без собственной мифологии, придающей смысл её существованию и предлагающей образцы поведения. Постмодернистская культура такую мифологию создать не в состоянии, отрицая саму возможность существования в бытии какого-либо смысла, придающего Хаосу разумные очертания. Основные мифы XX века – коммунизм и национал-социализм не смогли стать универсальными и потому потерпели неудачу. Наука также не смогла занять место универсального мифа.

Постмодернизм, как идеология Хаоса естественно не способен к созиданию порядка, в котором только и может существовать человек. В этом контексте философия Хайдеггера может рассматриваться как попытка прислушаться к самому бытию, получить откровение истины, тождественной по Хайдеггеру этому бытию и проговорить его как новый миф, способный придать смысл человеческому существованию. При этом происходит преодоление всей метафизики, начиная с Платона и возвращение к самому началу европейского мышления, когда бытие впервые открылось человеку. По сути, это возвращение к мифическому Священному времени, не имеющему длительности, пребывающему вечно, времени возникновения самого европейского человека, как исторической формы человеческой субъективности, определившей себя впоследствии как «человека разумного». Поскольку Логос по Хайдеггеру «не может рассматриваться как первичное «место» истины» [10, с. 33], то неминуемо обращение к мифу, как наиболее адекватному выражению этой истины. Хайдеггеровское бытие–истина тождественно, по сути, Судьбе – ключевому понятию античной культуры, в разные эпохи по разному открывающей себя человеку, который способен познать её, но не в силах изменить.

Преодолевая метафизику, Хайдеггер воспринимает и личностный образ Бога лишь как одну из исторических форм проявления бытия, характерную для средневековья, которую также необходимо преодолеть для выхода к истокам бытия. Этот исток, одновременно являющийся и завершением, лежит в священном времени. К этому времени здесь–бытие (Dasein) человека должно возвратиться, чтобы снова как в первый раз положить начало новой мировой цивилизации, на приход которой Хайдеггер надеется. Её основания, однако, лежат, по его мнению, в уже существующей европейской мысли, воспринимаемой как откровение бытия.

Деструкция европейской метафизической традиции приводит Хайдеггера к первичным человеческим восприятиям бытия. В первую очередь это касается страха и благоговейного удивления – базисным чувствам чистого религиозного опыта по отношению к Священному. В сущности хайдеггеровская онтология есть проинтерпретированное философским мышлением XX века первичное религиозное сознание, незатронутое еще метафизическими построениями, возникающими из рефлексии над первичным опытом бытия. Отсюда его идея мира как единства Неба, Земли, смертных людей и бессмертных богов, совместная игра которых и образует подлинный мир, утерянный в метафизической традиции, но к которому человек еще может вернуться.

Этот мир, где сосуществуют небесное и земное, божественное и человеческое, всегда находится рядом и может открыться человеку, если тот откроется ему. Это священное пространство, противопоставляемое профанному, в котором обычно человек существует, наряду со священным временем является одной из базисных идей чистого религиозного сознания. Священное пространство-время лежит вне обычного человеческого мира и его истории как их вечное начало и конец, оставаясь, тем не менее, всегда доступным человеку. По Хайдеггеру этот священный мир должен явиться внезапно, хотя конечного срока он не называет. Тем не менее, его приход должен последовать за нашей эпохой, понимаемой как конечный результат европейской цивилизации. В XX веке существо бытия открылось как техника, ставшая новой судьбой европейского человека, который не может ничего изменить в своей принадлежности к технической эпохе. Именно в существовании техники человек должен раскрыть тайну бытия, однако это существо он ещё не видит и способен пока лишь вопрошать его.

Истину бытия являет, по Хайдеггеру, поэзия, исполняющая у него роль новой мифологии, подобной мифологии домонотеистических религий. Бытие, открывшееся на заре европейской цивилизации в античной культуре, говорит современному человечеству через своих избранников – поэтов, творцов нового мифа. К числу таких избранников Хайдеггер относит в первую очередь Гельдерлина, называя его поэтом «уходящей божественности и грядущего бога» [11, с. 169]. Гельдерлин – поэт Священного, стоящего выше всех богов и находящегося в начале всех времен. Это священное есть то, что древние греки именовали Судьбой, пребывающей выше божественного и человеческого мира. Это священное, при определенной констелляции бытия, становится Богом монотеизма. Оно и есть тот неведомый Бог, пророком которого называют Хайдеггера.

Пришествие этого Бога будет поворотом к истокам бытия, возвращением бытия к самому себе. Этот внезапный поворот должен совершиться в конце современной эпохи, как внезапное молниеносное просветление, как экстатическое прозрение в истину бытия. Этот поворот станет тем спасением, которое Хайдеггер ожидает от своего Бога. При этом он, по всей видимости, надеется избежать главного следствия поворота к истокам – полного разрушения прежнего мира, через погружение его в хаос. Без разрушения невозможно никакое новое начало, поскольку главное правило вечного возвращения гласит: историю

нельзя исправить её можно только начать заново.

Хайдеггеровское возвращение к истокам возможно лишь через разрушение, чего он, собственно, и не отвергает, подвергая деструкции все мыслительные конструкции бытия. По всей видимости, он надеется на то, что достаточно будет разрушения лишь мыслительных конструкций, и человеческое бытие изменится, если изменится человеческое восприятие бытия, через возвращение к своим первоначальным формам.

Такие выводы позволяют рассматривать постмодернистское восприятие бытия как хаоса в качестве завершающей стадии европейской культурной традиции, вслед за которой должно последовать нечто, еще неизвестное, но уже прозреваемое хайдеггеровской философией как спасительное. Это спасительное должно придти как обнаружение подлинности бытия через его возвращение к своему началу.

Таким образом, хайдеггеровская философия может рассматриваться как интерпретация универсального для всего человечества мифа о вечном возвращении, а единственным богом в этом случае становится некое безличное бытие, проявляющееся в человеческой истории как Судьба. Такое возвращение к домонотеистическим представлениям стало возможным вследствие отказа европейской культуры, в рамках которой Хайдеггер философствует, от идеи личного Бога, воплотившейся в христианском Откровении.

Список литературы

1. Цит. по: Сафрански Р. *Хайдеггер: германский мастер и его время.* – М., 2001.
2. Семушкин А.В. *Истоки европейской рациональности.* – М., 1996.
3. Цит. по: Илларион (Алфеев), иеромонах. *Жизнь и учение св. Григория Богослова.* – М., 1998.
4. Бозций. *Утешение философией и другие трактаты.* – М., 1996.
5. Кун Т. *Структура научных революций.* – М., 2002.
6. Барт Р. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика.* – М., 1994.
7. Цит. по: Косорева Л.М. *Социокультурный генезис науки Нового времени: философский аспект проблемы.* – М., 1989.
8. Кант И. *Критика чистого разума.* – СПб., 1993.
9. Ильин И.П. *Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм.* – М., 1996.
10. Хайдеггер М. *Бытие и время.* – М., 1997.
11. Цит по: Ставцев С.Н. *Введение в философию Хайдеггера.* – СПб., 2000.

М.Ю. Олешков

г. Нижний Тагил

ПРОБЛЕМА УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Как известно, управленческая деятельность предполагает не только освоение административных методов, но и овладения приёмами работы с людьми. Субъект

управления — человек, и поэтому самоуправление имеет смысл и будет эффективным только тогда, когда оно осуществляется в интересах человека. Люди — главный ресурс любого предприятия, фирмы и так далее, и ответственность руководителя за них столь же велика, как и за результаты деятельности организации в целом. Не поймём мы этого — так и будем нести на себе груз архаизма административно-командной системы.

Руководитель любого ранга — в первую очередь специалист по работе с людьми: сама должность требует от него умения строить взаимоотношения с подчинёнными и вышестоящими руководителями, с другими учреждениями, предприятиями, умение обучать работников и обеспечивать их профессиональный и личностный рост. Очень важное качество руководителя — способность регулировать своё поведение.

Какие же функции должны выполнять руководители в гуманитарно-коммуникативном пространстве? К числу таких специфических профессионально-личностных функций относятся:

- избирательность образовательных ценностей, теоретических концепций, управленческих стилей и методов;
- рефлексия собственной управленческой деятельности, придание ей концептуального характера;
- определение собственной управленческой позиции;
- самореализация, связанная с авторством, творчеством, выбором;
- социальная ответственность;
- управленческая коммуникация.

Управленческая коммуникация — особая разновидность общения, представляющая собой диалогическое взаимодействие руководителя и подчинённых. Каждый опытный современный менеджер понимает, как возрастает сегодня потребность в эффективном общении с подчинёнными. Из анализа управленческой практики учёные сделали вывод о том, что управлять — значит строить конструктивное общение.

Зарубежные менеджеры — американские, английские, японские — считают неумение руководителя эффективно общаться главным препятствием на пути достижения целей организации, которую он возглавляет. К эффективной работе с персоналом специалисты в области менеджмента относят способность взаимодействовать с коллективом и группами специалистов, учитывать мотивацию и эмоциональное состояние работников, обеспечивать полноценный информационный обмен, добиваться точного и в срок исполнения заданий, предотвращать и разрешать конфликты, побуждать подчинённых к совместному поиску способов эффективного достижения целей. Без коммуникативных умений руководителя говорить обо всём этом бесполезно, ибо в процессе общения рождается то, что и составляет суть коллективного дела: обмен информацией, познание друг друга, установление межличностных отношений, формирование самооценки, сопереживание, развитие самооценности, обмен ролями. Всё это способствует успешности трудовой деятельности коллектива.

Исследователи различают функционально-ролевое, межличностное и деловое общение.

Функционально-ролевое общение происходит на уровне социальных ролей партнёров (начальник и подчинённый, учитель и ученик и тому подобное). Ему свойственны определённые нормы, ожидания, общение осуществляется как бы между «ролевыми масками».

Межличностное общение основывается на общности взглядов, идеалов, ценностей, мотивов поведения. Этот вид общения носит преимущественно эмоциональный характер и предполагает отношения неформального плана. В любом коллективе есть группы сотрудников, которые общаются на межличностном уровне.

Деловое общение порождается потребностями совместной деятельности и предполагает установление и развитие контактов между ними во имя общего дела, чётко осознаваемой цели. Деловому общению присущи некоторые признаки и функционально-ролевого, и межличностного общения, ибо в нём затрагиваются интересы не только «ролевых масок», но и конкретных людей. Это общение с коллегами, с подчинёнными, с начальством, с представителями органов власти, с представителями других организаций и учреждений, с родителями.

Особая разновидность делового общения - *управленческая коммуникация* - процесс диалогического взаимодействия субъектов, включающий обмен информацией, субъективное отношение к ней, поиск каждым партнёром личностных смыслов деятельности, обмен её ценностями, рефлексию собственной позиции в управлении, поиск лично значимых способов действия, достижение взаимопонимания, эффективного самоопределения в жизнедеятельности учреждения на основе использования собственных ресурсов. Совещания, заседания, различные беседы, дискуссии, постановка и разъяснение заданий подчинённым, отчёты перед коллективом и начальством — всё это различные формы управленческой коммуникации. Исследования в области менеджмента показали, что от 50 до 90% рабочего времени руководители всех уровней (стратегического, тактического, оперативного) расходуют на различные виды общения. 86% японских менеджеров считают неумение руководителя общаться главным препятствием на пути успешной деятельности учреждения.

Способы, характер и стили общения управленческой деятельности обладают определённой спецификой, которая порождается социально-экономическими потребностями конкретной организации, связаны с необходимостью активно взаимодействовать с коллективом для достижения взаимопонимания в целях, методах и содержании работы.

В психологии, как известно, различают способности элементарные и сложные, общие и специальные, потенциальные и актуальные, слабо выраженные и ярко проявляющиеся. С этой точки зрения способность к управленческой коммуникации — сложная совокупность ценностно-смысловых установок, психологических качеств, профессиональной культуры.

Весьма значимый фактор эффективности управленческой коммуникации —

психологическая подготовленность менеджера, в частности уровень развития его диагностических и рефлексивных способностей, предрасположенность к диалогическому, субъектно-смысловому взаимодействию. Чтобы эффективно управлять, необходимо прежде познать самого себя, разобраться в особенностях своей индивидуальности. Оценить свой профессионально-личностный потенциал можно, используя широко известные психологические методики Айзенка, Кеттелла, Леонгарда и других, которые подробно описаны в психологической литературе, в том числе в пособиях, специально подготовленных в помощь менеджерам.

Более подробно остановимся на анализе некоторых коммуникативных способностей и умений менеджера. В частности, рассмотрим процессы формирования коммуникативной компетентности как важнейшей составляющей профессиональной компетентности руководителя, проанализируем вербальные (речевые) аспекты управленческой коммуникации и выделим типичные ошибки, обусловленные ориентацией на себя, а не на партнёра.

Руководителю очень важно помнить, что эффективность управленческой коммуникации зависит от того, на каком уровне она происходит. Уровни управленческой коммуникации связывают с содержанием фаз контакта [1]. В теории общения выделяют четыре фазы контакта:

- 1-я фаза — направленность на партнёра;
- 2-я фаза — психическое отражение партнёра;
- 3-я фаза — взаимоинформирование;
- 4-я фаза — отключение от контакта.

В соответствии с этим различают несколько уровней управленческой коммуникации: ординарный, манипулятивный, конвенциональный, имитационный и другие.

Ординарный уровень характеризуется тем, что коммуниканты не взаимодействуют как партнёры, а воспринимают друг друга как предметы — нужные или мешающие. Если нужный, надо им «овладеть», подчинить себе, если мешающий — оттолкнуть, «убрать с пути». Каждый субъект, готовясь к контакту, стремится осуществить «пристройку сверху».

Манипулятивный уровень управленческой коммуникации — это взаимодействие субъектов, воспринимающих друг друга как соперников в игре, которую надо непременно выиграть. При этом хотя бы один субъект — это «манипулятор», для которого выигрыш означает выгоду: материальную или психологическую. Психологическая выгода заключается в том, чтобы «пристроиться к партнёру сверху» и иметь возможность безнаказанно наносить ему «уколы». Это свойство некоторых неискренних, лицемерных людей.

Конвенциональный уровень управленческой коммуникации предполагает полноценное диалогическое взаимодействие субъектов, у которых есть потребность в контакте, готовность проявить заботу о партнёре, обеспечив ему равноправные возможности. Этому уровню соответствуют такие качества характера, как этическая и нравственная состоятельность, коммуникативная грамотность.

Имитационный уровень управленческой коммуникации, обладая полнотой и человечностью предыдущего, превосходит его тонкостью содержания и богатством оттенков. Здесь есть живой интерес к личностным особенностям собеседника, причём интерес не своекорыстный, а проникнутый симпатией к человеку. Имитационный уровень управленческой коммуникации возможен лишь с теми людьми, которых мы уже знаем, в отношении которых у нас есть субъектный опыт коммуникации в прошлом, не омрачённый разочарованиями, обидами, предательством.

Для овладения различными видами управленческой коммуникации необходимо формировать *коммуникативные умения*, являющиеся социально-психологическим основанием любой деятельности, не «стихийно», не от случая к случаю, а целенаправленно и планомерно. Эта задача нашла отражение в современных нормативных документах.

В связи с этим, возникает необходимость обратиться к понятию *языковая личность*. Оно возникло в 80-е гг. и обозначает совокупность способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и воспроизведение им речевых произведений (текстов), которые различаются: а) степенью структурно-языковой сложности, б) глубиной и точностью отражения действительности, в) определенной целевой прагматической направленностью [2].

В структуре языковой личности могут быть выделены три уровня:

- 1) вербально-семантический (владение языком и знанием о языке);
- 2) когнитивный (картина мира, отражающая иерархию ценностей субъекта);
- 3) прагматический (цели, мотивы, интересы, установки).

Возможность через текст проникнуть в личность говорящего, в его индивидуальные особенности связана с третьим уровнем ее анализа, который представляет особый интерес для психологии общения. В последней существенное место занимает понятие и феномен коммуникативной компетенции, многоплановой способности устанавливать и поддерживать необходимые контакты с другими людьми [3].

Коммуникативная компетентность рассматривается как система внутренних ресурсов, необходимых для построения эффективной коммуникации в определённом круге ситуаций личностного взаимодействия. Компетентность в общении имеет, несомненно, инвариантные общечеловеческие характеристики и в то же время характеристики, исторически и культурно обусловленные.

Компетентность в общении предполагает готовность и умение строить контакт на разной психологической дистанции – и отстранённой, и близкой. Гибкость в адекватной смене психологических позиций – один из существенных показателей компетентного общения [4].

Коммуникативная компетентность складывается из способностей:

1. Прогнозировать в социально-психологическом аспекте коммуникативную ситуацию, в которой предстоит общаться.
2. Социально-психологически программировать процесс общения, опираясь на своеобразие коммуникативной ситуации.

3. Осуществлять социально-психологическое управление процессами общения в коммуникативной ситуации [5].

При таком подходе к характеристике коммуникативной компетентности целесообразно рассмотреть общение как системно-интегрирующий процесс, который имеет следующие составляющие [5]:

- *коммуникативно-диагностическую* (диагностика ситуации в условиях будущей коммуникативной деятельности, выявление возможных социальных, социально-психологических и других противоречий, с которыми, возможно, предстоит столкнуться личности в общении);
- *коммуникативно-программирующую* (подготовка программы общения, текстов для общения, выбор стиля, позиции и дистанции общения);
- *коммуникативно-организационную* (организация внимания партнёров по общению, стимулирование их коммуникативной активности и так далее);
- *коммуникативно-исполнительскую* (диагноз коммуникативной ситуации, в которой разворачивается общение личности, прогноз развития этой ситуации, осуществляемый по заранее осмысленной индивидуальной программе общения).

Коммуникативная компетентность как знание норм и правил общения, владения его технологией, является составной частью более широкого понятия «коммуникативный потенциал личности» [4].

Коммуникативный потенциал – это характеристика возможностей человека, которые и определяют качество его общения. Он включает наряду с компетентностью в общении ещё две составляющие: *коммуникативные свойства личности*, которые характеризуют развитие потребности в общении, отношение к способу общения и *коммуникативные способности* – способность владеть инициативой в общении, способность проявлять активность, эмоционально откликаться на состояние партнёров общения, формулировать и реализовывать собственную индивидуальную программу общения, способность к самостимуляции и к взаимной стимуляции в общении [6].

По мнению ряда психологов можно говорить о коммуникативной культуре личности как о системе качеств, включающей:

- 1) творческое мышление;
- 2) культуру речевого действия;
- 3) культуру «самонастройки» на общение и психоэмоциональной регуляции своего состояния;
- 4) культуру жестов и пластики движений;
- 5) культуру восприятия коммуникативных действий партнёра по общению;
- 6) культуру эмоций.

Коммуникативная культура личности не возникает на пустом месте, она формируется. Но основу её формирования составляет опыт человеческого общения, преломленный «дидактически». Основными источниками приобретения коммуникативной компетентности являются: соционормативный опыт народной культуры; знание языков общения, опыт межличностного общения в учебной и деловой сфере; опыт восприятия искусства. Соционормативный опыт –

это основа когнитивного компонента коммуникативной компетентности личности как субъекта общения [7].

Таким образом, коммуникативная компетентность как система внутренних ресурсов, необходимых для построения эффективного коммуникативного действия в определённом круге ситуаций межличностного взаимодействия [5; 6], а также система умений и навыков являются необходимыми компонентами коммуникативной культуры руководителя, исследование которой уже нельзя отдать на откуп конкретным наукам, таким как психология или социология. Её сложность, многоплановость, обусловленность социокультурными реалиями позволяет говорить о ней как о предмете культурологических исследований.

Список литературы

1. Андреева Г.М. Социальная психология. - М., 1996.
2. Караулов Ю. Предисловие // Язык и личность / Под ред. Д.Н. Шмелева. - М., 1989.
3. Яноушек Я. Коммуникация трех участников совместной деятельности // Проблема общения в психологии. - М., 1981.
4. Петровская Л.А. Компетентность в общении. - М., 1989.
5. Руденский Е.В. Социальная психология: Курс лекций. - М., 1997.
6. Бодаева А.А. Психологическое общение. - М.; Воронеж, 1996.
7. Стратегия модернизации содержания общего образования: Материалы для разработки документов по обновлению общего образования. - М., 2001.

Л.А. Павленко, г. Нижний Тагил

С.З. Гончаров, г. Екатеринбург

АКМЕОЛОГИЯ ИСКУССТВА: ПУТЬ К ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ (ПО РАБОТАМ И.А. ИЛЬИНА)

Под акмеологией [< гр. акме высшая степень чего-либо, цветущая сила + logos «слово» и «смысл», учение] искусства мы понимаем учение о пути обретения художественности. В данной статье анализируется один из аспектов духовной актологии И.А. Ильина (1883-1954) – учение о духовном художественном акте. Вначале следует рассмотреть понятие художественности.

Уровни художественного произведения

Восприятие произведения искусства можно уподобить восприятию человека. Сначала мы воспринимаем его с внешне стороны – его *тело*, лицо, одежду, движения, голос. Затем за внешностью мы схватываем движения *души* человека (его чувств и другое), и телесное сводится к выражению внутреннего. При глубинном общении сама душа служит выражением *духовного* в человеке – что он ценит, во что верует, чем дорожит более всего, что для него священно. Восприятие художественного произведения тоже углубляется от внешнего плана к внутреннему: от «эстетической материи» – к образу, от образа – к предмету, (*идея, замыслу* произведения), к самому *главному*, что пронизывает своими лучами и

«эстетическую материю» и образы [1, с. 456].

Внешний слой искусства – «*эстетическая материя*»; таковы слово, язык в литературе; линии, краски, цвета в живописи; поющий звук в музыке. Чувственный материал имеет свои законы: фонетические, грамматические в литературе; законы верного звучания, лада, тембра и созвучия – в музыке и пении; законы цветов – в живописи и так далее. Эти законы и правила составляют *эстетическую грамотность*, необходимую для выражения эстетического *образа* произведения. Второй слой – *образный состав* произведения. Например, воображение живописца дает зрителю образы плодов, цветов, гор и прочее. Эти образы тоже имеют свои законы (образной узнаваемости, органической естественности). Но и образы не являются самодовлеющими, они подчинены третьему слою произведения [2, с. 331-332]. Третий уровень – *эстетический предмет*, то *главное*, что художник хотел выразить в произведении. Это – замысел (идея), который уходит в глубину души и превращается в творческое горение («заряд»), ищущее себе образов и эстетической материи. Эти поиски составляют процесс творчества художника. Такой предметный замысел – не отвлеченные понятия, а *духовно созерцаемые* реальности [3, с. 34]. Художник входит в эти реальности и изображает *их и из них*. Предмет произведения есть «то *основное духовное содержание*, которое облекается в образы и воплощается в материи; источник органически-символического *единства* в произведении, то есть первое условие его художественности; «*духовное солнце*», излучающее себя в образы и материю и излучающееся через них в человеческие души [3, с. 142]. В совершенном произведении власть предмета «едина, неограниченна и всепроникающа; все служит ему как высшей цели» [3, с. 149].

Восприятие произведения должно пройти обратный путь: художник шел от предмета к образной и чувственной поверхности; от целого к частям, а зритель идет от чувственной поверхности к образу и предмету; от частей к целому [4, с. 149]. Как дух ведет душу и через нее направляет тело человека, так и предмет произведения властвует в образе и эстетической материи. Воспринять верно художественное произведение – значит воссоздать в своем душевно-духовном мире творческий акт художника и из этого акта воспроизвести и сам *художественный предмет*, и *образы*, в которые он облачен, и воспринять эстетическую материю произведения как *символический фон предмета и образов*. Усвоение искусства развивает универсальную способность в виде продуктивного воображения, сращивает в целостность главные духовные силы, разнообразит диапазон чувств, духовно их возвышает и позволяет человеку тоже творчески создавать *из целого части*, а это – абсолютный момент всякого творчества.

Какое поле индуцирует художественный предмет?

В искусстве травинки поют хоралы, лес ведает тайны человеческого сердца, а цветок безнадежно влюблен. Художник открывает присутствие духа там, где не-духовное «наблюдение» видит только внешнюю оболочку явления. «Таково его *художественное мировосприятие* и, если угодно, *миропреображение*» [3, с. 153]. Сама идея (эстетический предмет) произведения есть *свернутая, еще не-*

расчлененная смысловая форма, рожденная излучением некоей таинственной области, лежащей за пределами внешнего опыта. Не только в искусстве, но и в науке, религии, в социальном проектировании (политике) идеи рождаются в результате *прорыва, выхода сознания за пределы наличного опыта* (прозрения, озарения, инсайта, состояния «эврики»); идеи возникают как «кванты» «метафизического» поля, как его оформление, кристаллизация. Метафизическое (сверхприродное, сверхчувственное, сверхдушевное) поле – область не научного знания, а веры. Вера есть воля, организующая не внешний, а внутренний опыт и устремленная на *высшие, предельные, абсолютные ценности*. Специально вера развивается как верование в религии. И вот религия как раз имеет сугубо ценностную природу, она взыскует, уясняет, проясняет и истолковывает трансцендентную область – «метафизическое поле». В мировых религиях трансцендентная область предстает как высшая реальность – как Божество.

Каков же практический смысл устремления сознания в трансцендентную область? Он заключается в выходе за рамки посюстороннего опыта, в вознесении души из застенков быта и социального бытия для того, чтобы отстраниться от липучей чувственной повседневности, от ее вечного изменения; чтобы укорениться в область устойчивого, «вечного», *совершенного по качеству* и посмотреть на действительность «со стороны», *обновить* систему значений, из которых и состоит сознание, уйти в глубины «солнечного пространства» прекрасных значений, обрести из этих поддонных глубин души некий духовный огонь, «духовный Кремль», воздвигнуть в «Кремле» Храм, алтарь и святыни, излучающие лучи совершенства на весь состав внутреннего и внешнего опыта, на помыслы и деяния. Так в душе загорается духовное горение, преобразование изнутри, *свет совершенства*, который душа начинает прозревать и во внешнем опыте за обыденной корой явлений и который по-своему выражают небесная лазурь и лепестки цветка, грациозное движение животного и трели птахи, благородный поступок и справедливое право, искренняя сердечная молитва и улыбка ребенка. Все эти отблески совершенства являют в своей полноте земную ризу Бога – дело *Божие на земле*; то есть *земное содержание в его тяготениях и устремлениях к мерам-эталонам, к совершенству, то есть к гармонии истинного, доброго и прекрасного*.

И вот художник, по-своему тоже гонимый огнем веры, восходит с земных орбит повседневности и устремляется в «космос» метафизического поля. Он испытывает по-своему его *излучения*, которые индуцируют в его душе (в сферах бессознательного и сознательного) особые «*токи*», которые он по-своему преобразует, усиливает и превращает сначала в смутный замысел, далее дифференцирует его в идею, доводя до *духовной очевидности*, до художественного предмета. То, что замысел *таинственно* рождается в акте медитации души, пребывающей в особом метафизическом поле, об этом свидетельствуют гениальные художники. Тайноведение художника непревзойденно выразил Тютчев: «Есть некий час, <в ночи,> всемирного молчанья / И в оный час явлений и чудес / Живая колесница мироздания /Открыто катится в святилище небес» [3, с. 145].

Гоголь так писал о предметном ясновидении Пушкина: «Из всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того поэтического огня, который присутствует во всяком творении Бога, – его высшую сторону... Он заботится только о том, чтобы сказать одним одаренным поэтическим чутьем: «смотрите, как прекрасно творение Бога!» [3, с. 144]. Художник, подчеркивал Ильин, есть *«очевидец мировых тайн и духовных обстоятельств»*. Это видение художник получает в «созерцающей медитации, то есть в сосредоточенном и целостном погружении души (и чувства, и воображения, и ощущений, и воли, и мысли) в развертывающиеся перед нею обстояния мира». В этой медитации он *«художественно отождествляется с самосутью мира»*, и в этом отождествлении «иррациональный опыт его приобретает те медитативные заряды и те духовные содержания, которые становятся в дальнейшем творческом процессе *художественными предметами его созданий»* [3, с. 145]. Это означает, что *«художественный предмет как медитативный помысел»* – не произвольная выдумка. Ему соответствует на самом деле некое объективное состояние – в Боге, в человеке, в природе. Иногда только в Боге, когда художник помыслит «совершенство», «благодать», «откровение», «неупиваемую чашу», «неопалимую купину»; иногда – в Боге и человеке («любовь», «милость», «прощение»); иногда – только в человеке («молитва», «страсть», «преступление», «совесть»; или – в человеке и природе («томление», «гроза», «озаренность», «вознесенность»). «Эти предметные многообразные состояния сами по себе не художественны, – замечает Ильин, – но когда они входят в душу художника, творчески воображающую и воплощающую, они преобразуются в *художественном опыте* и становятся *художественными предметами*. Весь этот бесконечный «звездный мир» составляет «онтологический корень, священный родник искусства» [3, с. 146]. Этот мир по-разному воспринимается в актах религиозном, нравственном, философском и познавательно-научном. Художник же обязательно эти мировые состояния сначала *воображает для себя* в своей индивидуальной творческой лаборатории, ищет образы – сперва цельные, нерасчлененные, затем дифференцирует и уточняет их согласно целому, постигнутому в медитации (духовном, творческом созерцании), далее *изображает* постигнутое в культурно развитых эстетических образах и материале.

Все великие художники признавали «объективный источник» искусства, уходящий в метафизическое поле. И.А. Ильин иллюстрирует эти признания поэзией Гафиза, Лермонтова («Ангел»), графа А.К. Толстого, Гете. У Пушкина сама «муза» играет на свирели, взятой у поэта. Фета вдохновение осеняет, «когда, как бы во сне, / Твой светлый ангел шепчет мне / Неизреченные глаголы». И.А. Ильин обобщает: «Итак, *художественным предметом* следует называть то духовное содержание, которое художник почерпает из объективной сущности Бога, человека и мира с тем, чтобы облечь его в верные образы и воплотить в точной эстетической материи. По составу и содержанию «художественный предмет» объективен; по увидению, облечению и воплощению он субъективен...» [3, с. 148].

Ильин часто называет художественный предмет «тайною», а художника –

«тайновидцем», в частности потому, что «звездный мир» представляется художником в его главном духовном органе – духовном творческом созерцании. Дело в том, что сущность постигнутого является в образе всегда в конкретном облачении, светится сквозь его вуаль, *как солнце через облака, но не раскрывается полностью обнаженной*, в ее необходимости, как это бывает в понятиях философии и науки. Понятие убивает целостность предмета и представляет его сущность как «скелет», как структуру, как синтез устойчивых связей, отношений. Художник же понимает, переживает, воображает, созерцает и изображает понятое и пережитое. Поэтому *художественное мышление более богатое по своим компонентам и духовному составу. Искусство – «и молитва, и познание, и духовность, и добродетель, и право, и характер, и творчество, и служение»* [3, с. 150].

«Следовало бы установить в искусстве, - заключает Ильин, - такое соотношение: художник призван воспринять в Божиих созданиях ту «душу» их, которую он изобразит в своем произведении, а воспринимающий искусство созерцатель должен воспринять в *его* произведении эту «душу» так, как художник усмотрел ее в Божиих созданиях. Согласно этому, Господь есть как бы художник мира, а творящий художник – его духовный «зритель»... Он внимает Богу духом, с тем, чтобы изобразить внятное в ткани образов и воплотить его в материальном облики. И чем глубже и искреннее внимает художник Творцу, тем лучше вынашивает он в себе художественный предмет своего произведения, тем художественно-совершеннее будет его создание» [3, с. 154]. Заметим, что подобное соотношение выговорил в своей теории идей несравненный Платон (427-347 до н. э.), отец всей последующей классической философии. Этим же соотношением вдохновлялись и Пушкин, и Лермонтов, и Гоголь, и Тютчев, и Иван Шмелев и другие классики русского искусства.

Феномен художественности

Искусство есть явление *духовное*. Духовность требует *«умения отличать нравящееся и приятное – от объективно-достойного и совершенного (истинного, нравственного, художественного, справедливого, Божественного); чтобы чувство, мысль и воля человека предпочитали именно объективно-достойное и совершенное, к нему тянулись, его хотели, его искали, его творили»* [3, с. 115-116]. Все это вместе вводит человека в ту атмосферу, где «живет, творится и сияет истинное искусство» [3, с. 116]. Только духовный человек может понять, что произведения искусства измеряются не субъективным «нравится - не нравится», но *объективным совершенством*; причем, особым критерием совершенства – *«художественно-эстетическим»*, а не умственно-познавательным; не нравственно-добродельным; не «гражданственно-лояльным» или «прогрессивно-социальным»; и не вероисповедным [3, с. 116].

Художественность производна от *согласованности трех* уровней произведения; от *духовной значительности* его эстетического предмета; от *способа восприятия* произведения. Художественность есть «символически-органическое единство в произведении искусства, идущее от эстетического предмета. В художественном произведении *все символично* (все представляет собой пред-

мет) и *все органично* (связано друг с другом законом единого совместного бытия и взаимоподдержания); оно предстает как «единство, связанное внутренней, символически-органической необходимостью», как «законченное, индивидуальное-закономерное целое» [3, с. 124-125]. Художественность не осуществляется через соблюдение только законов эстетической материи и эстетического образа. Она реализуется через «*верность материи себе, образу и предмету; и через верность образа себе и предмету*» [3, с. 139].

Художественность производна, далее, от *духовной значительности самого эстетического предмета*. Художник ищет *существенного, глубинно-коренного, судьбоносного, субстанциального*. Это его главная задача. Истинное искусство правит свой путь по горным вершинам бытия; по Божественному, таинственно присутствующему во всем. Так как «предмет древен, вечен и всем доступен», то его восприятие созерцателем искусства потрясает чувством «*древле-знакомое, вечно-исконное, и давно-искомое*» [3, с. 153]. Но «образная риза» предмета всегда нова, как и ее «чувственно-материальный «шифр», поэтому воспринимающий художественное произведение бывает потрясен чувством «*абсолютно-нового, невиданно-небывалого*». Оба эти чувства вместе слагают в его душе «художественный праздник: *праздник узнавания* древле-желанного, вечного и *праздник познавания* абсолютно нового, открытия. Но *открытие вечной истины* есть... *переживание откровения*; а в этом-то и состоит глубочайший и священный смысл искусства» [3, с. 154]. «Так воспринятый и выношенный духовный предмет становится... тем *художественным солнцем* в произведении искусства, из которого все излучается и к которому все сводится. От него исходит то *органическое единство* и та *художественная необходимость*, которые столь существенны, столь драгоценны в произведении искусства, составляя начало художественного совершенства в нем» [3, с. 154]. «Праздник» восприятия художественного содержит *психомифический* аспект. В художественном произведении его предмет столь прозрачен для восприятия и созерцания, что возникает почти полный *перенос* психики созерцателя в художественный предмет, а этого предмета – в психику созерцателя. В таком глубинном слиянии расплывается *чувство реальности*: художественный предмет представляется как бы действительностью, а сама действительность отходит на задний план, как некий фон. Это состояние есть *предельная открытость психики*, всех ее уровней, смыкание подсознания и сознания, энергий инстинктов и значений сознания, их взаимоусиление до экстаза. Это – *мифоподобное* состояние психики. Предельная открытость психики в акте восприятия художественной реальности объясняет мощь *суггестивного действия художественного произведения* и *глубину его запечатлевания всеми пластами психики*. Заметим, что миф – древнейшая форма, присущая и современному человеку. Главное в мифе – восприятие реальности по образу и подобию человека, перенос этого образа и подобия на внешнюю реальность и восприятие продуктов воображения как сил самой реальности. В мифе отпадает грань между естественным и сверхестественным, объективным и субъективным, почти как в искусстве. Миф – *естественная*

почва искусства и религии всякого народа. Поэзия Пушкина без мифических персонажей, что дистиллированная вода (сравни: «летит как пух из уст Эола»).

Художественность невозможна без развитого чувства совершенства – художественного вкуса, «который равносильна в искусстве голосу совести; который ответственно ищет совершенного и именно потому властно отмечает случайное и несовершенное, как бы «приятно», льстиво и эффективно оно ни было; который ищет... *точного и прекрасного воплощения для духовно значительной темы*». «Этот вкус как властный цензор стоит на страже поднимающихся «снизу» наитий и содержаний, допуская одни к осуществлению и отсылая другие назад в темную глубину». Этот вкус есть чувство меры и прекрасного, «воля к *духовной значительности* создаваемого творения, к его органическому единству, к его естественности и художественной законченности» [3, с. 69]. «Итак, – заключает Ильин, – вот критерий художественного совершенства: будь верен законам внешней материи, но, осуществляя их, подчини их живую комбинацию образу и главному замыслу; будь верен законам изображаемого образа, но, осуществляя их, подчини их живую комбинацию своему главному замыслу, *являемой тайне*» [2, с. 332]. «А художественный замысел выращивай всегда из живого и непосредственного созерцания художественного предмета, доводя это созерцание до конца: чтобы художественный предмет действительно присутствовал в твоём духовном опыте, насыщая его, отождествляясь с тобой и вдохновляя тебя; чтобы сам предмет выбирал, лепил, говорил и пел через тебя. Тогда тебе удастся найти законченный эстетический образ, целостно пропитанный предметом; и найти для этого образа *точную* эстетическую материю, «насквозь» прожженную предметом. Тогда в твоём произведении *все* верно, точно и необходимо, рождено безошибающимся художественным вдохновением; все будет внутренне согласовано, как в организме» [3, с. 140]. Ибо вдохновение есть «*прозрение высших духовных закономерностей и совершенных связей*» [3, с. 116].

Творческий акт порождения художественности

Художественное искусство не может родиться из неадекватного ему состояния души – из безверия и хаоса, духовной пустоты, нравственной распущенности, волевого распада, умственной лени, ожесточенного сердца, из разнуданного инстинкта. «Духовно ничтожный и душевно разложившийся человек никогда *еще не создавал* художественного произведения; и никогда не создаст его. Ибо художественное творчество и художественное искусство требуют от человека *верного творческого акта*» [3, с. 103]. Каждый художник творит самобытно, по своему созерцая, вынашивая идею, находя образы, облекая в слова, звуки, линии, жесты. «Этот самобытный способ творить искусство и есть его «художественный акт», – гибко-изменчивый у гения и однообразный у творцов меньшего размера» [3, с. 104]. В творческом акте могут участвовать все силы души – чувственное восприятие, духовное созерцание, эмоции, вера, любящее сердце, воля, мысль и их сложные образования. По *составу* он может быть полным, или широким, или узким. От этого зависит его *диапазон*. В нем могут доминировать те или иные сочетания сил души, что определяет его *направленность* (эмоцио-

нально-сердечную, волевою и другие). Творческий акт может различаться по *вертикали*, в зависимости от уровня: это – уровень по-преимуществу *душевный*, поглощенный внешним, чувственным опытом, или *духовный*, обращенный к «небу», к божественным содержаниям, высшим, предельным и абсолютным ценностям. Можно отметить *гибкость* творческого акта – способность художника перестраивать свое «чувствилище» согласно своеобразию предмета.

В совершенствовании творческого акта важны не только техника и умножение знания, но, в первую очередь, развитие его *силы* – силы творческого созерцания, способности к сосредоточению внимания, умения вынашивать замыслы (сравни у Пушкина: «чучсь удерживать вниманье долгих дум»), умения сосредоточиваться на существенном, отделять главное, постигать «душу», (эйдос, энтелехию) каждого предмета; сообщать своему восприятию гибкость, чуткость и перестраивать свой опыт применительно к своеобразию предмета и его сокровенной сущности: по-иному видеть уличный быт и по-иному слушать молчание гор, уметь страдать со слепым нищим и радоваться вместе с птицами восходящему солнцу, любить вместе с молодой матерью и умирать вместе с подстреленной ланью; «надо создать и развернуть в себе *абсолютное чувствилище души*, те «вещие зеницы», о которых говорил Пушкин, тот орган духа, который открывает художнику и... «неба содроганье, / И горний ангелов полет, / И гад морских подводных ход, / И дольней лозы прозябанье» [3, с. 104-105].

«Художник, - писал Ильин, - должен расширять, углублять свой творческий акт; или же, если это невозможно, держаться в пределах сродных ему сюжетов, тем и предметов. Так, художник, говорящий не из *сердца*, не должен браться за лирику. Художник, не включивший в свой творческий акт *волю*, должен помнить, что драма и трагедия ему не удадутся. Психологический роман будет недоступен беллетристу, прилепившемуся всецело к *чувственному опыту*. Мастер быта может почувствовать свое бессилие в описании *природы*; мастера сонаты ждет обновление творческого акта, как только он возьмется за оперу. Творческий акт перестраивается целиком при переходе от пейзажа к портрету, от скульптуры к барельефу и тому подобное» [3, с. 105-106]. Художник призван культивировать свой творческий акт, «чтобы душа его владела всеми струнами, потребными вихрями мира и зовам Бога» и при этом искать не «оригинальности», что дано каждому, «а *художественной верности предмету*» [3, 116].

И.А. Ильин излагает многообразие творческих актов. Есть мастера *внешнего* видения (Л.Н. Толстой, импрессионисты внешнего опыта) или *внутреннего* видения (Ф.М. Достоевский, Бетховен). Пушкин в равной мере владел тем и другим. В передаче *чувств* есть живописцы холодного сердца (Тициан, Дж. Беллини, Бронзино), умиленного сердца (Фра Беато Анжелико), поющего сердца (С. Боттичелли), растерзанного сердца (Козимо Тура), живописцы целомудренной любви (школа Византии и Сиены) и чувственного развала и безудержа (Рубенс). В литературе есть акты обнаженного и кровоточащего сердца (Диккенс, Гофман, Достоевский, И. Шмелев), замкнутой в сухом калении перегорающей любви (Лермонтов), знойной и горькой, чувственной страсти (Золя, Флобер, Алданов).

В передаче мира *воли* есть акты волевой мощи (Микельанджело, Шекспир, Мантеньи, Суриков), акт Врубеля знает и волевою судорогу («Демон», «Пророк») и влажно-страстное безволие инстинкта («Пан»). Образы Боттичелли и Перуджино лишены воли. Чехов-художник знает волевое начало собственной цензуры в отборе образов и материи, чеховский же персонаж – безвольно-влекомое создание.

В передаче мира *мысли* – то же многообразие творческих актов. Строгой, величавой и глубокой мыслью проникнуты образы Микельанджело (Бог-Отец, Моисей, пророки, сивиллы); Леонардо да Винчи мыслит всегда в своих образах, а Рафаэль – почти никогда; в трагедиях Шекспира мыслят герои. В романах Гете мыслит сам автор вместо своих героев. Пока Л.Н. Толстой не мыслит, он художник, а когда он начинает мыслить, читатель начинает томиться от нехудожественного резонирования (Пьер Безухов, Левин, Нехлюдов). Творчество сменовеховца А.Н. Толстого не ведает мысли: подобно всаднику без головы, писатель носится по пустырям прошлого на шалом Пегасе красочной фантазии. У большого художника, продолжает И.А. Ильин, акт гибок и многообразен. «Евгений Онегин» написан совсем иным художественным актом, чем «Полтава»; «Пророк» и «Домовой», «Клеветникам России» и «Заклинание» исполнены как бы на разных духовных «инструментах». Привыкший читать Золя и Томаса Манна должен перестроиться, чтобы внять Ивану Шмелеву. Иной акт нужен для Тургенева и совсем иной для Ремизова и Бунина [3, с. 106-113].

Бывают одинокие художники с широким диапазоном и духовно глубоким творческим актом, для понимания которого публика, увлеченная «современностью», еще не выросла. Так, отмечает И.А. Ильин, русско-византийскую икону открыли в России только в начале XX века потому, что русская интеллигенция XIX века все больше уходила от веры, и ее художественный акт становился светским, декаденско-безбожным и мелким. По той же причине русское предвоенное поколение не умело играть Шекспира; оно было мелко для него – безвольно, бестемпераментно, не героично, нигилистично, лишено трагического и философского парения. В этой же связи русская интеллигенция долго не имела органа ни для метафизической лирики Тютчева, ни для религиозно-нравственного эпоса Лескова. Огонь религиозного чувства загорелся лишь после первой революции 1905-1907 гг. Началось обновление всей духовной установки, и расцвела религиозная глубина художественного акта [3, с. 111-112]. В дальнейшем, поколение, воспитанное на неистовом холодном безбожии большевизма, было не в состоянии внять голосу молящегося художника. Люди сами пылят на своем жизненном пути и потому не видят солнца – божественных благодатных лучей; тяготений и устремлений земного содержания к преодолению материи, к совершенству, к гармонии духа и природы, к художеству самой жизни. Поколение 90-х годов XX века, безверное, безбожное, одержимое гедонизмом и безволием вряд ли поймет Пушкина или Ивана Шмелева.

Самым работающим моментом творческого акта художника является его медитация – отождествление с «самосутью мира», с его предметным составом,

«субстанциальным естеством»; *целостная сосредоточенность всем сердцем и помышлением на предмете* произведения; приобщение к предмету, перевоплощение в него, слияние и идентификация с ним до потери граней своей личности. Такое глубинное погружение возможно благодаря духовному созерцанию предмета, когда художник говорит из него и о нем образами, облекая их в эстетическую материю. Пребывание в предмете есть *вдохновенное состояние духовно-душевного преобразования* художника, уходящее в поддонные глубины его бессознательной инстинктивной области.

Лаконизм – школа художественности

Художественному творчеству можно и должно учиться. «От этой обязанности, - замечает Ильин, - не освобождается никакой талант, никакая гениальность» [5, с. 359]. Гений всю жизнь неутомимо учится. Так учился А.С. Пушкин. Художнику нужна техника, умение владеть материалом – камнем, красками, словом. Техника требует изучения и упражнения. Однако техника и художественность не одно и то же. «Большой художник может обладать малым умением; великий техник может создавать нехудожественные вещи» [5, с. 358-359]. «Одно дело – искусник, а другое дело – художник. Одно дело – мастер средств, а другое дело – мастер цели. Одно дело – рука, глаз, ухо, а другое – созерцающий замысел, око и дух» [5, с. 359]. Один из необходимых приемов учения художеству – *«закон двойной экономии»*. Этот закон имеет два выражения – *«предметная экономия»* и *«экономия внимания»* публики [5, с. 367]. Первая из них обращена к художественному предмету, вторая – к читателю, зрителю, слушателю.

Художник творит изнутри созревшего в его душе предмета. Он, предмет, ищет через художника не каких-нибудь, а верных, необходимых, незаменимых, художественных образов, которые нужны не лично художнику или публике, а *самому предмету*. Такие образы и материя должны быть *точными*. Точность означает степень соответствия художественному предмету. Точность в выборе образов и средств обозначает, что этот образ или материя не только подходит, но вполне подходит; соответствует до полной верности – до *необходимости, до единственности, до незаменимости*» [5, с. 360]. «Путь к этому один, – отмечает И.А. Ильин, - необходимо сосредоточить всю свою интуитивную силу на самом рождающемся и облекающемся художественном Предмете и отдать в его распоряжение свое чувство, свою волю, свое воображение; отбросить все остальное, особенно всякое личное мнение, самомнение и тщеславие и стать верным рупором Предмета, как бы его флейтой, или его *медиумом*» [5, с. 360]. Если Предмет несет боль, то уйти в эту боль и замереть в ней. Забыться в ней и писать из нее. Если Предмет несет радость, то в ней утонуть и из нее писать. «Этот-то момент Пушкин и выразил трепетными словами о музе: «Сама из рук моих свирель она брала». Вот этого надо добиваться, этому надо учиться. Это – главное» [5, с. 361]. Надо обязать свою душу к образной и иной экономии, к выполнению *общего правила художественности: «где можно сократить – там обязательно сократить»*. Художественность не терпит лишнего. Если, по Чехову, в первой главе сказано, что «на стене висело ружье», то оно должно выстрелить в течение

рассказа, иначе о нем не надо сообщать. В художественном произведении *все точно* (определение Пушкина), *все необходимо* (определение Гегеля, Флобера и Чехова): в нем нет *произвольного*, нет *лишнего*, нет *случайного*; нет самодовлеющих форм, модуляций, рифм, линий и красок. В нем все отобрано Главным – художественным предметом [6, с. 323].

Точность и лаконизм сообщают идее, замыслу, художественному предмету произведения прозрачность в их созерцании. Предмет как бы сам входит в душу созерцателя, завладевает его вниманием и сердцем. Предметная экономия – необходимая предпосылка для экономии внимания, столь важная в искусстве и в педагогическом процессе.

Когда художественны моменты самой жизни?

Однако художественный феномен, как нам представляется, не привилегия одного искусства. Бывают «мгновения» жизни, которые «прекрасны» и переживаются художественно! Тогда из сердца рождается восклицание «Остановись, мгновенье!». Можно отметить некоторые предпосылки, которые в единстве даруют нам художественное переживание самих жизненных явлений: когда явление несет в себе высокую духовную значимость и творчески созерцается; когда эта значимость является нам в адекватной себе образной форме, и мы непосредственно схватываем тот значительный смысл, который светится в ткани явления; когда значимость явления проступает столь прозрачно, что побуждает наше внимание и воображение к такой открытости и искреннему приятию, при которых наше «я» вживается и растворяется в явлении, теряя на мгновения дистанцию между собой и им; это – *мифоподобное* состояние души; в силу своей интенсивности и глубины такое переживание дарует нам катарсис, очищение, постижение новой грани бытия и эмоциональное обновление; когда в явлении мы прозреваем некий свет совершенства потому, что созерцаем любящим сердцем.

Художественное переживание жизни можно, конечно, подвергнуть сомнению, если упустить следующее. Современный человек творит жизнь и культуру частичным духовным актом. Он отделил божественное от земного, *нравственность от права*. Такой акт – продукт техногенной эпохи, фабрично-заводской организации труда, и объектного уклада всей жизни, который разложил непосредственность, искренность и детскость мировосприятия. Холодное наблюдение, объективное понимание, технологичность, техническая оптимальность, конструктивность формы вытеснили собой «удивление» (Аристотель), эмоциональное отношение к природе, со-бытиям. В период Возрождения природа «улыбалась своим поэтически-чувственным блеском всему человеку». В Новое время технологичный человек свел природу к «материи», к «материалу» своего могучего технического воздействия; она теперь «не храм, а мастерская», не «улыбается». Эмоциональный фонд оскудел. Вот почему в порядке *компенсации художественное стало продуктом лишь специального воспроизводства в искусстве; подобно тому, как авитаминоз современный человек преодолевает таблетками*.

О художественном воспитании

В художественном образовании, по мнению Ильина, преподается почти все, кроме главного – основ художества. Техника учит лишь умению пользоваться возможностями и средствами искусства. В обращении же к цели, к предмету и художественности люди предоставляются на произвол судьбы. Например, в художественных академиях преподавалась натура, перспектива, анатомия, композиция, идущая не от художественного предмета, а от насыщения или ненасыщения полотна образами, то есть теория использования и упорядочения живописно-пространственного объема; тогда как «практика насыщения души живописца предметным содержанием... теория и практика рождения картины из художественного предмета... практика сердца, совести, духовного видения, национального чувства, молитвы – не преподавалась» [3, с. 177]. Лишь иногда келейно шептал гениальный живописец своему ученику о значении сердца и созерцания, о трепете художественного видения и о совершенстве. «*Опыт художественного предмета нигде и никак не культивируется и не преподается*» [3, с. 177-178]. В результате размножается беспредметное и безвдохновенное искусство, а среди зрителей и критиков – снобизм и безвкусице. Атмосфере опустошенного искусства надо противопоставить *волю к художественности*. Надо утвердить аксиому, что *искусство призвано быть художественным* и что художественности можно и должно учиться» [3, с. 179]. Отметим лишь часть советов Ильина.

1. Забота о художественном образовании лежит, прежде всего, на *преподавателе*. Преподавание не должно ограничиваться техникой, оно должно идти к *«законам художественности, к эстетическому акту и предмету, к правилам художественного зачатия, вынашивания и творчества»* [3, с. 179-180]. Программа образования должна включать особые предметы, воспитывающие *духовный опыт* – «историю духовной культуры родной страны, историю всех ее искусств, основы мирозерцания и характера (учение о первоисточниках веры, совести, вкуса, правосознания, патриотизма); и в особенности – эстетику и теорию творчества, где должны быть собраны творческие советы и указания всех великих мастеров от Леонардо да Винчи до Бетховена и Гете, от Леона Батиста Альберти до Пушкина, от Флобера и Родэна до Станиславского». «*Духовному опыту и творческому созерцанию, культуре духа, духовной концентрации, систематической интуиции, творческому акту, – подчеркивает И.А. Ильин, – можно и должно учить*» [3, с. 180]. Ильин отмечает особую важность преподавания «эстетики и теории творчества». Между тем в государственном стандарте специальностей 052300 – декоративно-прикладное искусство и 030500.04 – профессиональное обучение (дизайн) нет... эстетики! В художественном образовании целесообразно вести специальный курс «Основы художества».

2. Молодой автор (живописец, скульптор, музыкант) должен знать, как творили великие художники; и как нельзя подходить к творчеству; и что необходимо для восприятия художественного предмета. Культура требует, чтобы духовно-творческая традиция передавалась из поколения в поколение, чтобы новый ху-

дожник не начинал все с самого начала, одиноко и беспомощно открывая вновь те духовные пути, которые были уже выстраданы и открыты до него. Начинающий автор должен иметь в себе *волю к художественному совершенству* своих произведений; чувствовать, видеть и разуметь, в чем оно состоит [3, с. 180].

3. Художественный критик должен быть опытным созерцателем духовного предмета, уверенно проникать к замыслу; проходить дважды одну дорогу – первый раз от эстетической материи к образу и предмету, второй раз обратно, от художественного предмета к образу и эстетической материи. Тогда перед ним раскроется качество разбираемого произведения, которое он сможет убедительно установить для автора, и для воспринимающей публики, аудитории. Так он поможет обеим сторонам в обретении и восприятии художественного совершенства [3, с. 181]. Следует вести дискуссии о художественности произведений, аргументируя позиции, чтобы люди научились сосредоточиваться не на том, что кому в искусстве нравится, а на том, что *«в самом деле хорошо»* [7, с. 334]. В этом – главное в художественном воспитании [7, с. 335]. Ибо «жизнь духа начинается именно в тот миг, когда человек начинает постигать, что ему может нравиться плохое, а хорошее может ему и не нравиться; что не все «милое» и «приятное» хорошо, и что надо вырасти, очистить и углубить свою душу до того, чтобы все *хорошее на самом деле* стало хорошим *и для меня*, то есть, стало «нравиться»» [7, с. 335]. В другой работе он советует: «Наивно и нелепо носиться со своим личным душевным укладом как мерилем «хорошего» в поэзии, музыке» и так далее; зато правильно и мудро предоставлять большим и бесспорным художникам («классикам») свою душу, чтобы они воспитали ее эстетический вкус. Воспринимая искусство, *надо забывать о себе в художественном созерцании*. Суждение настоящего вкуса родится не из случайного «удовольствия-неудовольствия», а «из глубины души, ищущей совершенства и потерявшей себя в художественном восприятии данного произведения искусства; надо уходить в созерцание его объективного совершенства, которое уже не зависит от моего одобрения» [7, с. 336-337]. Культура восприятия требует «целостного вхождения» в самое произведение искусства, чтобы в моем внутреннем мире верно и точно состоялось видение художника, все, что он вынашивал в себе, его художественный замысел, все образы, в которые он вложил свою художественную медитацию и все внешнее тело его произведения [2, с. 328-329].

Преподаватель искусства, творящий художник и предметный критик могут соединенными усилиями поднять духовный уровень публики и приучить ее искать в искусстве не развлечения, не демагогического угождения, а духовного умудрения и художественного совершенства. Ильин обращается к педагогам: «Учитель академии! Ты хотел бы, чтобы твои ученики создавали художественное и бессмертное? Тогда учи их не только технике, но и духовному опыту, творческому созерцанию, ответственному вынашиванию художественного предмета, закону совершенства. И они будут творить великое» [3, с. 181].

В заключение отметим, что вопрос о художественности – это вопрос о возрождении целостного духовного акта (единения мысли и веры, воображения и

воли, совести и любящего сердца); это вопрос, в конечном счете, о восстановлении истинного ранга жизни – духовное направляет душу и тело, культура ведет за собой цивилизацию (технику жизни), ценности направляют мышление и волю, религия освящает и наделяет святостью то, без чего инстинкт отрывается от идеала, и в человеке разнудывается животность; истина, добро и красота не чужды друг другу, а являются *различными выражениями божественного совершенства* на экранах мышления, воления и созерцания.

Список литературы

1. Ильин И.А. *Путь к очевидности* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. - М., 1994.
2. Ильин И.А. *Что такое художественность. Николаю Карловичу Метнеру* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Кн. II. - М., 1996.
3. Ильин И.А. *Основы искусства. О совершенном в искусстве* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Кн. I. - М., 1996.
4. Ильин И.А. *О чтении и критике* // Ильин И.А. *Одинокий художник: Статьи, речи, лекции.* - М., 1993.
5. Ильин И.А. *Борьба за художественность* // Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. II. - М., 1996.
6. Ильин И.А. *Что такое искусство. Сергею Васильевичу Рахманинову* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Кн. II. - М., 1996.
7. Ильин И.А. *Искусство и вкус толпы. Ивану Сергеевичу Шмелеву* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Кн. II. - М., 1996.

Т.Л. Пантюхина

г. Курган

СЕМИОТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ КУЛЬТУРЫ (ПО РАБОТАМ К. ЛЕВИ-СТРОСА)

Классическая мысль о том, что культура, если она развивается стихийно, а не направляется сознательно, может оставить после себя пустыню, представляется современной и сегодня. В свете нее культура может рассматриваться как способ создания, хранения, распространения информации, как область организации, противостоящая дезорганизации, хаосу.

С точки зрения семиотики культура – это знаковая система, подчиненная определенным структурным правилам. Согласно, например, К. Леви-Стросу, культура – это своеобразный коммуникативный код, или сложно построенный текст. Если подходить к культуре как к механизму, вырабатывающему, хранящему и передающему информацию, то ее можно рассматривать как определенным образом организованную знаковую систему. Чем сложнее характер информации, тем сложнее используемая для ее передачи семиотическая система [1, с. 247-285]. В своих работах Леви-Строс не употребляет таких понятий, как морфема или фонема, говоря вместо этого о мифемах, выступающих в роли определенных эквивалентов этих понятий [1, с. 187-188].

Одним из объектов применения лингвистической методологии для Леви-Строса является фольклор, мифы, посредством анализа которых он пытался вычле-

нить инвариантные глубинные структуры человеческого сознания. Автор считает мифы феноменом языкового плана (хотя основные единицы мифа – мифологемы – расположены выше уровня собственно языковых явлений). «Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается, если можно так выразиться, отделиться от языковой основы, на которой он сложился» [1, с. 187].

Лингвистическую методологию Леви–Строс применяет при анализе, например, мифа об Эдипе [1, с. 189-194]. Автор прибегает к поляризации всех мотивов мифа на две главные оппозиции: переоценка и недооценка родства; отрицание и подчеркивание кровной связи человека с землей (его автохтонное происхождение) [1, с. 193]. Леви–Строс задается вопросом, что может выразить миф об Эдипе, истолкованный «по-индийски». «Общество, исповедующее идею автохтонности человека, не может перейти к мысли о том, что каждый из нас рожден от союза мужчины и женщины. Но миф об Эдипе дает логический инструмент, при помощи которого от первоначальной постановки вопроса - человек родится от одного существа или от двух? – можно перейти к производной проблеме: подобное рождается подобным или чем-то другим? Леви–Строс считает, что в обществе существует переоценка кровного родства наряду с его недооценкой. Стремление отвергнуть автохтонность существует наряду с невозможностью это сделать. Исходная для мифологического мышления проблема – это невозможность и одновременно необходимость перейти от представления о растительном возникновении человека из земли к представлению о его «культурном» возникновении.

Как полагает Леви-Строс эта проблема возникает во всех вариантах мифа об Эдипе, начиная от Софокла и кончая Фрейдом. Именно поэтому неверно брать какой-то один миф – более ранний или более поздний – за основу и считать все остальные варианты неподлинными. Утверждение собственной ценности каждого мифа позволяет вскрыть в мифах третье, временное измерение. Мифам свойственна не только синхроническая и диахроническая размерность в пределах каждого данного варианта, но и общая временная последовательность, в которой располагаются все варианты мифа в истории.

Серьезным анализом логики мифа у Леви-Строса является четырехтомное исследование мифов южноамериканских индейцев, так называемые «Мифологии»: «Сырое и приготовленное» (1964); «От меда к пеплу» (1966); «Происхождение застольных обычаев» (1968); «Нагой человек» (1971). Анализ даже первых двух томов показывает, что между ними есть связь не только содержательного характера, но и теоретико-методологического плана. Так, «Сырое и приготовленное» посвящено исследованию логики чувственных качеств, восприятий, не различающих свойств субъективности и свойств космоса, а «От меда к пеплу» - исследованию логики форм, которая проявляется в оппозициях типа: «внутреннее - внешнее», «содержащее - содержимое». Анализ движется по спирали, вбирая в себя более глубокие пласты содержания, форм отношений.

Основной логический смысл мифа по Леви–Стросу заключается в постепен-

ном опосредовании противоположностей жизни и смерти, растительного и животного. Леви–Строс на примере мифов Чипайа, Тенетехара, Кадувео, Тукуна проводит анализ эквивалентных кодов чувств: слухового (оппозиция тишины и шума), вкусового (оппозиция растительной пищи и каннибализма), обонятельного (оппозиция гниения и нетленности), осязательного (оппозиция мягкости и твердости). Миф развертывается в постепенном снятии противоположностей. «Для построения смысла мифов о кухне, - пишет Леви–Строс, - нам пришлось обратиться к разряду чувственных качеств: сырое и приготовленное, свежее и гнилое, сухое и влажное и так далее. А на втором этапе анализа появляются термины, всегда попарно противостоящие друг другу; их существенные различия, связанные не столько с логикой качеств, сколько с логикой форм: пустое и полное, содержащее и содержимое, внутреннее и внешнее, включенное и исключенное и так далее. Но в этом новом случае мифы действуют тем же способом, то есть соотносят одновременно несколько кодов. В конечном итоге чувственные представления, скажем, о бутылочной тыква или дупле играют признанную за ними стержневую роль потому, что предметы эти выполняют на практике множество функций, функции же эти гомологичны: подобно ритуальной погремушке, бутылочная тыква – священный музыкальный инструмент, применяемый вместе с табаком, предстающий в мифах формой включения культуры в природу; но как сосуд для воды и пищи бутылочная тыква – обычная кухонная посуда... Так же обстоит дело с полым деревом, являющимся, в качестве барабана, музыкальным инструментом, чья созывающая роль, в первую очередь, – социальная; как сосуд для меда оно относится к природе, если речь идет о свежем меде в дупле, либо культуре, если речь идет о ферментации меда не в естественно полом, но выдолбленном стволе, превращенном в корыто» [2, с. 150-158].

Леви–Строс пишет, что «...дифференциальные отклонения, используемые в мифах, состоят не столько в самих вещах, сколько в корпусе общих свойств, выражаемых в геометрических терминах и преобразуемых друг в друга посредством операций, образующих алгебру. Если такое движение к абстракции можно поставить в заслугу мифологическому мышлению, а не вменить ему в вину, то... мы подошли к той точке, где мифологическое мышление превосходит себя и созерцает мир понятий, лежащий за пределами связанных с конкретным опытом образов, не поработанный или свободный, со свободно определяемыми связями: то есть определяемыми не по отношению к внешней действительности, но исходя из средства или несовместимости этих связей в архитектуре разума... Мы знаем, где произошел этот переворот: на границе греческой мысли, там, где мифология отступает перед философией...» [3, с. 397-398].

Миф трактуется Леви–Стросом как поле решения логических задач, преодоление антиномий через нарастающее посредничество. Так кухонный огонь (очаг), табак или полый ствол рассматриваются как медиаторы между небом и землей, пирога – между солнцем и луной, обезьяна или дикая свинья – между ягуаром и человеком, мед – между пчелой и человеком, персонаж типа Разорителя Гнезд – между мужчинами и женщинами и так далее. Но эти медиаторы

действуют в пределах группы мифов, внутри определенной племенной культуры. При переходе от культуры к культуре медиаторы меняются, но логическая медиация остается.

Леви–Строс показал близость мифа к искусству, главным образом к музыке. Миф стоит посередине между языком и музыкой. Миф, как и музыка, исходит из двойного содержания и двух уровней артикуляции. Музыкальной серии физически реализуемых звуков, из которых составляются гаммы, соответствует мифологическая серия «исторических событий», из числа которых каждая мифология делает свой выбор. Сближая миф и музыку, Леви–Строс ссылается на композитора Рихарда Вагнера, анализирувавшего мифы средствами музыки. Сама композиция книги «Сырое и приготовленное» напоминает полифонию. Многие заголовки книги метафорически используют музыкальные термины: «ария Разорителя Гнезд», «первая вариация», «соната хороших манер», «фуга пяти чувств», «токатта и фуга», «деревенская симфония в трех частях», «дивертисмент на народную тему», «птичий концерт». «Признавая существование разных видов музыки, - пишет Леви–Строс, - мы можем объяснить, почему нам нравятся разные композиторы... они принадлежат разным типам, сообразно природе передаваемой ими информации... Бах и Стравинский окажутся у нас музыкантами «кода», Бетховен, Равель – музыкантами «сообщения», а Вагнер и Дебюсси – музыкантами «мифа» [2, с. 36-37].

Подводя итог сказанному, хотелось подчеркнуть, что осознание Леви–Стросом знаковой природы мифа под влиянием семиотических идей Фердинанда де Соссюра, В.Я. Проппа, привели Леви–Строса к мысли о необходимости рассмотрения мифа сквозь призму языковых структурных моделей. Хотя семиотический подход, примененный им к явлениям культуры (таким, например, как миф), явился в целом перспективным и плодотворным направлением в исследовании культуры, единого подхода в оценке левистросовского метода пока нет. Так, Н.А. Бутинов в статье «Структура мифа», пишет, что подобно тому, как в мифах содержатся положительные знания, так и в науках могут возникать мифы. В частности, он имеет в виду миф о Леви–Стросе, созданный отчасти им самим, но главным образом его почитателями. «Побрякивание бинарными оппозициями, метод бриколажа приводит многих в восторг. О Леви–Стросе говорят, спорят, книги его переведены на многие языки. Сложился миф, который можно изучать и анализировать» [4, с. 461-466].

Как бы то ни было, изучение знаков и знаковых систем, никогда в прошлом не было прерогативой какой-либо специальной науки. Специалисты в области гуманитарных наук были первыми, кто заинтересовался функциональной ролью знаков в человеческой культуре. За ними последовали инженеры, представители математических и естественных наук. В связи с распространением средств массовой коммуникации изучение знаковых систем вступило в новую фазу. Теперь становится понятным, что не только на Западе, но и в нашей стране надо заниматься исследованием знакового воздействия (например, реклама) на массовое сознание. Исследования Леви–Строса, свидетельствующие, что существующие

семиотические системы при всей внешней простоте обладают высокой внутренней сложностью, могут в этом помочь.

Список литературы

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. - М., 1985.
2. Леви-Строс К. Мифологии. Сырое и приготовленное. Т.1. - М.; СПб., 2000.
3. Леви-Строс К. Мифологии. От меда к пеллу. Т.2. - М.; СПб., 2000.
4. Бутинов Н.А. Структура мифа // Леви-Строс. Структурная антропология. - М., 1985.

М.А. Плетнева

г. Курган

КЛАСТЕРНЫЙ ЭФФЕКТ ФИЛОСОФИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (К 100-ЛЕТИЮ СБОРНИКА «ВЕХИ»)

Как бы горько это не звучало, и через почти что сто лет после выхода на свет «Вех» немалому количеству российских студентов и специалистов, то есть людей, получающих и получивших образование, все еще присущи те же «отрицательные стороны», отмеченные авторами сборника с искренней болью за свое отечество. Не отрицая, как и авторы, того хорошего, что есть в российской интеллигенции, приведу ряд выдержек из статьи А.С. Изгоева «Об интеллигентной молодежи», даже рискуя навлечь на себя упреки за обильное цитирование.

«Средний массовый интеллигент в России большей частью *не любит своего дела и не знает его* (курсив мой. – М.П.)... Его профессия представляет для него нечто случайное, побочное ... Если вспомнить, какое... образование получают наши интеллигенты в средних и высших школах, станет понятным антикультурное влияние и отсутствия любви к своей профессии, и революционного верхоядства, при помощи которого решались все вопросы... Надо иметь, наконец, смелость сознаться, что в наших государственных думах огромное большинство депутатов... не обнаружили знаний, с которыми можно было приступить к управлению и переустройству России.» [1, с.117].

Видимо, такое положение было вызвано тем, что «русская молодежь мало и плохо учится, и всякий, кто ее искренне любит, обязан ей постоянно говорить это в лицо, не объяснять возвышенными мотивами социально-политического характера того, что сплошь и рядом объясняется слабой культурой ума и воли, нравственным разгильдяйством...» [1, с.103]. Детали сравнения, как занимаются русский, и, скажем, французский студент, весьма напоминают сегодняшние реалии, и сравнение это явно не в нашу пользу. С наукой или учебной дисциплиной по своей специальности российский студент «знакомился лишь в той мере, насколько это было необходимо для получения диплома, составлял планы обстоятельного самообразования (сегодня последнее отсутствует в принципе), - но в итоге не научился даже толком излагать свои мысли ...» [1, с.107]. Среди недостатков упоминаются также, что «нравственное самосовершенствование вооб-

ше не пользуется кредитом в среде образованной молодежи» [1, с.109] и «равнодушные к вопросам национальной чести» [1, с.108].

Так было в то время, иначе – в 30-60-е годы, такое отношение к учебе и работе возобладало у значительной части людей с высшим образованием в 70-х, усугубилось с 90-х.

Обозначив «нелюбовь к своему делу и незнание его» как проблему, главную ее причину в то время А.С. Изгоев видел в том, что идеалом жизни человека с образованием признавалось участие в борьбе за правое дело свободы и счастья трудового народа, а критерием поступков - постоянная готовность умереть за дело революции. Хотя это в какой-то мере оправдывает образованного человека, но «при свете этого идеала всякие заботы ... об исполнении взятого на себя частного и общественного долга, о выработке реальных норм для своих отношений с окружающими - провозглашаются делом буржуазным» [1, с.114], и, разумеется, для профессионального революционера «не могут иметь никакой ценности» [1, с.112].

А.С. Изгоев отмечает, что он вовсе не отрицает того факта, что помимо искания подвига, ведущего к крестной смерти, русская демократическая интеллигенция занималась и творческой, организационной работой в сфере экономического, культурного и политического развития России. Однако результаты «были сравнительно очень малы: общее развитие страны двигалось вперед медленно», потому что «... они работали без полной веры в свое дело, без цельной любви, с гнетущей мыслью, что есть дело более важное (курсив мой. – М.П.), более серьезное, но, к несчастью, они, по своей ли дряблости, по другим ли причинам, его творить не могут» [1, с.115].

Выход из этого трагического для специалиста состояния А.С.Изгоев видел в необходимости смены мотива деятельности. Вместо стремления принести пользу отечеству через «смерть на эшафоте» образованному человеку должны быть присущи любовь к жизни, общей с миллионами своих сограждан, прочные знания и многие годы упорного труда на поприще избранной профессии - любимого дела, плоды которого, замечу я, и есть служение отечеству.

Прошел век, изменились времена и ориентиры, однако проблема, которую в современной терминологии можно определить как «недостаточно адекватное отношение к профессиональному образованию и, впоследствии, к профессиональной деятельности» или «нравственного профессионализма» не исчезла, а только приобрела новые очертания, которые трудно объяснить столь возвышенными, как ранее, мотивами.

В какой бы области не оказывался тот или иной деятель, его действия всегда имеют следствием либо пользу, либо вред делу, людям, отечеству. Вместе с тем, неумение и нежелание понять, к каким последствиям приводит твоя ежедневная, ежечасная деятельность на любом рабочем месте, приобрели сегодня поистине угрожающие национальной безопасности размеры.

Позволю себе предположить, что механизм возникновения проблемы может быть объяснен феноменом кластерного эффекта, а ее содержание – отсутстви-

ем или существенной деформацией у специалиста философии своей профессиональной деятельности.

Предварительно необходимо сделать две оговорки по терминологии.

1. По контексту авторов «Вех» в понятии «средний массовый интеллигент» первые два слова обозначают не столько и не только место в социальной структуре общества («среднее звено», «средний класс»), сколько качество подготовки специалиста и степень его ответственности за свою деятельность. Этот «средний» - довольно распространенный тип во всех сферах: политике, экономике, культуре. Он принимает решения по только ему ведомым мотивам и не на пользу, а в отягощение положения тех, кому эти решения должны его облегчить. Он оказывает услуги по своей должности, месту работы, ничтоже сумняшеся доводя до абсурда и адекватные инструкции. Он не контролирует соблюдение технологии строительства, в итоге падают стены и обрушиваются крыши. Это он планирует для студента-заочника всего два часа группового занятия по логике и четыре часа по философии за весь курс (и студент не получает достаточной практики аналитического мышления в диалоге с преподавателем, ограничивается разовой инъекцией опыта рефлексии, тогда как навык формируется при неоднократном упражнении). Он – деятель, которому всегда «мешают» те, ради которых и существует его работа. Он – безнравственный непрофессионал, «средний массовый человек с дипломом об образовании» – пятая колонна внутри любого государства.

2. Третье слово в понятии – «интеллигент», хотя в связке с первыми двумя теряет часть сущностного значения, однако все же указывает на признание авторами «Вех» наличия у него по российской традиции определенной гражданской позиции. Хотя формы проявления этой весомой функции специалиста могут и, видимо, должны быть более созидательными.

Понятие «кластерный эффект» был введен в научный оборот автором известной теории и метода социометрии Дж. Морено. По его мнению, практически не существует ни одной социальной роли, которая не подразделялась бы на нескольких составляющих (парциальных) ролей, образуя ролевой конгломерат, или кластер. Отдельные роли такого кластера одновременно не актуализируются: при проявлении одних другие остаются латентными. Тем не менее, латентные роли оказывают влияние на роли актуализированные. Этот феномен Морено и назвал кластерным эффектом.

Кластерный эффект порождает ряд противоречий при выполнении любой социальной роли конкретным индивидом. Они могут проявляться в виде внутриволевых и внутрличностных конфликтов.

В виде внутриволевого конфликта кластерный эффект проявляется в том случае, если отдельные роли кластера принимаются индивидом в разной степени или частично даже отвергаются (Г.Лейтц). «Недовыполнение» ролей кластера влечет за собой возникновение психологических и социальных проблем, как для самого деятеля, так и для общества. В нашем случае, если предположить, что такие стороны бытия человека с образованием как «специалист» и «гражданин» выступают в качестве парциальных ролей кластера, то выбор во времена

«Вех» был сделан в пользу второй роли с ущербом для первой, что, в свою очередь, привело к обеднению содержания и роли гражданина.

Внутриролевой конфликт становится внутриличностным, если индивид, основываясь на своих ценностных представлениях, с осуждением относится к своему отвержению парциальных ролей. При этом попытка незаинтересованного выполнения обязанностей приводит к неудачам или малости результатов, что вызывает неудовлетворенность собой и обостряет внутриличностный конфликт. Страдают и человек, и работа.

Проблема обостряется, если из-за отсутствия соответствующих ценностных представлений внутриролевой конфликт не становится внутриличностным. В данном случае индивид не видит проблемы идентичности с социальной ролью, тогда как содержание его деятельности в роли не отвечает ее сущностным требованиям. Если кто-то другой не берет на себя выполнение парциальных ролей кластера, социальные последствия такого рода деятельности существенно обедняют и деформируют социальное пространство.

Не следует, однако, думать, что отвержение некоторых ролей кластера всегда вызывает негативные последствия. Знак последствий, видимо, зависит от содержания парциальных ролей и отношения индивида к своей деятельности.

Причины и последствия отвержения ролей и кластерного эффекта можно классифицировать следующим образом.

1. Знание «кластерности» своей роли и осознанное отвержение парциальных ролей вследствие наличия собственного понимания цели, смысла, идеи, функций, то есть модели и философии своей профессиональной деятельности. Составляющими этой философии можно назвать понимание сущности того, «что», «зачем», «где», «как» ты делаешь и «каковы последствия твоей деятельности». Разумеется, содержание этой философии может быть как прогрессивного, так и реакционного характера.

1.1. Если при этом отвергаемые роли кластера представляют своего рода обременяющую основное содержание деятельности «нагрузку» (например, идеологическую, как недавно, или иную, требуемую окружением по принципам «noblesse oblige», «игра по местническим правилам»), то последствия скорее носят положительный характер.

1.2. Если отвергаемые парциальные роли кластера в основном с «нагрузкой» представительского характера, не обязательного для положительных результатов деятельности содержания, то последствия скорее нейтральны.

1.3. Если индивид временно не может выполнять некоторые необходимые парциальные роли кластера в силу обстоятельств, то психологические и социальные последствия негативного характера снимаются при изменении этих обстоятельств.

1.4. Если же свое понимание ложно, то есть искажает сущностный смысл деятельности, тогда имеют место такие негативные модели осуществления профессиональной деятельности как «синекура», «кормушка», «ремесло».

2. Незнание кластерности своей роли, искреннее заблуждение относительно

цели, смысла, функций своей профессиональной деятельности как причина неосознаваемого отвержения парциальных ролей. В данном случае последствия все же скорее негативного характера как для деятеля, так и для общества вследствие обеднения и возможного искажения содержания деятельности.

Понятие «человек образованный» выражает персонифицированность обобщенной функции соответствующего института. Именно через конкретного специалиста как субъекта деятельности осуществляются экономические, социальные и культурные функции социальных институтов. «Человек образованный» есть именно специалист, а не «человек с дипломом». Вследствие кластерного эффекта оба вида конфликтов «недообразованного человека» или «недоспециалиста» приводят к дисфункции его деятельности, и, следовательно, деятельности соответствующих социальных институтов. Сам по себе факт дисфункций – естественное и неотъемлемое явление жизнедеятельности любого социального института, но, видимо, предел их позитивности все же имеется.

Можно заключить, что варианты реализации профессиональной деятельности с негативными социальными последствиями являются следствием упущений в когнитивной и мотивационной сферах выпускника профессионального учебного заведения. Непонимание истинных смысла и цели своей профессии и/или отсутствие соответствующих ценностных представлений свидетельствует именно о некоей ущербности философии деятельности.

Это может быть вызвано следующими обстоятельствами. Объект познания и ценностного суждения всегда предстоит индивиду в определенной модификации наличного бытия. Отдельный индивид в своей практике, как по объективным, так и по субъективным причинам, может фиксировать из множества свойств объекта лишь ограниченное их количество. Если индивид «встречается» лишь с одной модификацией объекта и взаимодействует с ним при строго фиксированных условиях и однообразным способом, то его знания о свойствах объекта имеют односторонний характер.

При сужении практики «живого» диалога между студентом и преподавателем вследствие наметившейся в образовании тенденции к сокращению аудиторного времени, у первого скорее сложится метафизический, чем диалектический способ мышления в своей деятельности и по поводу самой деятельности.

Коммуникативный процесс выступает не только источником знаний об объекте и себе в связи с объектом, дополняющих собственный опыт. При этом индивид осваивает и определенные критерии оценки объекта. Здесь трудно переоценить роль философской подготовки специалиста.

Однако это имеет положительное значение только в том случае, если партнер по коммуникации предоставляет адекватную информацию. «Хорошо делать то, что делаешь», - ответил около двух с половиной тысяч лет назад на вопрос, что лучше всего, один из семи афинских мудрецов Питтак. Для некоторых носителей философского знания это, может быть, слишком простое высказывание, чтобы принять его за серьезный принцип. Развивая тезис Базиля Бернштейна можно сказать, что опасны не только ограниченные, но и необдуманно применяемые

сложные языковые коды. Может быть нелишне напоминать себе, что естественным путем индивид становится способен к философскому взгляду на мир в зрелом возрасте. А в наших вузах ее преподают на первом – втором курсах, практически еще детям. Если, исходя из узкокорпоративной «философии» философии, «загружать» студента терминологией «метафилософии», то он, будучи не в состоянии или не желая вникать в эту «заумь», пополняет в своем отношении к философии ряды философской «недоуми». Этот поистине замечательный инструмент становится ему недоступен. Тогда как нет ничего практичнее и востребованнее сегодня, чем философская, если не культура, то хотя бы грамотность специалиста, основой которой может стать именно система таких работающих «простых» принципов анализа бытия, мышления и ценностного отношения к действительности.

Во времена поваловой занятости преподавателей вузов аудиторной работой на 2-3-х местах и конкуренции общение в целях обмена опытом, наставничества, передачи профессиональной «эстафеты» следующим поколениям отодвинулась на второй план. В определенный период в сферу образования в качестве преподавателей пришли также и случайные, вернее, далекие от этого ранее люди. В условиях невыстроенности системы естественного замещения педагогических кадров, когда прежняя «старая гвардия» уйдет, молодые деятели, не перенявшие от них истинных цели и смысла профессии и/или относящиеся к своей деятельности как к разновидности бизнеса, ее составляющим как к разновидностям сделок, могут еще более усугубить ситуацию. Вследствие дисфункции института профессионального образования социальное пространство будет деформировано еще больше при вроде бы исправно осуществляемой им деятельности.

Институт профессионального образования и преподаватель как специалист стоят в начале всей «цепочки» - именно здесь формируются философия профессиональной деятельности и гражданская позиция выпускника. Если преподаватель сам – представитель клана «средних массовых интеллигентов», то механизм деформированной деятельности специалиста запускается с самого начала. Следовательно, поистине «воспитатель сам должен быть воспитан», иметь представление о том, что осуществляет образовательную функцию одновременно как культурную как в своей деятельности, так и в своем ежедневном поведении, образе жизни.

Здесь уместно привести известную притчу. «Что ты делаешь?» – спросили трех работающих вместе. «Кладу кирпичи», - ответил первый. «Зарабатываю на жизнь», - ответил второй. «Строю храм», - ответил третий. Специалист, не понимающий того, что он ежедневно творит, фактически приводит к изменению знака «плюс» на знак «минус» деятельности, по сути направленной на сохранение, воспроизводство, развитие и передачу следующим поколениям всего богатства и наследия нашего отечества.

Список литературы

1. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. - Свердловск, 1991.

ЭВОЛЮЦИЯ КРУГОВЫХ ПЛАНИРОВОК В АРХИТЕКТУРЕ ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ

Изучение закономерностей развития архитектурных особенностей археологических памятников является темой не только достаточно традиционной для современной исторической науки, но и остается при этом малоизученной. Немаловажную роль в этом играет то, что она не отделима от проблем религиозной специфики архаичных народов. Исследование же подобных структур связано с определенными методологическими проблемами, в частности со сложностью реконструкции, как при помощи метода этнографической аналогии, так и ретроспективного анализа.

Круговые планировки являются характерной чертой строительных традиций населения Южного Зауралья, что нашло свое проявление в трех видах памятников: поселенческих и погребальных комплексах, а также святилищах, однако изучены они с точки зрения эволюции архитектуры достаточно не равномерно. При этом отметим, что, на наш взгляд, все они отражают видение горизонтальной структуры мира, свойственное архаичному мировоззрению.

Так, в отношении святилищ «круг» получил воплощение в энеолитическом святилище-обсерватории Савин, однако подобные памятники более позднего времени на изучаемой территории пока неизвестны [1]. По всей видимости, в дальнейшем основные функции святилищ переходят к курганным погребальным комплексам, получившим широкое распространение с эпохи бронзы.

В поселенческих комплексах круговая планировка, по мнению В.А. Борзунова, является локальным признаком, характерным, прежде всего, для южно-зауральского населения [2, с. 95]. Ее развитие начинается с поселений ташковской культуры эпохи ранней бронзы, план застройки которых часто сравнивается с символической моделью мира – «мандалой» [3, с. 51-53]. В дальнейшем подобная планировка развивается синташтинских городищах, а также аналогичных памятниках эпохи раннего и позднего железа. Причем в этих случаях она часто противопоставляется подквадратному плану застройки соседних народов, особенно Средней Азии, которые имели давнее влияние на развитие народов Зауралья. Возможно, что круговая планировка фортификационных сооружений некоторых ранних укрепленных поселений отражает не только наиболее выгодную ландшафтную модель, сколько содержит в себе определенные реминисценции функций религиозной защиты огороженной территории, как это было свойственно позднему обряду опаживания деревень [4, с. 38]. Стена отделяла не только жителей поселка от их реальных врагов, но и освоенный человеческий мир от мира природы.

Эволюция круговых планировок в погребальных комплексах исследована гораздо слабее. При этом круговая планировка погребального памятника может проявляться в двух разных формах: сооружение окологурганного рва [5], что подчеркивает его ограничивающую одновременно для мира живых и умерших функцию, и круговое построение периферийных могил в кургане.

Появление рвов в погребальных памятниках фиксируются вместе с появлением курганного обряда захоронения, и возможно является реминисценцией перенесения функции святилища на новые культовые памятники. Наиболее ранние их следы обнаружены в памятниках степной ямной культуры раннего бронзового века европейской части России. При этом появление курганного захоронения уже само по себе является усложнением обряда, обусловленным стремлением выделить определенного человека при предполагаемом отборе умершего для захоронения в курганах. Дополнительное окружение рвом насыпи или площадки для погребения – должно было подчеркнуть статус умершего, его элитность, избранность, путем приближения места его погребения к священному месту. Об этом свидетельствуют размеры рвов в ямной культуре – шириной до 8 м и глубиной до 3 м, их характерность для наиболее крупных курганов с погребениями высокого статуса (родовая или племенная знать, служители культа, социально значимые люди) [6, с. 14-16].

По всей видимости, именно взаимоотношения местного зауральского населения с мигрирующими группами индоевропейцев в лице представителей ямной и позднее абашевской культур, привело к появлению в Южном Зауралье традиции создания курганных могильников, сменивших одиночные погребения в земле. Хотя сама круговая структура в архитектуре была уже известна по поселенческим комплексам и святилищам. Переход к курганным захоронениям был подготовлен наличием в среде многих культур специфических одиночных погребальных комплексов в земле, которые интерпретируются авторами как шаманские или жертвенные комплексы [7].

Отметим, что, возможно, традиция сооружения окологурганного рва была воспринята населением абашевской культуры в качестве элемента культурной преемственности. При этом данный элемент погребального обряда часто сопровождает «богатые» погребения в крупных, либо отдельно стоящих курганах. Во рвах достаточно часто встречаются следы тризн и погребения жертвенного характера. При этом наблюдается тенденция к уменьшению размеров и глубины рвов. Возможно, в ряде случаев ров лишь намечался снятием верхнего слоя грунта, без его углубления, имея лишь символическое значение [8].

Возможно, именно абашевская культура повлияла на складывание подобной традиции в памятниках синташтинской культуры Южного Урала. В ее могильниках рвы встречены вокруг крупных богатых курганов, которые могли выполнять роль родовых или племенных религиозных святилищ, ограничивая сакрализованное пространство и являясь элементом в создании своеобразной картины мира. При этом круговая планировка таких комплексов, подчеркнутая сооружением рвов, выступала маркером социальной элиты [9, с. 39].

Синташтинская традиция круговых планировок наследуется в Южном Зауралье петровской культурой, которая уже уступает предшествующей по монументальности погребальной архитектуры, количество и размеры рвов существенно сокращаются. По мнению В.В. Ткачева, они становятся явлением архаичным в петровских памятниках и в дальнейшем практически не встречаются в некрополях следующей алакульской культуры [10, с. 41]. Исключение составляет несколько случаев: курган № 9, м – к. Куропаткино II, курган № 1 Алакульского могильника (курган играл роль родового святилища, а ров имел чисто символический смысл), Кочегаровский могильник [11, с. 41]. При этом необходимо отметить, что в алакульской культуре наличие рвов тяготеет к степной части распространения памятников. Широкое распространение получают две новые архитектурные традиции: круговая планировка начинает подчеркиваться построением периферийных могил по кругу, что нашло свое отражение в курганах Алакульского могильника эпохи его расцвета в XV веке до н. э.

В дальнейшем обычай сооружения рвов проявляет себя среди некоторых андронидных степных культур в период поздней бронзы - перехода к раннему железному веку и особенно в начале РЖВ. При этом рвы приобретают, помимо круглой, также овальную и квадратную формы, что, возможно связано с влиянием федоровских или среднеазиатских традиций [12, с. 106].

Среди культур Зауральской лесостепи и Западной Сибири в эпоху поздней бронзы рвы различной формы обнаружены в ирменской культуре, где они помимо всего выступают маркером социальной градации общества [13]. Для остальных культур этого времени и территории (черкаскульская, межовская, алакеево-саргаринская, сузгунская) рвы как элемент погребения не встречены [14, с. 148].

В то же время появление рвов круглой и квадратной формы в ирменской и большереченской культурах Западной Сибири, а позднее культур Зауралья периода РЖВ, можно связать и со степным влиянием, хотя, как кажется, это характерно более для рвов второго вида. Генезис круговых планировок в Южном Зауралье также говорит в пользу возможной преемственности местных традиций. По всей видимости, влияние традиции сооружения рвов в памятниках савромато - сарматской эпохи Приуралья - также может быть решено двояко. Здесь при сохранении всех признаков – крупные курганы нередко с погребениями воинской знати и жречества – рвы не получили широкого распространения. Более всего данный элемент погребального обряда был известен в период расцвета прохоровской культуры – с III-II вв. до н. э. [15]. Круговая планировка может быть связана с частыми миграциями зауральского населения, в частности носителей гороховской культуры. Одновременно с этим на Приуралье оказывало влияние и сакское население Северного Казахстана, где появление четко оформленных рвов фиксируется с эпохи перехода к раннему железному веку и VIII в. до н. э., что видимо связано с формированием и развитием культуры и социальной градацией общества. Об этом свидетельствует и погребальный инвентарь, связанный с религиозными и военными функциями [16, с. 10-19].

Таким образом, появление рвов в памятниках гороховской и саргатской куль-

тур РЖВ Зауралья и Западной Сибири также может быть связано с двумя факторами: наследием традиций ирменской культуры (для саргатской культуры) и шире андронидных культур вообще, и одновременно обратной по отношению к эпохе бронзы миграцией на север североказахстанских и южно-уральских кочевников, вызванной изменением природных условий [17, с. 123-126]. При этом сохраняются принципы предыдущих эпох, в частности ровом окружают в основном крупные или отстоящие от могильника курганы, часто с богатыми погребениями воинской и религиозной знати. Об этом свидетельствует и распространение ровов на территории сосредоточения наиболее крупных и богатых курганов – Прииртышье, Притоболье, Приишимье (на территории Барабы ровов очень мало [18, с. 140]). О взаимосвязи социальной стратификации и наличия рва вокруг кургана свидетельствует то, что их наибольшее распространение, количество, разнообразие форм приходится на расцвет саргатской культуры со II в. до н. э. [19].

В Западной Сибири ровы сохраняются и в гунно-сарматское время, после Великого переселения народов, также тяготея к степному региону, отличаясь разнообразием форм, с преобладанием квадратной, что возможно связано с тюркским среднеазиатским влиянием и сохранением представлений о кургане как о святилище (традиции окружения средневековых святилищ квадратной формы ровиками [20, с. 74-77, 92-95]). Следует заметить, что данная традиция среди кочевых племен встречается до XIII-XIV вв. н. э. [21, с. 71].

Таким образом, традиция круговых планировок архитектурных памятников, в том числе погребальных, была издавна присуща зауральскому населению. В то же время ее появление или исчезновение в лесостепи по своей сути волнообразно. Местное наследование при этом связано не столько с возможной линией постоянной преемственности групп населения в рамках лесостепи, сколько с близостью между ними по нескольким показателям: определенной степени развития внутренней интеграции общества, развитие и уровень социальной структуры и расслоения.

Все это находило отражение в монументальных погребальных комплексах, к которым можно отнести курганные сооружения. По мнению Ю.Е. Березкина, «возведение массивных, сравнительно примитивных по конструкции сооружений, в которых полезная площадь находящегося внутри... склепа ничтожна мала по сравнению с объемом насыпи... типичнейшая черта большинства древних обществ» [22, с. 92]. Цель этих сооружений, с одной стороны, подчеркнуть сакральный статус определенного слоя лиц, причастных к управлению обществом; с другой стороны, обосновать и закрепить их право на власть через их обожествление или через их связь с миром богов. Появление курганных могильников позволяет делать вывод о зарождении сложно стратифицированных обществ, где представители разных слоев отличались по объему властных полномочий, общественных функций и социальному статусу. При этом в ранних комплексных обществах более высокий социальный статус чаще всего подчеркивался приближенностью к сакральному миру, а не особым материальным богатством.

Следует отметить, что семантическая и структурная близость подобной пла-

нировки достаточно близка во всех исследуемых видах памятников. В семантическом плане она может восходить к идее границы миров, огораживания «своего», человеческого, закономерного от чужого, хаотического, природного. Структурная близость между поселенческими и погребальными комплексами прослеживается в идее кургана, в более узком смысле могилы как воплощения загробного дома, повторяющего земной со всеми его признаками. С другой стороны, все эти комплексы являются в той или иной степени святилищами (семейными, родовыми, племенными), причем здесь даже жилой дом может выступать как «центр мира» для его обитателя. Этапы сакрального созидания жилого мира с определенными циклами жертвоприношений, призванных упорядочить первозданный хаос, близки в строительстве святилищ, поселений (домов) и курганов. Отметим, что как в поселенческих, так и в погребальных памятниках происходит постоянное противопоставление «круговой» и «квадратной» планировки. При этом, как уже было ранее отмечено, круговая имеет давние корни для местного зауральского населения, в отличие от подквадратной, «чужой». При этом в семантическом смысле они гораздо более близки, чем в структурном.

Можно предположить, что все они отражают представления о структуре мира, которая может быть воплощена в очень емком в этом отношении термине – «мандала». По мнению В.В. Подосинова, для людей свойственно выражать свои представления о мире именно в основополагающих принципах архитектуры [23, с. 487-491].

По всей видимости, следует сделать вывод, что строительство архитектурных сооружений с круговой планировкой базировалось на глубинных представлениях о структуре мира. Однако для ее воплощения необходимо было наличие строго стратифицированного общества с особым слоем людей, занимающихся в основном управленческими функциями, часто сопряженными с жреческими, шаманскими или воинскими. Подобного рода памятники были не только бытовой необходимостью, но и подчеркивали сакральный статус определенного круга лиц.

Список литературы

1. *Вохменцев М.П. Историко-культурные параллели зауральским памятникам с круговой планировкой // Вестник археологии, антропологии и этнографии. - Тюмень, 1995; Потемкина Т.М. Об истоках ряда ритуалов в культовых обрядах обских угров // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири: Тезисы докладов. - Томск, 1995.*
2. *Борзунов В.А. Городища с бастионно-башенными фортификациями раннего железного века в лесном Зауралье // Российская археология. - 2002. - № 3.*
3. *Ковалева В.Т. Взаимодействие культур и этносов по материалам археологии: поселение Ташково П. - Екатеринбург, 1997.*
4. *Элиаде М. Священное и мирское. - М., 1994.*
5. *Рябинина Е.А. О назначении рвов в погребальных памятниках раннего железного века // Современные проблемы археологии: Сборник научных трудов. - Киев, 2002.*
6. *Моргунова Н.Л. К вопросу об общественном устройстве древнейшей культуры (по материалам степного Приуралья) // Древняя история населения волго-уральских степей. - Оренбург, 1992.*
7. *Сериков Ю.Б. Шаманские погребения Зауралья // Вопросы археологии Урала. Вып. 23. - Екатеринбург, 1998; Шилов С.Н., Маслоуженко Д.Н. Энеолитическое захоронение Гла-*

- дунино-3 в системе доандроновского погребального обряда // Вопросы археологии Урала. Вып. 24. – Екатеринбург, 2002.
8. Васильев И.Б., Кузнецов П.Ф., Семенова А.П. Потаповский курганный могильник индоиранских племен на Волге. - Самара, 1994; Синюк А.Т., Козмирчук И.А. Некоторые аспекты изучения абашевской культуры в бассейне Дона (по материалам погребений) // Древние индоиранские культуры Волго-Уралья II тыс. до н. э. - Самара, 1995.
 9. Зданович Д.Г. Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. - Челябинск, 1997.
 10. Ткачев В.В. К проблеме происхождения петровской культуры // Археологические памятники Оренбуржья. Вып. 2. - Оренбург, 1998.
 11. Шилов С. Новое в погребальном обряде алакульцев // УПАСК – XXV: Тезисы докладов. - Самара, 1993.
 12. Мошкова М.Г., Генинг В.Ф. Аббатские курганы и их место среди лесостепных культур Зауралья и Западной Сибири // Памятники Южного Приуралья и Западной Сибири. - М., 1972.
 13. Кунгуров А.Л., Патин Д.В. Могильник 5 археологического комплекса МГК-1 // Проблемы изучения древней и средневековой истории. - Барнаул, 2001; Михайлов Ю.И. Сакрализованное пространство, как источник по реконструкции социальной структуры ирменского общества // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. - Барнаул, 1997.
 14. Зданович Г.Б. Бронзовый век Урало-казахстанских степей. - Челябинск, 1988.
 15. Боталов С.Г. Большекараганский могильник II – III вв. н. э. // Кочевники урало-казахстанских степей. - Екатеринбург, 1993; Мошкова М.Г., Генинг В.Ф. Аббатские курганы и их место среди лесостепных культур Зауралья и Западной Сибири // Памятники Южного Приуралья и Западной Сибири. - М., 1972; Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Вып. 1. - М., 1994; Таиров А.Д., Любчанский И.Э. Аркаимская долина в раннем железном веке // Аркаим. Исследования, поиски, открытия. - Челябинск, 1995.
 16. Хабдулина М.К. Погребальный обряд населения Раннего железного века Северного Казахстана (VIII – II вв. до н. э.) // Ранний железный век и средневековье Урало-Иртышского междуречья. - Челябинск, 1986.
 17. Корякова Л.Н. Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири. – Свердловск, 1988.
 18. Матвеева Н.П. Саргатская культура на среднем Тоболе. - Тюмень, 1993.
 19. Корякова Л.Н. Период раннего железа // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. - Томск, 1994; Матвеева Н.П. Саргатская культура на среднем Тоболе. - Тюмень, 1993.
 20. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. - М., 1996.
 21. Плетнева Л.М. Томское Приобье в начале II тыс. н. э. (по археологическим источникам). - Томск, 1997.
 22. Березкин Ю.Е. Инки: исторический опыт империи. - М., 1984.
 22. Подосинов А.В. *Ex oriente Lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. - М., 1999.

О.В. Терешко
г. Курган

РОК КАК СУБКУЛЬТУРА И КОНТРАКУЛЬТУРА

Под роком [*< лат. to gock качаться, трястись*], как феноменом культурной жизни, в широком смысле слова понимается рок-культура, в узком смысле – рок-музыка как наиболее важная, но далеко не единственная составляющая рок-

культуры. В культурологии применительно к слову «рок», в широком смысле этого слова, часто употребляют термины «субкультура» и «контркультура». Целью настоящего исследования является выяснение того, насколько правомерно сопряжение этих понятий.

Первоначально термин «субкультура» [< лат. sub ниже, под + нем. kultur культура (< лат. cultura < лат. cultus почитание + др.-перс. иг свет, что дословно может быть понято как «свет почитания»)] употреблялся только в отношении молодежной среды, и прежде всего – тех молодых людей, которые отличались девиантным поведением (Т. Парсонс, 1954; С. Эйзенштадт, 1956). В дальнейшем стали говорить о субкультуре пожилых людей, национальных меньшинств, преступного мира, гендерных субкультурах и тому подобное. Под субкультурой стала пониматься часть общей культуры. Мне представляется, что применительно к рок-культуре не имеет особого смысла употребление слова «субкультура молодежной среды», поскольку некоторые из ее приверженцев, повзрослев, остались верны ее идеалам, ценностям и традициям.

«Субкультура, - пишут Е.Г. Шевляков и М.В. Заковоротная, - культура группы людей, объединенных общими интересами в определенной области жизнедеятельности» [1, с. 100]. Такое определение достаточно расплывчато и логически не совсем верно. С одной стороны, под это определение («люди, объединенные общими интересами») подпадает любая группа людей, начиная с пары влюбленных, семьи или компании рыбаков и заканчивая толпой зевак, сборищем мародеров или «пролетариатом всех стран». С другой стороны, никакая «область жизнедеятельности» не является «не определенной». Тем не менее, подобная трактовка не отступает от дословного прочтения понятия субкультуры, что позволяет говорить об изначальной терминологической неясности составляющих определение терминов.

Б.И. Кононенко выделяет четыре вида субкультур:

- 1) совокупность символов, идей, убеждений, ценностей, норм, образцов поведения, принимаемых тем или иным сообществом или какой-либо социальной группой (национальной, профессиональной и так далее);
- 2) выделение некоторых негативно интерпретированных норм и ценностей традиционной культуры, функционирующих в качестве культуры преступного слоя общества (делинквентная культура);
- 3) форма организации молодежи как автономного целостного образования внутри господствующей культуры;
- 4) трансформированная профессиональным мышлением система ценностей традиционной культуры, выступающая либо как позитивная (профессиональная), либо как негативная (делинквентная и некоторые молодежные субкультуры) реакция на социальные и культурные потребности общества [2, с. 408].

Первый, второй и четвертый вид выделяемых Кононенко субкультур определяется на основании признака «система ценностей той или иной группы людей», второй – на основании признака «форма организации младшего из поколений в диспозиции «отцы - дети», что, несомненно, затрудняет понимание со-

держания понятия «субкультура». Безусловным достоинством перечисленных видов определений является указание на существенный признак «автономное образование внутри господствующей культуры», где автономность производна от принимаемых группой системой ценностей.

Другими словами, о субкультуре мы можем говорить только в том случае, когда имеет место модификация господствующей системы ценностей некоторой группой людей, изначально принимающих ее или вынужденных с ней считаться в силу ее доминантности. Ко второму случаю могут быть отнесены культуры национальных меньшинств, волею судеб оказавшихся в чужой культурной среде, субкультура преступного мира, предполагающая неприятие общепринятых норм поведения, а также культура любого интернационального сообщества, включая молодежную субкультуру в интернациональной ее части. Так или иначе, говорить о субкультуре возможно только в известном противопоставлении исходной системы ценностей и ее модификаций.

Другой смысл имеет контркультура [$<$ лат. *contra* против + культура]. Если субкультура не противопоставляет себя господствующей культуре, то контркультура претендует на культивирование ценностных и практических установок негативного, по отношению к официальной культуре, характера. Утвердившееся в культурологической литературе мнение относительно того, что наличие контркультуры связано с появлением новых ценностей, по-видимому, не совсем верно. Новизна здесь, безусловно, присутствует, но она не является самостоятельной величиной, поскольку новые ценности утверждаются не как рядоположенные, и в этом смысле – сопоставимые, культурные ценности, а как отрицание (критика) существующих. Примеры истории: в античности носителями контркультуры были киники [$<$ греч. *κυνικοί*, лат. форма – *супісі* (циники); отсюда – «цинизм», или нигилистическое отношение к общепринятым нормам и правилам], отвергавшие нравственные общественные нормы и призывавшие к аскетизму, простоте и возврату природе; христианство периода своего первоначального распространения может быть представлено как контркультурное движение, хотя оно было новой, по своей сути и содержанию, мировой религиозной культурой.

Термин «контркультура» появился в западной литературе в 1960 г. и отражал либеральную оценку ранних хиппи и битников. Слово принадлежит американскому социологу Теодору Роззаку, который попытался объединить различные духовные веяния, направленные против господствующей официальной культуры, в некий относительно целостный феномен – контркультуру. К настоящему времени сложилось несколько значений понятия «контркультура».

П.С. Гуревич, например, использует этот термин в двух смыслах: 1) для обозначения социально-культурных установок, противостоящих фундаментальным принципам, которые господствуют в конкретной культуре; 2) для отождествления с западной молодежной субкультурой 60-х годов, отразившей критическое отношение к современной культуре и отвержение ее как «культуры отцов» [3, с. 86].

В.К. Королев выделяет три значения контркультуры:

1) деятельность по «раскультиванию», по преодолению культурного образа жизни как такового, возврату к жизни естественной, натуральной, необщественной. Это отказ от признания и реализации основных культурных норм, идеалов, ценностей, определяющих жизнь человека в обществе, а также пропаганда и воспроизводство принципов жизни, характерных для животного мира (в семейных, сексуальных, властных, имущественных и других отношениях);

2) различные виды культурного протеста против доминирующей системы культурных ценностей (движение хиппи, культура андеграунда и тому подобное), стремящегося не разрушить эту систему, а отделиться от нее, вести независимое самодостаточное существование;

3) деятельность по разрушению доминирующей системы культурных ценностей, замена их новыми, во многом противоположными по своим характеристикам ценностям старой культуры, которые агрессивно преодолевают, преобразуют ее. Такая контркультура, с одной стороны, воспринимается как «гибель» старой культуры, а с другой – как рассвет новой. В данном случае контркультура становится доминирующей культурой (пример – культура советская и дореволюционная, постсоветская и советская) [4, с. 83-84].

Второе значение контркультуры здесь более схоже с определением субкультуры на основании признака «отделения» от доминирующей культуры, а не разрушения ее. Получается, что контркультура – это субкультура, но не просто отличающаяся от доминирующей культуры, а находящаяся в конфликте с господствующими ценностями.

При отнесении рока к той или иной культуре (суб- или контр-) необходимо отметить существование в научной литературе двух основных позиций.

Рок к молодежной субкультуре относят Н.Д. Саркитов и Ю.В. Божко с оговоркой, что исключением является середина 60-х гг. – «период «нового левого» контркультурного молодежного движения на Западе» [5, с. 12]. С ними согласен Д.А. Силичев. К явлениям контркультуры 60-х гг. он причисляет новую систему ценностей, «сексуальную революцию», движение хиппи [6, с. 304]. П.С. Гуревич отмечает, что в эстетике битничества преобладает поэтизация мужского, мужественного, брутального характера, появившаяся в результате бунта уже в 50-х гг. как поиск собственных субкультурных ориентаций. Сексуальный протест выразился в гомосексуальных экспериментах, которые стали модны в кругах интеллектуалов.

«Молодежная контркультура, - пишет И.А. Хижняк, - пласт, возникший в 60-е гг. XX века. Он знаменовал собой определенную систему взглядов и признаков, отражающих недовольство молодежи существующей социально-экономической системой» [7, с. 23].

Т.В. Пушкарева и И.В. Смирнов считают рок молодежной субкультурой, а его ядром контркультуру. «Но в настоящее время, - пишут они, - коммерциализация рока приводит к выхолащиванию его контркультурного содержания, сращиванию с поп-культурой и превращению в моду» [8, с. 385].

Согласно второй позиции, рок *изначально* является контркультурным явле-

нием, так как возникает он вплетенным в ткань послевоенной культуры, связанный с такими важными ее проблемами, как демократизация и массовость, как отношение поколений и восприятие культурного наследия: «Рок родился из потребности в противостоянии и всегда жил им» [9, с. 57]. Причем контркультурное содержание рока усиливается по мере его дальнейшего развития. «До тех пор, - пишет Г.С. Кнабе, - пока протестантство, атмосфера и музыка сохраняли свое неустойчивое равновесие, явление в целом обнаруживало центростремительные потенции, а созданная тогдашним рок-н-роллом, созданная всем шестидесятилетним протестантством альтернатива оставалась в рамках культуры, внося в художественную и общественную жизнь столь важный в тех условиях молодой, живой и острый контртон» [9, с. 42]. В данном случае понятию контркультуры близко понятие антикультуры в силу своей противоположности, враждебности, направленности против существующей культуры.

Рок-культуру весьма противоречивым явлением считает И.Л. Набок: на одном из «полосов» контркультуры – хиппи с их пассивностью, неоромантизмом, уходом от противоречий реального мира в иллюзию, грезу, на другом – экстремисты, разрушители «буржуазного общества», нередко понимаемого как «мир взрослых». И то, и другое наиболее точно отразила именно рок-музыка: на одном ее полюсе – «психоделические» модели, многим обязанные творчеству Боба Дилана, на другом – активные, разрушительные (традиция, идущая от «Роллинг Стоунз» к панк-року и «хеви-металу»). «Не все в истории рока, - отмечает И.Л. Набок, - было непосредственно связано с философией и мироощущением контркультуры, многое противоречило идее «великого отказа» от культуры, но все же основным источником идейной программы оставалась контркультура с ее духом дионисийства, неоромантизма, иррационализма, спонтанности, требованием «тотальной свободы» личности» [10, с. 34].

Контркультурное содержание рока с новой силой проявило себя в 70-е гг., считает О. Аксютин, в движении протестного типа – панк-культуре. «Это чрезвычайно сложное культурное явление, главным императивом которого изначально было разрушение всевозможных стереотипов и рамок... Панк явился новым витком контркультуры, противопоставив себя господствующей и массовой культуре, продуктами которой к середине 1970-х стали протестные явления 1960-х» [11, с. 87].

Таким образом, если объединить приведенные точки зрения, рок в целом – явление субкультуры, однако, периодически он громко заявляет о себе как контркультурным явлением. Примером тому служит бунт битников [*< англ. beat generation «разбитое поколение»*], сексуальный протест в виде гомосексуализма 50-х гг., движение хиппи [*англ. hippie < hip бедро*] и «сексуальная революция» 60-х гг., протест панков [*устар. уличная девка; < амер. punk гнилое дерево*] против массовой культуры 70-х гг. Дальнейшее развитие рока как контркультурного явления наиболее ярко воплотилось в движении 90-х гг. представителей «сатанинского рока» - так называемый «блэк-метал» [*< англ. black черный, metal металл*], направленном против официальной христианской религии и вызвавшим

себя в массовом распространении поджогов церквей в Скандинавских странах.

В заключение хотелось бы отметить, что сопряжение понятий «рок», «субкультура» и «контркультура» позволяет обнаружить новые смысловые пласты двух последних, для понимания которых необходимо проведение дальнейших исследований. Особенно, если учесть тот факт, что единства точек зрения по рассматриваемой проблематике в научной литературе пока не наблюдается.

Список литературы

1. Шевляков Е.Г., Заковоротная М.В. *Субкультура // Культурология: Краткий тематический словарь.* – Ростов н/Д, 2001.
2. Кононенко Б.И. *Большой толковый словарь по культурологии.* – М., 2003.
3. Гуревич П.С. *Культура и контркультура // Свободная мысль, 1994.* - № 11.
4. Королев В.К. *Контркультура // Культурология: Краткий тематический словарь.* – Ростов н/Д, 2001.
5. Саркитов Н.Д., Божко Ю.В. *Рок-музыка: сущность, история, проблемы (Краткий очерк социальной истории отечественной рок-музыки).* – М., 1989.
6. Силичев Д.А. *Культурология: Учеб. пособие для вузов.* – М., 1998.
7. Хижняк И.А. *Парадоксы рок-музыки: мифы и реальность.* – Киев, 1989.
8. Пушкарёва Т.В., Смирнов И.В. *Рок-культура // Культурология. XX век: Словарь.* – СПб., 1997.
9. Кнабе Г.С. *Феномен рока и контр-культура // Вопросы философии.* - 1990. - № 10. Набок И.Л. *Рок-музыка: эстетика и идеология.* – Л., 1989.
11. Аксютин О. *Панк в России 90-ых: протест или товар? // Философские науки.* - 2003. - № 5.

Е.И. Тишкина

г. Курган

ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ ФЕНОМЕНА МАССЫ

Феномен, получивший название «масса», изучали многие самобытные философы. Во многом, именно разнообразием подходов определяется сложность систематизации всего спектра концепций, предлагаемых для объяснения этого феномена.

Американский социолог Дж. Белл («Конец идеологии», «Грядущее постиндустриальное общество») одним из первых попытался дать систематический анализ многочисленных определений массы в американской и западноевропейской философской и социально-политической литературе. Свою систематизацию Белл проводит исходя из рассмотрения массы как воплощения унифицированности, стадности, шаблонности, он выделяет пять основных значений данного понятия:

- 1) масса – как недифференцированное множество;
- 2) масса – как синоним невежественности;
- 3) масса – как механизированное общество (человек – придаток техники);
- 4) масса – как бюрократизированное общество (в массовом обществе лич-

ность теряет свою индивидуальность);

5) масса – как толпа (в толпе человек теряет свою индивидуальность и действует под влиянием страстей).

С точки зрения исследовательских парадигм, можно выделить три методологических подхода к изучению феномена массы. Эти подходы можно обозначить как феноменологический, психоаналитический и экзистенциалистский.

Сторонники феноменологического подхода (Х. Ортега-и-Гассет, О. Шпенглер, Э. Канетти) обращаются к прошлому, стремясь выявить механизмы появления феномена массы. Используя личный опыт для оценки той или иной ситуации, анализируя свои чувства и ощущения от столкновения с массой, они не всегда пытаются опереться на строгие философские и социологические теории, предпочитая использовать средства, несущие в себе элемент наглядности и самоочевидности. Это понятия–образы, такие как: «масса бегства», «масса запрета», «радикальное ничто», «вертикальное одичание» и так далее. Интересен выбор представителями феноменологического метода материалов для анализа: собственные «автобиографические» наблюдения феномена массы, исторические документы, мифы разных народов (Х. Ортега-и-Гассет, О. Шпенглер, Э. Канетти), письменные свидетельства душевнобольных (Э. Канетти).

Работа с названными источниками так же носит специфический характер. Так, например, Э. Канетти («Масса и власть») ищет в мифах антропологические универсалии, свидетельства поведения людей в том виде, в каком они закреплены в культуре. Исторические описания интересуют его только в случае отсутствия в них субъективной интерпретации описываемых событий. Подобный подход к анализу феномена массы носит абстрактный, отстраненный, внеисторический характер. Использование воспоминаний о своем жизненном опыте при изучении антропологических универсалий позволяет назвать данный подход феноменологическим.

В отличие от представителей феноменологического метода, сторонники психоаналитического подхода попытались связать особенности психической структуры личности с поведением целых социальных групп, обосновывая тезис: масса складывается из суммы стремлений ее членов.

Один из наиболее ярких представителей психоаналитического подхода З. Фрейд («Массовая психология и анализ человеческого «я») для объяснения поведения массы использовал понятие «либидо». Дифференцируя массы на естественные (толпа) и искусственные (войско, сообщество верующих), он указывал на либидозную структуру последних. Искусственные массы, в отличие от естественных масс, основаны на внешнем принуждении, поскольку внешнее принуждение является способом сохранения их целостности. Иллюзия любви, заботы, внимания со стороны вождя, жреца, божества или властителя предохраняет искусственную массу от распада.

С либидозной сущностью массы неразрывно связан механизм идентификации ее членов. Человеку, чтобы испытывать чувство причастности, единения, помимо любви властителя, необходимо отождествлять себя с ним (мысленно

поставить себя на его место, перенять стереотипы его поведения, пытаться оценить правильность своих поступков с точки зрения властителя). Тем самым достигается максимальная степень приближенности к лидеру, с одной стороны, и внутреннее единство массы, с другой.

Взаимосвязь подавления сексуального влечения и превращение людей в не-самостоятельную, безликую массу пытался проследить и австрийский психолог Вильгельм Райх («Психология масс и фашизм»). Исследуя поведение людей в условиях тоталитарного режима (на примере Германии конца 20-х – начала 30-х гг. и Советского Союза), В. Райх пришел к выводу, что психологические структуры характера масс имеют сходные черты при различных тоталитарных режимах.

Подавление сексуальных потребностей претворяет сопротивление подавлению примитивных материальных потребностей. Диктатура, угнетая сексуальные потребности человека, вытесняет их в бессознательное, при этом само подавление принимает форму моральной защиты. Процесс торможения сопротивления осуществляется бессознательно, сознание «среднего аполитичного человека» [1, с. 76] лишено способности понимания необходимости противостояния давлению государства. Таким образом, в обществе формируется «рабская психология»: нежелание и неумение брать на себя ответственность (даже за свою жизнь), проявлять инициативу, неспособность уважать личность и мнение другого человека. Превращаясь в массу, общество теряет способность к сопротивлению и готово принять тиранию, как форму управления собой.

К.Г. Юнг, принимая утверждение, что человек, становясь частью массы, опускается на более примитивный интеллектуальный и эмоциональный уровень [2], стремился выявить духовные, политические и экономические предпосылки появления массы. Рассматривая массу как феномен современного мира, как своеобразное психическое заболевание, Юнг предлагает глубинную, аналитическую психологию (с помощью которой человек может устранить конфликт между сознательными и бессознательными сферами психики) как определенный путь излечения общества.

Третий методологический подход к анализу феномена массы можно обозначить как экзистенциалистский. Он основывается на экзистенциалистской парадигме философствования, предполагающей, что познание человека и человеческих отношений требует иного мышления, нежели познание природных закономерностей. Отказываясь от определения человека в рамках «человеческой природы» или «изначальной сущности», представители экзистенциалистского метода (К. Ясперс, Х. Арндт) отрицали и субъект–объектное отношение к человеку, предполагая стирание граней между субъектом и объектом.

К. Ясперс («Духовная ситуация времени») связывал появление «усредненного человека» с развитием научного мировоззрения. Сциентистски-ориентированное общество создает массового человека, удобного для социологических и статистических обобщений. Ясперс приравнивает существование в мире к жизни в толпе. Следование общепринятым ценностям и стандартам, унифицированность приводят к тому, что человек отказывается от необходимости при-

нимать самостоятельные решения, а, следовательно, – и нести индивидуальную ответственность за них. Следствием отказа от ответственности становится отказ от «бремени свободы». Для К. Ясперса различие между массовым обществом и подлинной коммуникацией – это различие между неподлинным существованием и подлинным существованием, между существованием в мире и экзистенцией.

К. Ясперс подразделял массу следующим образом:

1) масса – толпа (существовала всегда, имеет преходящий характер, связи между составляющими ее людьми отсутствуют);

2) масса – публика (продукт определенного исторического этапа, отсутствует сословное деление, связь между людьми осуществляется посредством воспринятых слов и мнений);

3) масса – совокупность (совокупность людей, «расставленных внутри аппарата» [3, с. 313], цель – обеспечить решающую роль воли большинства для стабильного, упорядоченного функционирования общества, ее появление и образ действия связаны с формированием современного массового общества).

Современное массовое общество – феномен, характерный для всех демократических стран с высоким уровнем техники, поскольку он являет собой оптимальный способ существования большего скопления людей. Его распространению способствуют присущие данному типу общества достоинства:

- высокий уровень социального обеспечения населения (социальные страховки, пособия, выплаты);

- право выбора каждым членом общества вида деятельности для поддержания функционирования общества в целом.

Вместе с тем, недостатком массового общества является тенденция к подавлению индивидуальности человека. Поскольку развитие техники (неотъемлемая часть научного прогресса, а, следовательно, – массового общества), сокращая расстояния между людьми, ликвидирует такие понятия, как тайна личной жизни, статусная неприкосновенность, главным критерием оценки человека становятся его производственные навыки, деловые способности. Любые рефлексии признаются ненужными, мешающими объективному восприятию действительности. Бытие каждого члена массового общества через понятие «мы» осмысливается как «социальное бытие» [3, с. 309]. Функциональность массового общества нивелирует как внешние, так и внутренние различия между людьми, едиными становятся мода, правила общения, жесты, отсутствие близости между членами одной семьи и так далее.

Существованию человека в массе, то есть неподлинному существованию, К. Ясперс противопоставляет подлинное существование – экзистенцию, в которой проявляется свобода и индивидуальность человека.

На экзистенциальном методе базируется и концепция массы Х. Арендт (номинально она не являлась представителем экзистенциалистского направления в философии, но ассоциировала себя с ним). Арендт принимает экзистенциалистскую парадигму: познание человека и человеческих отношений требует иного мышления, нежели познание природных закономерностей.

В качестве подлинного бытия Х. Арендт рассматривает политическое действие, политику – центральную и единственно свободную сферу человеческой жизни. Арендт свойственна определенная идеализация политического бытия человека. Отрицая присутствие насилия в мире политики, Арендт приписывает ему свободу действия на основе всеобщего согласия. Правильная организация власти и политических институтов способствует становлению человека как личности и обретению им свободы (политической, ибо свобода не может считаться врожденной и неотъемлемой способностью человека). Следовательно, характерной чертой тоталитаризма, крайней формы неподлинного существования, является полное отсутствие свободы, подлинной политики и политического действия.

Понятие массы в философии Х. Арендт тесно связано с концепцией тоталитаризма. Наличие массы (то есть политически индифферентного большинства, не желающего участвовать в политической жизни государства) приводит к потенциальному возникновению тоталитаризма, поскольку отсутствие в ней семейных, социальных, профессиональных, классовых связей лишает массу способности противостоять политическому давлению.

Арендт датирует возникновение массы как явления в европейских государствах периодом с 1914 по 1918 гг. Итогом Первой мировой войны стала политическая дезинтеграция стран – участниц военных действий, национальная нетерпимость, выразившаяся в отказе признавать законы и обычаи других наций, возникновение мощных миграционных потоков. Психологическими причинами возникновения феномена массы стали: ощущение «мирового отчуждения» [4, с. 59], одиночества, стремление перенести на кого-то ответственность за свое существование.

Объясняя возникновение феномена массы особенностями политической ситуации начала XX века, Х. Арендт выделяла два способа формирования массы:

- 1) естественный способ (возникновение массы обусловлено историческими обстоятельствами);
- 2) искусственный способ (возникновение массы – результат целенаправленных действий властей: введение паспортной системы, коллективизация, стахановское движение, запрет забастовок, чистки партаппарата, репрессии, поощрение доноительства).

Масса является как результатом, так и фундаментом тоталитарных режимов, ее поддержка – основа существования любого тоталитарного правителя. Изначально политически индифферентная масса, приобщаясь к политике, искажает саму политическую жизнь, уничтожает демократические свободы, тем самым, способствуя установлению тоталитарного режима.

Присутствие обратной связи Х. Арендт прослеживает во взаимоотношениях массовых движений и классовой структуры общества: развитие массовых движений сопровождается разрушением классовой структуры общества. Вместе с тем разрушение классовой структуры провоцирует трансформацию «сонного большинства» в «одну... неорганизованную, бесструктурную массу озлобленных индивидов» [4, с. 419].

Таким образом, с точки зрения представителей данных методологических подходов масса (точнее – «массовидность»), «массы» «массовые движения» и «движения масс», поскольку «масса» как феномен культурной жизни практически не рассматривается и, по-видимому, в рамках данных методологий подобным образом рассмотрена быть не может) предстает негативным явлением, связанным с подавлением индивидуальности человека, неподлинным существованием, рабской психологией, одичанием и бегством. Рассматривая массу как внешнее по отношению к человеку явление, приверженцы всех трех методологических подходов видят ее источник в воздействии на человека политических либо социальных процессов, что не позволяет придать проблеме более фундаментальный характер, связав ее с бытийными характеристиками культуры. Между тем, ни один феномен культурной жизни не может быть в достаточной мере понят, если подходить к его анализу исключительно в негативном плане.

Принципиальные различия существуют в трактовке времени возникновения массы. Однако признание флюктуативности массовости или неукорененности массового поведения в структуре пространства культурной жизни оставляет вопрос о возникновении нерешенным. Дело в том, что речь может идти не только об антропологических (Канетти) или психопатологических (Юнг), но и о социокультурных универсалиях, определяющих характер и способы актуализации массового поведения, мышления и восприятия. Помимо этого остается открытым и вопрос о сути массовой культуры, времени ее возникновения и о ее позитивном содержании.

Список литературы

1. Райх В. *Психология масс и фашизм*. - М., 2004.
2. Юнг К.Г. *Проблема души современного человека* // Юнг К.Г. *Архетип и символ*. - М., 1991.
3. Ясперс К. *Духовная ситуация времени* // Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. - М., 1991.
4. Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*. - М., 1996.

А.В. Толпегин

г. Екатеринбург

АНТИ-БОЛОНЬЯ, ИЛИ: ДУХОВНОЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ В ВЫСШЕМ ОБРАЗОВАНИИ

В качестве своеобразного вступления, своего рода «программной фразы», к настоящей статье хочется привести фрагмент выступления министра образования РФ Филиппова В.М. на международной конференции (Санкт-Петербург, декабрь 2002 года), посвященной так называемому Болонскому процессу: «Мы на заседании правительства РФ практически ежеквартально заслушиваем доклады о ходе **подготовки вступления России в ВТО** (выделено мною – *А.Т.*). Президи-

денту Российской Федерации ежемесячно докладывается в письменном виде информация о том, что еще сделано по этому вопросу. И при всем при этом позиция президента России, позиция Российской Федерации заключается в том, что мы не планируем и не будем вступать в ВТО на любых условиях, ради вступления. Это процесс, который должен быть взаимовыгодным. Если мы говорим о каком-то соглашении, то любое соглашение (концептуально) предусматривает две части: права и обязанности. И каждое государство, которое заключает соглашение, взвешивает свои права, возможности, которые оно получает от этого соглашения, и обязательства, которые оно принимает на себя. Обязательства должны быть, не бывает соглашений без обязательств. **Вот с этих позиций мы и должны подходить к Болонскому процессу** (выделено мною – *А.Т.*)» [1].

Язык, говорят, честнее нас самих. Все, что связано с формированием общеевропейского образовательного пространства и инициатив европейских министров и ректоров, нас касается, вообще-то, только в той мере, в какой нас касается необходимость вступления в ВТО. Но по сути дела нас там не ждут. «Болонья» – для европейцев. И это, на мой взгляд, совершенно верно. Так я сформулировал бы первую мысль данной статьи.

Вторая мысль. Даже для европейцев она («Болонья») не для всех, а только для тех, кто не может найти себе достойную работу «дома» - в своем городе, в своей стране и тому подобное, для тех, кто, условно говоря, являются избытком трудовых ресурсов на своей территории, лишней рабочей силой. В качестве подтверждения этой мысли приведу слова координатора международного форума по проблемам реформы образования, научного сотрудника из Нантерского университета (Франция) Кароля Сигмана: «Мы критикуем болонский процесс, поскольку они выдвигают хорошие предложения, но которые на поверку не так хороши. Сказано, что студенты должны учиться в разных странах и Европа должна помогать их передвижению. Но это будет возможно (и уже реализуется по этой схеме) с помощью системы «кредитов» или «очков». Например, ты занимаешься правом полгода в Париже, набираешь столько-то очков, потом продолжаешь в Вене и там занимаешься историей искусства или чем угодно. В конце концов, набираешь достаточно очков, **чтобы получить черт знает какой диплом**. Но самое интересное, что **поддерживают этот проект предприятия и все их лобби**. Почему? Нам кажется, что причина кроется в том, что работник, получивший такой диплом, вряд ли сможет требовать определенную зарплату, ссылаясь на уровень его образования. Таким образом, политика ЕС приводит к уничтожению диплома как ориентира для установления шкалы зарплат. Надо отметить, что европейские элитарные вузы (Кембридж, Парижский институт политических наук и так далее) отказались участвовать в этом процессе. Это означает, что Европейский союз строит дерегламентированную сферу образования для «обычных» людей, но **остается** нормальная сфера образования для элиты (везде выделено мною – *А.Т.*)» [2]. По-моему, более ясно трудно выразить суть «Болонского процесса».

И третья мысль, плавно вытекающая из предыдущей. Духовность и универ-

сальность (в том смысле, в котором данный термин используется в «болонских» документах) образования – вещи несовместимые. Элита, то есть люди имеющие действительно **высшее** образование, на его универсализацию (читай – стандартизацию, унификацию для всех) ни за что не согласятся, так как болонская схема с ее свободой выбора курсов студентами ведет к элементарной профанации высшего образования. Декан одного из российских университетов А. Логунов: «Там (в Европе – А. Т.) пропорции совершенно обратные нашим: 30% курсов предлагают вам в качестве обязательных, а 70% - вы выбираете сами... Мне рассказывали коллеги из Нью-Йорка, как в одной школе ввели курс катания на пони и все дети побежали записываться, хотя зачем им в Нью-Йорке кататься на пони. Они не выбрали, может быть, какой-то более важный курс, например, искусство переходить улицу, правила дорожного движения. Но это была их ошибка, их решение... Вот, например, предлагается курс по политическим преступлениям, читает специалист по политическим преступлениям. И вот мой курс политической историографии. Конечно, все пойдут слушать о политических преступлениях. Значит, мне надо так читать политическую историографию, чтобы у меня были студенты» [3]. Мне представляется, что комментарии здесь излишни. Будем кататься на пони и ну ее к лешему эту историографию! Такое вот высшее образование.

Кстати, те, кто знаком с европейскими документами по болонскому процессу, могли обратить внимание, что в них нигде не говорится **об образовании высшем**. Там речь идет об образовании университетском, а это «две большие разницы». Понимание, что такое университет, в Европе и в России различно. У них университеты дают и такие уровни образования, которые можно назвать принятыми у нас терминами: начальное профессиональное и среднее профессиональное. Российские же университеты – это даже не институты и не академии, это действительно высшие учебные заведения, дающие действительно универсальное, фундаментальное и всеобщее (а не стандартизированное по минимуму) образование, выпускающие специалиста со всесторонней подготовкой. В отличие от европейских специалистов, которые, по меткому замечанию Козьмы Пруткова «подобны флюсу», односторонни и узко специализированы. Естественно, что на рынке труда («предприятиям») - выражаясь словами вышеупомянутого Кароля Сигмана) больше нужны именно такие – от них быстрее можно получить «отдачу», дополнительную прибыль, они не станут требовать высокой заработной платы, ощущая собственную ограниченность, и их быстрее и проще можно заменить специалистами следующего выпуска, когда они исчерпают свой потенциал. Это «техники-технологии», которых необходимо менять одновременно с заменой устаревшей технологии, для обслуживания которой они и готовились в «университетах». В этом смысле болонский процесс, видимо, необходим и для России – для того, чтобы наши «техники-технологии» смогли найти себе достойное занятие, в том числе за границей, чтобы они приобщались к новейшим технологиям Европы и тем самым способствовали адаптации российской экономики к современному рынку. Но высшее образование и духовность здесь

ни при чем - это уровень наших техникумов и колледжей, но не институтов, академий и, тем более, не университетов.

Высшее образование, оно потому и высшее (прислушайтесь, опять-таки, к языку – превосходная степень слова «высокий»), что выше уже некуда. Это вершина, самая высокая точка, которую может дать существующая в стране система образования. И, обратите внимания, **никаких ступеней здесь быть не может**. Оно либо есть, либо его нет. Невозможно, извините, «быть немного беременной» и выделять первую, вторую и тому подобные «ступени беременности», «незаконченную беременность» - беременность либо есть, либо ее нет, третьего не дано. Человек либо имеет высшее образование, либо до него еще не дошел, и, следовательно, не имеет его. Зачем лукавить?

Болонская же система ориентирована совсем на другое. Как совершенно справедливо пишет доцент Уральской академии государственной службы при Президенте РФ Я.Ю. Старцев, она «вносит два существенных изменения в традиционную схему учебного процесса: 1) переход к массовому конвейерному производству специалистов с заданными **минимальными** стандартными характеристиками; 2) создание свободного рынка обучения, основанного на **минимальных универсальных стандартах** качества (выделено везде мною – А.Т.)» [4]. Поэтому болонский процесс не имеет ничего общего с высшим образованием, и **нашим ВУЗам там делать совершенно нечего**, если они действительно ВУЗы. Другое дело, что часть из них до статуса ВУЗа на деле не дотягивают, но это уже другая проблема – административная. Такие учебные заведения должны быть переведены в разряд колледжей (как они в Европе и называются) и выпускать действительно «бакалавров», «которым, - по словам министра образования РФ, - нечего делать на 5 курсе, которым надо дать диплом бакалавра и отпустить с Богом, потому что они уже не тянут эту программу (программу высшего образования – А.Т.)» [1]. Совершенно справедливый подход. Вот только не надо их, «бакалавров», называть «специалистами с высшим образованием». Есть ВУЗы и колледжи, есть Учителя (именно с большой буквы) и преподаватели, есть люди, способные к высшему образованию, и такие, которым это не дано. Это не значит, что первые хорошие, а вторые плохие, или наоборот. Просто каждый должен заниматься своим делом. Продолжая «акушерскую» тему: если мужчина по своей физиологии не приспособлен к деторождению, то это еще не значит, что он плохой; и не стоит говорить о не соблюдении прав человека, о социальной дискриминации и тому подобное. «Каждому – свое», как говорит известное изречение мудрецов прошлого. В противовес известному российскому классику: «не каждая кухарка может управлять государством».

Высшее образование – это действительно образование **элитное**, что понимается даже в Европе. И именно элита, как показывает история человечества, была и есть **хранителем духовности нации**. О какой же «универсализации» (то есть стандартизации для всех – по болонской схеме) высшего образования может идти речь? Для Европы это отчасти возможно. Для России и Европы совместно – нет.

Дело в том, что духовность – это основное средство самоидентификации

нации. Наличие единой духовности в определенном сообществе людей говорит о том, что сложилась вполне определенная, самостоятельная нация, духовность – это один из основных признаков существования нации. Вряд ли возможна «общечеловеческая духовность» или «духовность межнациональная». Подобные выражения обозначают, на мой взгляд, то же самое, что выражения типа «круглый квадрат», «деревянное железо», «горячий снег», то есть абсурд. В основе духовности всегда присутствует так называемая «национальная идея» (американская мечта, русская идея...), которая и придает духовности ее **специфику**, ее своеобразие и **неповторимость**. Это основа гражданственности, патриотизма, ощущения собственного отличия от представителей других наций.

И здесь нам необходимо обратиться к общеизвестным теоретическим разработкам, которые устоялись в нашей литературе настолько, что вошли даже в учебные издания: что такое нация? Естественно, в рамках данной статьи у нас нет возможности, да и необходимости, заняться подробным и оригинальным анализом существующих на сегодняшний день концепций и точек зрения на данный феномен, поэтому ограничимся его общепринятым «школярным» аспектом, который не противоречит серьезной научной литературе. А именно: **основа формирования нации – общая на какой-то территории экономическая система**. Вспомните. Основа рода – кровнородственные отношения, племена – какие-то общие интересы (производство, брачные отношения, защита от агрессии, переселение...), народности – общность территории проживания. А вот нация складывается тогда, когда формируется общая экономика. В этом и заложена основа противоречия между болонским процессом и Россией.

Дело в том, что в Европе завершается формирование единой для европейских государств экономической системы. Думается, вряд ли кто всерьез захочет оспаривать данный факт. Но из него получаем и интересующее нас следствие: в Европе происходит формирование единой европейской нации, где «несть уже ни эллина, ни иудея» (нет ни французов, ни бельгийцев и так далее), а есть новое национальное образование – «европейцы», как бы они, может быть, ни хотели этого избежать. Процесс формирования новой нации вполне объективен и закономерен. Чтобы не быть голословным: «Не нужно быть особенным провидцем, - как пишет, например, один из исследователей болонского процесса С. Митрофанов, - чтобы предсказать, к каким грандиозным социальным последствиям должен, в конце концов, привести заявленный «болонский процесс». Элементарно, через 20-30 лет вчерашние «мобильные» студенты, прошедшие, скажем, один курс в Праге, а второй - в Сорбонне, займут ушедших по возрасту представителей европейского менеджмента, и тогда... последние барьеры внутри ЕС будут естественным образом сняты. Образуется, как сказал бы покойный Лев Гумилев, совершенно новый - общеевропейский этнос» [3]. И в процессе формирования данного «этноса», естественно, не обойтись без формирования общей духовной основы и, следовательно, без общей системы образования – в том числе и высшего. Это тоже закономерно и объективно. Но при чем тут Россия? Зачем лезть с собственными песнями на чужой пир? Тем более что нас там и не

ждут, как признался в этом еще в 2002 году наш министр образования: «...Я не должен об этом говорить. Но, когда я просил наших коллег из Германии дать мне ответ, когда и как Россия может быть принята в Болонский процесс, я получил следующий ответ: процесс сейчас приостановлен - это первое. В октябре 2003 года в Германии пройдет пресс-конференция, на которой будут выработаны новые **более жесткие критерии приема** - это второе (по-простому, это звучит так: ну не лезьте вы, куда вас не просят - *А.Т.*). А третье, это означает, что **там вообще нас не очень ждут** (выделено везде мною – *А.Т.*). Однако завершает свою фразу министр образования очень забавно: «Поэтому мы должны с вами предпринимать соответствующие шаги» [1]. Воистину русская душа. Написано: «чугунное. Руками не трогать!» Нет, надо-таки все же пальцем ткнуть и проверить, действительно ли оно «чугунное». А в Европе этого никак понять не могут – странный они народ.

Хотя причину упорства нашего руководства, думается можно найти не только в специфике российского менталитета, есть вещи более прозаичные – денежные средства. На самом деле, по словам упоминавшегося уже С. Митрофанова, у России просто нет другого выхода, как включиться в любой «процесс», начатый в Европе, - «болонский» или какой-либо другой. Ведь это - инициатива, подкрепленная финансовой мощью ЕС, в отсутствие других инициатив и нормального бюджетного финансирования. Ведь у одной Франции в сферу образованию направляется до четверти бюджета. А как обстоят дела с финансированием российского образования – дело общеизвестное. Вот и пытаются наши руководители за счет этой финансовой мощи Европейского Союза решить проблемы с собственной несостоятельностью: «Включение в болонский процесс, - пишет напрямую, как бы продолжая предыдущую мысль, А. Логунов, - позволит нам продвинуться в самой образовательной культуре от традиций века девятнадцатого к системе, я надеюсь, века двадцать первого» [4, с. 59]. Вот теперь становится более понятно, «где собака порыгала», как сказал бы первый и единственный Президент СССР М.С. Горбачев. Однако, высшее образование в России здесь, опять же, не причем. Мало того. От этого болонского процесса российскому высшему образованию станет только хуже, о чем совершенно недвусмысленно заявил министр образования РФ: «Я прошу прощения у коллег из Совета Европы, из ЮНЕСКО, но я должен откровенно сказать: я считаю, что от вступления России в Болонский процесс ВУЗы в большой степени потеряют» [1]. Вот так: влезем мы в этот процесс, несмотря ни на что, даже во вред себе! Знай наших, Европа. Удивительные мы люди. Хотя, как говорил Платон еще в Древней Греции, удивление – это начало пути познания, движения к Истине.

Еще раз воспроизведу логическую цепочку: высшее образование – вещь элитная; элита – хранитель духовности; духовность – средство самоидентификации нации; нация формируется при наличии общей экономической системы. В Европе формирование общей экономической системы завершается, следовательно, создается общая система образования, в том числе – высшего, не смотря на то, что некоторые, наиболее серьезные, университеты пока сопротивляются.

Это дело времени, объективные процессы ликвидируют их сопротивление.

А что же Россия? Думаю, вряд ли кто будет спорить с тем вполне очевидным фактом, что российская экономика сегодня ну никак не дотягивает до европейской. С нашим отечественным хозяйством войти на равных в их «общий рынок» совершенно не представляется возможным. Нам до них далековато. Не вдаваясь в подробный экономический анализ: они у себя там, в Европе, даже обувь не снимают, когда заходят в дом, так как чисто везде. Мы же в Росси не можем навести элементарный порядок не только на улице, но даже в собственном доме – настолько различны по своему уровню развития наши экономики, наши хозяйства. Отсюда вполне закономерное следствие: нам не нужна рабочая сила европейского уровня, ей просто нечего будет делать в наших экономических отношениях. Нам нужны кадры не мирового уровня, а те, которые будут эффективны именно в нашем хозяйстве. Образно выражаясь, готовить в массовом порядке специалистов компьютерного программирования для хозяйства, скажем, центральной Африки – это очевидное безумие. **Поэтому готовить в наших колледжах даже специалистов среднего профессионального образования по европейским стандартам – вещь не только бессмысленная, но и совершенно разорительная.** Особенно в наших условиях постоянной и непреодолимой пока нехватки денег на самые элементарные, с точки зрения среднего европейца, вещи. О высшем же образовании и говорить, как мне кажется, не стоит.

К этому добавляется и достаточно серьезное различие Европы и России в духовном развитии. Примеры «наобум»: свобода для европейца, о чем писали наши классики «серебряного века», - это самоограничение. Моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого, говорил И. Кант. Для россиянина свобода – это «воля», вырвался на родные просторы (на волю) и что хочу, то и ворочу. Когда европеец завидует соседу, он старается довести себя до такого состояния, чтобы быть не хуже его. Наш же соотечественник будет доводить соседа до такого состояния, чтобы тот стал не лучше его самого. У русских, как известно из нашей классики, даже любовь – и та с кровью. Не даром еще ни один европеец не смог постичь «русскую душу». Иначе он просто перестал бы быть европейцем. И это духовное различие настолько очевидно, что вряд ли нужны для его подтверждения солидные научные исследования.

Дело в том, что Европа пронизана протестантской этикой, основными столпами которой, в том числе, являются личное трудолюбие и личное богатство: в раю, куда мы все стремимся, мол, будет настолько хорошо, что мы здесь, на Земле, должны готовиться к этому (чтобы не испугаться), и потому должны жить в довольстве и благополучии. Если хотите, именно такое мироощущение лежит в основе «европейской идеи», фундамента европейской духовности. **Идея утилитарности: труд и богатство.**

В России все иначе. Многие, в том числе и отечественные исследователи, искали специфику российской души, «русскую идею». Разнообразие мнений здесь вряд ли поддается даже элементарному обзору, тем более в небольшой статье. Поэтому хочется просто представить собственную точку зрения, кото-

рую разделяю не только я, и, видимо, не я первый ее сформулировал [5]. Российская духовность, как ни пытались это искоренить за время существования Советского Союза, пропитана православием, мироощущением, которое хорошо представил в свое время Григорий Сковорода в собственной эпитафии: мир меня ловил, но не поймал. **Служение царю и отечеству до самопожертвования** – вот искомая «русская идея». Человек на Руси – это всегда человек «служивый», в той или иной мере, что подтверждает вся история России. Служение – его сущность (все мы вышли из гоголевской «Шинели»). Даже царь – на службе: «Так, например, слово «государь», - пишет вышеупомянутая доктор социологических наук О.Э. Бессонова, - появившееся в начале XVI в., является аббревиатурой: ГО - господин, хозяин, СУ - первое обращение к служивым людям, ДАР - раздающий блага. Таким образом, государь - это хозяин земли русской, находящийся у нее на службе и обеспечивающий своих подданных». И в этой службе все остальное отодвигается на второй план, все остальное не так важно. Попробуйте индивидуалисту-европейцу, какому-нибудь английскому «сэру», который ничего не видит (и видеть не хочет) дальше собственного носа, внедрить эту идею пожизненной службы – хоть царю, хоть отечеству, хоть еще кому-нибудь. Вряд ли подобное мероприятие может рассчитывать на успех. Это исторически сложившееся и категорическое различие духовности европейской и российской. Там - личный труд и собственное богатство, здесь – служение царю и отечеству. Насколько различны экономические системы, настолько же различны и основы духовности. «Непрерывный труд и личное богатство» не совместимы с «юродивостью и соборностью». Рожденный брать давать не может. Так же не совместимы и системы высшего образования: там - узкая специализация, чтобы быстрее заработать; здесь – фундаментальность и всеобщность (универсальность по-русски, а не по-болонски), чтобы постичь смысл Бытия. «Анти-протестантизм» российской души по необходимости ведет к «анти-болонье», как это, хотя бы на уровне интуиции, ощущают фактически все представители российской высшей школы – вплоть до руководителей, которые только вынуждено, под давлением принимаемых «государственных решений», пытаются игнорировать описанные различия и хоть как-то, зачастую по-русски искаженно (куда деться от собственной культуры!), внедрить у себя в ВУЗах чего-нибудь похожее на «болонский процесс». Руководители российских ВУЗов, в соответствие с «русской идеей», **на службе**, они должны подчиняться государственным решениям – опять же в отличие от руководителей европейских ВУЗов, которые издавна отличаются «университетской самостоятельностью», что зафиксировано и в «Великой Хартии Европейских Университетов» в Болонье 18 сентября 1988 года. Не захотел, например, Кембридж вступать в этот болонский процесс – и все, и никакое правительство, никакое государственное решение ему не указ. У нас же все по-другому – служба, однако.

Российские ВУЗы должны давать и развивать российскую духовность, а не европейскую, которая у нас, кроме всего прочего, вряд ли и приживется. Дух нации («русский дух») может и должен быть сохранен национальной элитой,

воспитываемой в национальной системе высшего образования, которая, как мы видели выше, вряд ли поддается «универсализации», стандартизации и унификации. Естественно, что под термином «элита» я подразумеваю не те «денежные мешки», которые сформировались у нас в процессе последних двух десятилетий. Это олигархи, а не элита, они вряд ли имеют какое-то отношение к национальной элите, то есть к людям высокообразованным, хранящим духовные ценности нации. Хотя и олигархи (куда деться от собственной самости!) при всех их стремлениях жить «как в Европе», обучать детей в европейских университетах, хранить личное богатство в европейских банках, скупать европейскую недвижимость и прочее, - и они настолько отличаются от воспитанника европейской цивилизации, что о поведении их в обычной повседневности и в Европе, и у нас уже складываются анекдоты. Кто знает, может быть именно они завершат начатое: подстегнут своими богатствами и активностью процессы экономической глобализации и европеизируют (или американизируют, или еще как) Россию, включив ее в европейскую (или еще какую) экономику и в европейское образовательное пространство. Но тогда Россия исчезнет, она растворится в Европе, как растворится и ее духовность. Будем надеяться, что если это и случится, то не очень скоро.

Список литературы

1. *Официальный сайт В.М. Филиппова* - <http://www.philippov.ru/>.
2. *Русский Журнал / Вне рубрик / Сумерки просвещения* www.russ.ru/ist_sovr/sumerki/20030407_mitr.html.
3. *Русский Журнал / Вне рубрик / Сумерки просвещения* www.russ.ru/ist_sovr/sumerki/20030407_log.html.
4. *Вести академии*. № 7. 19.10.2005.
5. См., напр.: *Бессонова О.Э. Раздаточная экономика как российская традиция // Общественные науки и современность*. - 1994. - № 3. и др.

И.Б. Фан,
г. Екатеринбург

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ АРХЕТИПА «ВЛАСТЬ И ПОДДАНСТВО» В РОССИИ

Решение проблемы реального статуса личности в современной России (реальности гражданства) возможно на пути поиска исторических оснований становления политико-правовой связи индивида и государства в России. Исторический процесс изменения статуса личности в России — это генезис подданства в контексте становления российской государственности. В отношениях российского государства и отдельного лица в разные периоды действует один и тот же способ взаимодействия власти и личности, своего рода архетип власти и подданства. Общий процесс выглядит как формирование и трансформация подданства при консервации основ типа отношений «господство-подчинение». Попытаемся

выяснить качество реальной связи, или способа взаимодействия государства и индивида в разные периоды российской истории и возможности его изменений.

Анализ характера правовой связи личности и государства можно провести на основе периодизации формирования сословий, данной В.О. Ключевским в «Истории сословий в России». Каждый из 4-х выделенных им периодов характеризуется собственным основанием сословного деления общества. Между различными основаниями существует историческая преемственность.

Можно выделить следующие исторические типы отношения личности и верховной власти в России, имеющие политический и правовой аспекты. Эпоха Киевской Руси представлена типом подчинения населения (политическим протоподданством) княжескому роду в целом. В Удельный период русской истории существовало два типа таких отношений: 1) гражданский (частноправовой) договор между всеми свободными лицами (князем и княжими мужами или боярами, и между ними и свободным населением); 2) личное подчинение (подданство) холопов частным лицам.

В эпоху Московского государства (до середины XVII в.) преобладал тип лично-государственного (частно-публичного) подданства: а) в служебных отношениях удельных князей («холопов государевых») и великого князя; б) в отношениях служилых людей и царя. Политическая власть представляла собой частную собственность великого князя. Подданный государства был лично подданным царя. С середины XVII в. утвердились следующие типы подчинения, имеющие характер вечной обязанности, или вечнообязанного подданства: 1) политическое подданство как верноподданство монарху, как личная обязанность службы государю; для служилых людей это была военная или приказная служба; 2) политическое подданство как коллективная обязанность нести тягло — для «данных» (тяглых) людей: а) сельских миров (поземельные подати), б) посадских общин (городское тягло и земская служба); 3) тип подданства владельческих крестьян (крепостных) — это государственное подданство как личная зависимость крестьянина от господина, то есть обязанность частному владельцу, обязанному государству. Здесь некая форма государственного подданства, опосредованного частной зависимостью. Содержание подданства — государственное, а форма — частная.

В эпоху Петербургской империи произошло окончательное становление всеобщего государственного подданства как обязанности государству и по форме, и по содержанию. В это время характерна тенденция к равенству в подданстве (общесословности как равенству в обязанностях). Отношения государственной власти, с одной стороны, и дворянства, городского населения и духовенства — с другой, можно охарактеризовать как государственное (имперское) подданство.

Период Петербургской империи — это четвертый, завершающий этап в истории русских сословий и в истории типов связи индивида и государства, связанный с окончательным формированием архетипа «власть и подданство» в России. Абсолютный характер верховной власти — это концентрация в руках царя всей законодательной, исполнительной и судебной власти, а также централизация управления. Экономической основой абсолютизма была собственность цар-

ской династии на землю и монополия казны на торговлю и промышленность. Эта основа сложилась еще в Московском — вотчинном государстве, где царь был единственным собственником государства, собственником политической власти и земли (территории).

Основанием общественного деления в этот период служило различие политических и гражданских прав, распределенных между сословиями по их политическому значению. Сословное право В.О. Ключевский определяет как совокупность политических, юридических и экономических преимуществ, предоставляемых государственным правом (законом) целому классу в постоянное обладание, и дающих средства для обеспечения его интересов, а не только целей государства [1, с. 367]. Статус лиц каждого сословия, следовательно, вырастал на основе наличия или отсутствия у него сословных прав, то есть в силу принадлежности к сословию.

Процесс законодательного формирования сословных прав начинается с середины XVII в., с Уложения 1649 г., и достигает определенного завершения к концу XVIII в. в сословных жалованных грамотах (1785 г.). Сословные права в Московском государстве развивались двояким путем: законодательным и путем накопления материальных выгод от исполнения должностных обязанностей (чинов). Первый путь выступал в качестве средства удержания классов в кругу их государственных обязанностей. Государственные повинности постепенно переносились с хозяйственного состояния на само лицо, владевшее им. Податное тягло освобождало от ратной службы, а ратная служба — от податного тягла. Это нашло выражение, с одной стороны, в поместной системе, с другой — в изменении статуса вотчин, в вотчинном землевладении. В последнем произошло ограничение права отчуждения и права завещания родовых наследственных вотчин (Судебник 1550 г. и законы 1557 г., 1562 и 1572 гг.) с целью предупреждения перехода вотчин в не служилые руки и перевода их в пользу казны.

Слова закона 1572 г.: «Чтобы службе убытка не было и земля бы из службы не выходила» служат воплощением стремления государства утвердить для высших классов зависимость обладания собственностью от рода государственной службы. Государством предпринимались законодательные меры для ограничения выхода из всех служилых и тяглых сословий, то есть для замкнутости сословий. У каждого общественного слоя была своя чиновная карьера, свой ряд доступных ему чинов. Все служилые и тяглые чины были сосредоточены в три замкнутые (со стороны выхода из них) группы — служилую, посадскую и крестьянскую, на которые по правам с середины XVII в. стало распадаться гражданское общество в московском государстве.

Второй путь формирования сословий — это превращение хозяйственных состояний и рода занятий из экономических средств отбывания государственных повинностей в исключительные юридические преимущества отдельных классов, то есть в сословные права, права на определенный политический и экономический статус. Обособление трех сословий по правам произошло посредством принудительной сословной приписки, осуществленной Земским собо-

ром 1648 - 1649 гг. Уложение 1649 г. закрепило сословные права следующим образом: 1) служилым людям и земским, несущим казенную службу по выборам, присвоено исключительное право личного землевладения; 2) посадским людям — право торговать и промышленять в городе; 3) сельскому населению (тяглому крестьянству и бобылям) — право земледельческого труда.

Уложение резко отделило черных и двorcовых (крестьян и бобылей) людей от крепостных владельческих крестьян посредством прикрепления первых к сельским обществам (и земле), вторых — к землевладельцам. Постепенно уничтожалось юридическое различие между крестьянами и бобылями, принадлежность к тому или иному состоянию определялась хозяйственным усмотрением сельского общества или землевладельца, то есть принудительной разверсткой тягла. Тем самым происходило их слияние в один класс, завершенное введением подушной подати при Петре I.

Другим источником сословных прав в Московском государстве XVII в. была часть чинов — юридический институт, выработанный древнерусским обычным правом. Землевладение гостей (высшего купечества) и земских старост и владение крепостными крестьянами получили характер сословных прав, не соединенных с обязанностями, стали наградой за службу, а не средством или условием службы. Законодательство также стало сословным, этот его характер виден в Жалованных сословных грамотах. По Жалованной грамоте (от 26 августа 1648 г.) гостям и гостиной сотне предоставили следующие преимущества: освобождение их дворов от тягла и постоя, освобождение их самих и их детей в поездках по торговым делам от подсудности местным областным управителям, право высшего купечества на суд исключительно Московского Казенного приказа.

Сословное деление общества косвенно влияло на разрушение чиновного склада русского общества. Это было связано с разрушением трех оснований лестницы чинов: приказной службы высшего служилого класса, земского управления, разверсткой государственных обязанностей не по классам, а по всему обществу. Изменения характера приказной службы привели к тому, что высшие чины теряли старое основание, переставали быть выражением породы, отечества, и становились отличиями по личной заслуге. 12 января 1682 г. произошла отмена государем и думой местничества среди высших чинов, подтвержденная указом Петра 16 января 1721 г. и Табелью о рангах чинов 24 января 1722 г. Приобретение определенного служилого чина вводило определенного человека в состав высшего служилого класса (дворянства) независимо от происхождения. В Табели о рангах все должности были распределены на три параллельных ряда — воинских, статских и придворных должностей, каждый из которых был разделен на 14 рангов (классов). Тем самым вводилось новое основание устройства высшего служилого класса — чиновные обязанности высшей приказной службы, постепенно теряя связь с генеалогическим составом высшего служилого класса, превратились в простые должностные полномочия.

Преобразование земского управления при Петре I привело к изменению чиновного деления городского торгово-промышленного населения. Постепенно

исчезал прежний строй земской службы по личному доверию, слагались обязанности управления с городских обывателей. Но земская служба по мирской поручке развивалась и дальше. По указам 1699 г. права городского самоуправления (право выбора бурмистра, имеющего право суда и сбора государственных налогов) были предоставлены торгово-промышленному населению столицы и других городов. Города обязывались платить за это удвоенные оклады казенных податей. Городские выборные управители стали представлять сословные интересы городских обществ.

Право самоуправления было распространено и на областное дворянство, которому предоставили возможность участия в местной администрации земского управления. Дворянство получило право участия в дворянских советах при уездных воеводах (впоследствии губернаторах) по выбору уездных дворянских обществ, а также право непосредственного участия в управлении губернией. Сословные права дворян были связаны с ограничением власти губернатора. Позже Указом 1718 г. дворянам было предоставлено право выбора земского комиссара для сбора подушной подати в уездах. Однако это право было еще и финансовой и полицейской обязанностью. Введена была отчетность земских комиссаров перед уездными дворянскими обществами и право последних подвергать комиссаров суду и наказанию в случае злоупотреблений. Земское самоуправление было восстановлено в городах и восстановлено на сельское население. Однако самоуправление здесь, скорее, является самообложением податями и самосудом, то есть опять вытекает из финансовых и полицейских обязанностей перед государством, и осуществляется сельскими обществами под контролем дворянского земского управления и центрального управления.

Дворянское и городское самоуправление было облечено полномочиями, меняющими значение центральных органов местного управления: областной коронный управитель сохранил только право надзора за городским выборным управлением, стал председателем коллегии выборных дворян-советников. Обязанности прежней земской службы по личному доверию и мирской поручке, распространившись из городов и на местные дворянские общества, при Петре I превратились в сословно-политические права.

Шел процесс превращения специальных чиновных повинностей в общесословные. Военская повинность была распространена на тяглых людей, на детей духовенства и холопов. Относительная «демократизация» общества, проявление равенства в обязанностях перед государством проросло именно в военной сфере, что характеризует преемственность истории российского государства как военного лагеря. Главное для государства — разверстка обязанностей (тягла) по классам общества в целях организации и обеспечения армии. Внутренняя организация общества полностью починена внешней обороне. Поэтому и общесословность (равенство) появляется впервые именно в организации армии. Это общность (общесословность) в ратной обязанности, равенство в обязанностях, а не правах. Специальные повинности ратной службы и податного тягла, распространяясь на большее количество классов, постепенно превраща-

лись во всеобщие государственные обязанности. Обобщение повинностей вело к разрушению чиновного склада русского общества, к смешению юридических статусов прежних социальных слоев.

Развитие сословных прав, не связанных с повинностями, вело к формированию новых оснований государственного и общественного порядка. Петр I, по сути, завершает разверстку государственных обязанностей, разрушая их специальный характер и распространяя их на ряд классов и даже на все общество. После него началось обратное движение. Возможно, это было исторической реакцией на крайне последовательное проведение государством принципа разверстки государственных обязанностей, результатом которого были поражения русской армии и экономическая неэффективность внутреннего управления.

Дворянство и городское торгово-промышленное население постепенно освобождалось от своих прежних обязанностей. Государство предоставляло им все большую свободу деятельности посредством сохранения старых и наделения новыми частными и политическими правами (Жалованные грамоты 1785 г.). Впрочем, это было весьма ограниченное освобождение, носившее характер милости со стороны верховной власти. Тем не менее, дворянство, городское население и духовенство получили значение привилегированных состояний. Привилегии — это определенный шаг в сторону превращения подданства в гражданство как меру участия в управлении государством. Можно предположить, что в соответствие с политическими и гражданскими правами как сословной привилегией, дворянство потенциально было на пути обретения такого типа связи с государством, как гражданство внутри подданства. Но полноты политических прав дворянство так и не достигло: последние ограничивались их участием в различных совещательных органах при императоре на уровне центрального управления, на уровне местного управления политические права дворянства были достаточно полны. Законодательство XIX века шло по пути распространения этих прав на другие сословия, уравнивания перед законом. Набирала силу тенденция, в соответствие с которой права граждан формировались сначала как привилегии, предоставляемые сословиям по публичному праву, и которые затем обретали значение действительных гражданских и политических прав. Эта тенденция была подобна европейскому движению от прав-привилегий отдельных сословий к всеобщему гражданству, равенству граждан в правах. Но этой тенденции не суждено было окончательно утвердиться. Она была остановлена известными событиями конца XIX — начала XX века. В советский период произошел возврат к принципу разверстки государственного тягла между разрядами общества в Московском государстве. Тем самым и связь личности и государства была отброшена к типу подданства московского периода.

Отношения между лицом и властью и, соответственно, статус личности, в эпоху Петербургской империи изменяются следующим образом. Это очередной этап в рамках процесса исторического формирования отношений государства и лица (личности). Подданство, ставшее в эпоху Московского царства реальным по содержанию в отношении всех разрядов населения (с этим связан и

процесс закрепощения сословий), при Петре I обретает, наконец, и свою правовую форму. Завершается правовое оформление государственного подданства на публично-правовых основаниях. Однако позитивный характер данного процесса неотделим от негативного — лишения личности прав частного лица, правосубъектности по частному праву, в первую очередь, прав частного собственника на землю, как основания экономической самостоятельности и всех иных прав и свобод. Лишь при Екатерине II дворяне обретают права частных собственников. Все иные права и, в частности, избирательные права дворян вплоть до начала XX века оставались привилегией, даруемой императором.

Развитие публичного права в России осуществлялось за счет и посредством подвояления частного права. Эта тенденция, берущая начало с образования Московского государства, утвердившаяся при Иване Грозном и ярко выявившаяся при Петре I, составляет одну из существенных особенностей, составляющих специфику истории российской государственности и истории изменения реального статуса личности в России.

При Петре I холопство заменяется подданством и по форме, и по содержанию. Подданство становится государственной зависимостью, подчинением государству. Так завершается имевший место в истории России переход от крайней свободы личности к крайней несвободе. Происходит подчинение частных волей общественной воле, сконцентрированной в самодержце, подчинение гражданского общества государству.

Таким образом, в эпоху Петербургской империи выкристаллизовались те черты архетипа «власть и подданство» в России, которые выражают его суть как с культурно-генетической точки зрения, так и с точки зрения перспектив его трансформации, что, безусловно, необходимо учитывать при установлении стратегических приоритетов развития российской государственности.

Список литературы

1. Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. VI. - М., 1989.

В.В. Флоренская
г. Екатеринбург

ИНИЦИАЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Изучение идеологии и практики инициации представляет собой область междисциплинарных исследований проблем социализации и идентификации. Научные взгляды на данный вопрос претерпевали изменения в зависимости от перемен в психологии и философии, в этнографической теории и практике полевых исследований. Отсюда его предметно-тематическое и методологическое многообразие.

С предметно–тематической точки зрения в нем можно выделить ряд самостоятельных направлений. Исследователи, ориентированные на социологию и социальную психологию, изучают преимущественно институты и механизмы приобщения детей и подростков к культуре. Ориентация на психологию предполагает рассмотрение закономерностей личностного развития, ценностных ориентаций, этнокультурную специфику психосексуального развития, формирования мужской и женской идентичности. Анализ проблемы идентичности и поиск ее универсальных основ позволяет по-новому взглянуть на сущность инициации как персонального экзистенциального опыта.

Исследование вопросов социализации принадлежит к числу старейших, традиционных объектов этнографического исследования. Важнейшую роль при изучении инициации сыграл сравнительный подход этнографии, стремление охватить целостность, единство образа жизни народов, особенно его традиционно–бытовых компонентов.

Информация о способах воспитания, иногда весьма детальная, содержалась уже в отчетах путешественников XVII–XVIII веков. В XIX веке общественный уклад народов становится предметом специального изучения историков, этнографов, фольклористов. Г. Спенсер посвятил вопросам взросления специальную главу «Принципов социологии» (1876). Значительное место эта тема занимает в сочинениях Э. Тэйлора, Ш. Летурно, Э. Вестермарка, Л.Я. Штернберга, Л. Леви–Брюлля, Д. Фрезера и других ученых.

Поворот от описательной этнографии к теоретической наметился в конце 20-х годов прошлого столетия в связи с обострением старого спора о соотношении биологических и социальных факторов развития человека. Под влиянием психоанализа данная проблематика обогатилась новыми вопросами. Являются ли внутренние психические механизмы и противоречия личности (например, Эдипов комплекс) всеобщими, универсальными или культурно–специфическими, характерными лишь для некоторых народов? От чего зависит содержание и значение разных стадий жизненного пути, например, детства и юности?

З. Фрейд обращается к религиозным истокам культуры в поисках факторов ограничения врожденных биологических инстинктов человека. Изучая жизнь патриархальных племен еще сохранившихся в Азии, Австралии, Африке и Америке, Фрейд пытается раскрыть культурогенез через вытеснение в бессознательное мыслей, чувств, поведения людей, не одобряемых сообществом или ведущих к его гибели. Ученый показал, что для истолкования культуры огромное значение имеет система запретов, компенсирующих утрату животных инстинктов [1, с. 42–183].

Если по Фрейду психика индивида – поле борьбы непримиримых противоположностей, то у Юнга центральную тему определяет идея утраченного первоначального единства. Согласно К. Юнгу, всякая религиозная традиция есть спонтанное выражение определенных господствующих психических состояний, закрепленных в ритуале. Период прединициации и посвящения для молодых людей в дописьменных культурах – время, когда они узнают смысл персонального бы-

тия и смерти. Чрезвычайная важность догмата ритуала заключается в технике психической гигиены, которая служит защитой от неопределенности непосредственного опыта [2, с. 95–184].

Психологическая антропология, выросшая из теории «культуры и личности», соединила в себе культурный детерминизм Ф. Боаса (социально–типичный характер формируется исключительно воспитанием) и неофрейдизм Э. Фромма, К. Дьюба и других («социальный характер» – результат всеобщих закономерностей индивидуального развития). Впервые был поставлен вопрос о социокультурных детерминантах воспитания и его значении в процессе межпоколенной трансмиссии культуры.

В 40-х годах особую важность приобретает вопрос о культурном контексте. Было очевидным, что «объективные» условия, «подкрепления» и другие «внешние» события–стимулы не гарантируют адаптации организма к его среде. Если ученый не обладает достаточными знаниями о целях, предпочтениях, верованиях и культурных привычках личности, то большая часть его «универсальных» обобщений имеет слабую предсказательную силу. Поэтому этнографы–полевики взяли на вооружение простые и понятные категории социального бихевиоризма, теории научения и так далее.

Наибольшее влияние на углубление знаний об особенностях социализации детей и юношества оказала Маргарет Мид. Ее полевые исследования на Самоа, островах Адмиралтейства, Новой Гвинее, индонезийском острове Бали и других открыли европейскому и американскому читателю незнакомый для него стиль воспитания в традиционном обществе. Мид доказывала, что культурные традиции, развиваясь по собственным законам, определяют содержание возрастных периодов. В любом обществе ребенок рождается с некоторыми универсальными биологическими предпосылками, но каждая культура использует эти «ключи» по-своему. По мнению Мид, традиционное общество живет как бы вне времени, всякое новшество вызывает здесь подозрение – «наши предки так не поступали». Взаимоотношения возрастных групп в нем жестко регламентированы, каждый знает свое место и никаких споров на этот счет не возникает.

Важной заслугой Мид было преодоление андроцентризма. При этом автор не просто фиксирует различия в поведении и социализации мальчиков и девочек, но и показывает их социально–структурные и культурные детерминанты. Мид объясняла скудость сведений о женских инициациях тем, что женщина не нуждается в искусственном социокультурном структурировании своего жизненного цикла, так как имеет для этого свои естественные биологические рубежи [3, с. 124–168].

Представители теории культуры 50-х годов пытались обосновать наличие связи между отдельными элементами социальной структуры общества, способами воспитания и характерным для данной культуры типом личности. При этом ученые столкнулись с проблемой надежности, достаточности и репрезентативности первичных данных. Поскольку статистический анализ оправдывает себя только при большом объеме данных, прибегающий к нему исследователь не

может ограничиваться собственным полевым материалом, а должен опираться на литературные источники, причем все они должны быть одинаково описаны, классифицированы, закодированы и так далее, что представляет большие трудности.

В 60-х годах под руководством Г. Барри–третьего началась кодификация данных, касающихся социализации детей и подростков. Ученый выделил несколько ведущих тем мужских и женских инициаций:

- 1) «фертильность» (плодородие), репродуктивные способности;
- 2) «сексуальность», сексуальные способности, привлекательность;
- 3) «доблесть», смелость, проявляемые на войне или при родах;
- 4) «мудрость», знания и опыт, прежде всего в духовной сфере;
- 5) «ответственность», осознание важности взрослых обязанностей, особенно трудовых.

Мужские инициации чаще бывают групповыми и происходят в присутствии большого числа людей, что естественно привлекает к ним больше внимания. Групповой характер мужских инициаций, по-видимому обусловлен тем, что признаки полового созревания у мальчиков менее отчетливы, чем у девочек, позволяя откладывать время проведения церемонии и соединяя в ней мальчиков разного возраста и находящихся на разных стадиях индивидуального развития. Мужские инициации подчеркивают, как правило, момент прерывности, отделение от матери, смену социального статуса, роли и идентичности, причем эту трансформацию мальчик осуществляет благодаря другим мужчинам. Женский жизненный цикл мыслится более непрерывным. Этнографы, изучавшие процессы взросления на Новой Гвинее, отмечают, что папуасы верят, что девочка созревает естественно, и женские пубертатные церемонии ритуально оформляют ее созревание, тогда как мужские инициации служат необходимой предпосылкой созревания.

Анализ материалов и выводов выявил следующие проблемы. Первая трудность состояла в том, что любая система кодирования культурных явлений прямо или косвенно отражала теоретические ориентации авторов. Во–вторых, выявилась проблема надежности первичной информации, большая часть которой была собрана людьми, не владевшими техникой полевых исследований. Если о каком–то явлении мало или почти нет сведений (например, об инициациях девочек), это может объясняться не только тем, что данные культуры уделяли ему мало внимания, но и тем, что этнографы не придавали ему значение или даже умышленно замалчивали [4, с. 204–209].

К 80-м годам прошлого века стала очевидной диспропорция в регионально–географическом распределении научных данных. Народам Африки, Океании и индейцам Северной Америки было посвящено больше исследований, чем народам Азии, Южной и Центральной Америки. Нередко изучение обрядов перехода и инициации осуществлялось в отрыве от анализа форм традиционного воспитания, описания реально существующих взаимоотношений не ограничивались от культурных стереотипов.

Это характерно для обобщающих работ, например, французского африканиста П. Эрнри. Книга «Ребенок и его среда в Черной Африке. Очерк традиционного воспитания» начинается с краткого анализа сущности «ритуальной» педагогики и ее отличий от педагогики современной. Особое внимание уделяется духовному опыту, связанному с обрядом инициаций, значениями, которые народы Африки приписывают имени, маске, наготы, сексуальности и так далее. Отсюда выводится постановка вопроса о специфичности «интеллектуальной структуры» африканца. Нечеткость понятийного аппарата и отсутствие водораздела между констатацией фактов и их теоретической интерпретацией составляют слабую многих работ такого типа [4, с. 19].

Любая периодизация жизненного цикла всегда соотносится с нормами культуры, она не столько описательна, сколько ценностно–нормативна. Это наглядно выступает в таких понятиях, как «созревание», «совершеннолетие», «зрелость». П. Галливер выделяет понятия степеней (иерархии статусов) и возрастных классов. Разные культуры придают особое значение тем возрастным фазам, которые почему–либо представляются проблематичными, требующими особенно тщательного социального регулирования. Совокупность людей, занимающих в определенный момент такую нормативно выделенную возрастную степень, образует возрастной класс. Вступление и выход из него индивидуальны и не связаны с биологическим возрастом. Его критерии являются социально–культурными, символическими. Например, возрастной класс могут составлять юноши, одновременно прошедшие инициацию.

Исследователь истории религии М. Элиаде предложил онтологическую трактовку идеологии и практики посвящений. Ученый полагал, что человек первобытных обществ не считал себя «завершенным», пока находился на «данном» ему естественном уровне существования: чтобы стать человеком в полном смысле слова, он должен был умереть в этой первой (естественной) жизни и возродиться в иной жизни более высокого уровня, религиозной и цивилизованной. Индивид стремился достичь некоего религиозного человеческого идеала, и в этом стремлении содержатся зародыши всех этик, утвердившихся в дальнейшем.

Элиаде указывал на устойчивость сценария инициации в жизни современно–но нерелигиозного человека. К примеру, посвятельную канву содержит психоанализ: пациенту предлагается погрузиться в драматические воспоминания, ставшие причиной невроза. Подобно тому, как посвящаемый должен выйти из испытания победителем, «умереть» и «воскреснуть», пациент психоаналитика, должен преодолеть демонов собственного бессознательного и обрести психологическую целостность. Современный человек является носителем мифологии своих предшественников, и его жизнь представляет собой последовательную цепь испытаний, в процессе которых субъект осознает свои силы, становится зрелой личностью, способной к созиданию. Обряды крещения, первого причастия, конфирмации и другие свидетельствуют о рудиментарном сохранении разрозненных элементов посвятельного комплекса [5, с. 115–125].

Исследуют механизмы обновления знаний с точки зрения тезауруса культуры,

отечественный философ М.К. Петров демонстрирует лингвистический подход, реконструируя модель взаимовлияния социального кодирования и субъекта такого кодирования. Раннее традиционное общество не обладало временными ресурсами для привередливого перебора альтернатив: внедрение, социальное освоение нового было вопросом жизни или смерти.

Культурная эволюция представляет собой процесс селекции на творчество, на изменение наличных текстов специализирующего кодирования ради приведения их в соответствие с наличными параметрами среды обитания. В дописменной культуре система воспитательной и познавательной коммуникации могла опираться практически только на ментальные возможности индивидов. Поэтому требовала обязательного присутствия в актах речи субъектов общения всех «авторов» изменяемого текста (< лат. *textum* связь) и индивидов, затронутых этими изменениями.

Таким образом, любая форма «публикации» (< лат. *publicatio* < *publicare* обнародовать) предполагала присутствие всей группы. При этом посвящение (кодирование) становилось полем спонтанных изменений специализирующих текстов. Критерием сохранения или отмирания «программ» были предпочтения субъектов инициации: в памяти закреплялись лично значимые элементы и избегались элементы противоположного свойства.

Если допустить, что ритуал - суть первобытная форма «публикации», предлагающая на рассмотрение аудитории воспитателей авторскую новинку, которая оказалась успешной, то возникают контуры механизма перемещения нового знания (и признания новой самости) в сферу универсального. Инициация выступает способом описания событий в терминах действий субъектов, имеющих имена и тексты-истории. На данное при рождении имя накладываются новые имена каждого жизненного этапа, причем, индивидуализированные имена ассоциируются как со знаками различий, так и с различающими «текстами» (смыслами) племенного «словаря» [6, с. 108–172].

К настоящему времени этнографами и религиоведами накоплен и описан огромный материал о возрастных и тайных организациях, однако теория и терминология вопроса все еще остаются спорными. Культурологический анализ инициации как обретения персональной идентичности в процессе исторического развития предполагает обобщающий подход и на его основе выработку способов дифференциации универсального в культуре и временного, случайного, не способного стать опорой персональной идентичности.

Список литературы

1. Фрейд З. *Тотем и табу*: - СПб., -М., 1998.
2. Юнг К.Г. *Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича*. - М., 1991.
3. Мид М. *Культура и мир детства: Избранные произведения*. - М., 1988.
4. Кон И.С. *Ребенок и общество*. - М., 1988.
5. Элиаде М. *Священное и мирское*. - М., 1994.
6. Петров М.К. *История европейской культурной традиции и ее проблемы*. - М., 2004.

ЕДИНСТВО ЦЕЛЕЙ И ОСОБЕННОСТИ ПОДХОДОВ В РАБОТЕ ВРАЧА И СВЯЩЕННИКА (ПО РАБОТАМ К.Г. ЮНГА)

Карл Густав Юнг много лет занимался лечением людей, страдающих неврозом, и пришел к выводу, что данное заболевание является «болезнью души, не нашедшей для себя смысла» [1, с. 52]. И хотя решением смысложизненных вопросов занимается теология и философия, а не медицина, именно здесь их интересы сходятся. Основной целью психоанализа и религии является помощь людям в преодолении их душевных недугов, при этом достижение её видится различно, а порой даже противоположно, в зависимости от ценностей, которые служат главными ориентирами. Так, в адлеровской педагогике присутствует стремление привести индивида в нормальное состояние и приспособить его к психологии коллектива. Священник же стремится к спасению души, избавлению её от мирских оков, полному подчинению человека воле Божьей. Намерения врача и священника оказываются диаметрально противоположными, хотя их цель одна [1, с. 75-76].

Психические явления в их целостности содержат значения и ценности, последние зависят от интенсивности сопутствующего эмоционального, чувственного тона [2, с. 192]. Однако врач не обязан высказывать ценностные суждения. К вопросам морали, возникающим в ситуации с его пациентом, он может относиться как к чему-то лежащему за пределами его врачебной компетенции [1, с. 80-81]. Священник не может себе этого позволить, мораль определяет все его слова и поступки. Если пациент высказывает сомнение в религиозной морали, то врач может с ним согласиться, что выглядит как свидетельство взаимопонимания. Священник же оказывается в затруднительном положении, и его колебания рассматриваются как исторически обусловленная предвзятость [1, с. 62].

Различное отношение к вопросам морали приводит к различию доли участия священника и врача в судьбе человека. Действуя как специалист, врач совсем не обязан принимать заботу о душе больного близко к сердцу. Он может заниматься проблемой противоречия бессознательного на основе научного материализма, действуя со свойственной и достаточной для его профессии тактичностью. Он со спокойным сердцем может уйти от ответственности за пациента, и это воспринимается как должное. Большого ожидают от священника, а именно религиозного решения жизненно важных проблем. Он должен решить вскрытую психоанализом проблему противоречия бессознательного. Долг священника состоит в том, чтобы не оставлять доверившегося ему человека наедине с темными силами его души [1, с. 80-81]. Потому, выполняя свои обязанности по спасению души пациента, он вовлекается в личное участие в нем и идет

в этом направлении часто дальше врача [1, с. 82].

Различаются подходы врача и священника к способам решения проблем человека. Врач действует исходя из материалистических воззрений, он обладает большим опытом работы в области исследования человеческой души, который представляет собой одну из главных ценностей научного подхода. Священник, в свою очередь, может использовать ритуал и исповедь, которые являются осязаемыми традицией ценностями. Кроме того, они соответствуют содержанию психе (< гр. psuche душа, дыхание) и обладают огромной силой в деле спасения души. Это положительные стороны подходов, которые в то же время имеют и свои ограничения. Так, теории Фрейда и Адлера основаны на психологии влечения в чистом виде, что делает их односторонними, лишёнными значимых смыслов, отвечающих «глубинным потребностям большой души». Их концепции слишком научны и не уделяют достаточного внимания фантазии [1, с. 52]. Священнику же мало пользы от психоаналитической редукции, так как развитие — это строительство, а не разрушение. Кроме того, в самых трудных случаях призывы нравственного свойства практически не помогают [1, с. 80]. При использовании методов аналитической психологии важно наличие специальных знаний, священнику их, как правило, не хватает, в результате он не способен увидеть психическую основу заболевания. Нередко в современной ситуации его фигура выглядит недостаточно авторитетной. По этим причинам больные часто предпочитают обращаться к врачу, полагая, что заболевание затрагивает только тело, и смягчить симптомы невроза можно лишь с помощью лекарств [1, с. 54]. Тем не менее, Юнг считает, что если священник «бывает вынужден вторгаться в область собственно медицины, то такое вторжение, в случае его непрофессионализма, перевешивается некомпетентностью врача в вопросах мировоззрения, высказываться по которым, как он наивно полагает, ему дано право...» [1, с. 81-82].

Оценка роли разума и воли в излечении человеческой души служит важным ориентиром любой работы в данной области. В теориях Фрейда и Юнга, в отличие от религиозных практик, непосредственное обращение к сознанию и воле неприемлемо. А что касается теории Адлера, то здесь, как и в протестантском католическом понимании спасения души, упор делается на обращение к сознанию человека, его благоразумию и воле [1, с. 76].

По мнению Юнга человек никогда не был способен в одиночку справляться с силами преисподней, то есть бессознательным. Ему всегда требовалось духовное содействие, которое и оказывала соответствующая религия. В современном обществе человек, выступающий от имени медицины, всегда одновременно выступает и в роли его священника, спасителя и тела, и души. Фактически, врач берет на себя функции священника, а значит, ему необходимо изучать опыт последнего, ведь религии — это «системы, лечащие душевные недуги» [1, с. 70].

Исходя из вышесказанного, можно говорить об общей ценности, определяющей результат всей работы врача и священника, которая состоит в умении находить контакт с другим человеком. Юнг утверждает, что невозможно изменить то, что не можешь принять внутренне, так как осуждение не освобождает, а подав-

ляет. Контакт возникает только как «результат свободной от предрассудков объективности», которая понимается как способность «быть человеческим, чувствуя глубокое уважение к факту страдания, к человеку, испытывающему его, к загадке человеческой жизни, охваченной страданием» [1, с. 63]. Именно это отношение Юнг считает тем общим, что присуще и хорошему врачу, и действительно религиозному человеку.

Умение находить контакт с людьми важно и в функционировании тесно связанного с религией института церкви, также имеющем своей целью поддержание благоприятного развития психики человека. У нормальных людей с неполным синтезом личности самость еще пребывает во множественном состоянии: то есть Это может присутствовать, однако оно в состоянии переживать свою целостность только в таких формах общности, как семья, племя или нация, но не в рамках собственной личности; оно все еще находится в состоянии бессознательного отождествления с множественностью группы. Церковь учитывает это распространенное состояние в своей доктрине *corpus mysticum* (лат. «мистическое тело»); символическое обозначение христианской церкви как тела Христова), членом которого по природе является индивид [3, с. 102].

Определенное сходство наблюдается в способе проведения сеанса анализа врачом и исповеди священником. В обоих случаях обязательно задаются вопросы, причем священник может спрашивать о вещах, которые обычно относятся к компетенции врача. В данном случае нельзя сказать, будто вмешиваясь в жизнь человека, священник выходит за рамки своей компетенции. Характер средств оказания милосердия, находящихся в его распоряжении делает возможным успокоение вызванной бури [1, с. 77]. В том и другом случае речь идет о решении одних и тех же задач, поскольку в обоих случаях пациент оказывается непосредственно перед проблемами, от встречи с которыми до тех пор настойчиво уклонялся. Дело в том, что в ходе анализа или исповеди на поверхность обычно выходят именно те факты, которые убедительно показывают, что действительная природа человека отнюдь не является невинной. Здесь речь идет о предельных вопросах, на которые, как пациент инстинктивно чувствует, у него нет удовлетворительного ответа, и именно этот ответ он надеется получить от аналитика, но дать его может скорее священник [1, с. 79-80]. Можно говорить о том, что в ходе деятельности врача и священника наблюдается проявление одних и тех же психических процессов. В высшей точке развития болезни разрушительное воздействие болезни превращается в целительное. Причина этого состоит в том, что к самостоятельной жизни пробуждаются архетипы, они берут на себя руководство психикой личности вместо обессилевшего и ставшего непригодным Я. Религиозно настроенный человек говорит в таком случае, что Бог взял руководство в свои руки. В этой же ситуации врач говорит о пробуждении деятельности, присущей душе самой по себе [1, с. 71].

Существенным моментом является также ценностное наполнение религиозной символики. Взгляды Юнга по этому вопросу менялись в процессе врачебной практики. В период сотрудничества с Фрейдом он полагал, что людям необ-

ходимо найти путь к нравственной автономии, к полной свободе, при которой человек без принуждения мог бы хотеть того, что по необходимости должен делать, и поступать так только благодаря своему пониманию. Нельзя поддаваться «обманчивой вере в религиозные символы», поскольку она замыкает нас в «круг позитивного верования в религиозный миф, удерживает нас в состоянии инфантильности и этической неполноценности...» [4, с. 235]. Однако со временем Юнг изменил свою точку зрения. Он указывает, что огромное практическое значение имеет правильное понимание врачом нацеленных на целостность символов. Все диссоциации, возникающие из-за антагонизмов сознания и бессознательного, могут быть исцелены лишь символом, поэтому с давних времен они ощущались людьми как разрешающие и исцеляющие. Утрата знания «последних вещей» чрезвычайно опасна. Юнг полагает, что только вера могла бы дать столь важное понимание символов, но «вера — харизма, подлинное, а не судорожное обладание которой есть нечто редкостное» [5, с. 178]. Если бы дело обстояло иначе, врачи могли бы быть избавлены от решения большого количества проблем.

По мнению Юнга, невроз не может быть сложнее, чем заболевший им человек, а приращение сознания происходит до той степени, какую оно в состоянии выдержать. Поэтому нужны разные способы, чтобы помочь людям; в случае с простыми, неотягощенными осложнениями неврозами и, соответственно, с индивидами того же плана толкование, которое дает Фрейд, является наиболее подходящим. С «утонченными натурами» дело обстоит иначе, для таких людей более адекватными будут средства оказания помощи, которыми располагает церковь [1, с. 77]. Поэтому Юнг считает, что любой серьезный психотерапевт может быть только рад, если его усилия будут поддержаны и дополнены деятельностью священника. Священник и врач подходят с противоположных сторон к проблематике развития человеческой души, что вызывает немалые трудности, но «хочется надеяться, что именно возникающие при этом столкновения породят плодотворнейшие для обеих сторон стимулы» [1, с. 83].

Список литературы

1. Юнг К.Г. *Бог и бессознательное*. - М., 1998.
2. Юнг К.Г. *Избранное*. - Мн., 1998.
3. Юнг К.Г. *Душа и миф: шесть архетипов*. - М.; К., 1997.
4. Юнг К.Г. *Либи́до, его метаморфозы и символы*. - СПб., 1994.
5. Юнг К.Г. *Ответ Иову*. - М., 2001.

СТРУКТУРА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Образ в искусстве предстает необычайно сложным предметом аналитического рассмотрения. Достаточно обратиться к его связям с психическими уровнями «осознаваемого» и «неосознаваемого». Здесь приходится принимать во внимание как область бессознательного, которая, несомненно, важна для формирования образного впечатления, так и значимость разума, интеллекта для постижения смысла образа в художественном восприятии.

Образ существует вполне целостно, но эта целостность не исключает наличие у него различных измерений. Он может быть рассмотрен в целом ряде аспектов своего актуального существования. Скажем, в гносеологическом аспекте – как частный случай образного познания, в психологическом аспекте – как особая форма образного восприятия, в пространстве семиотических отношений – как знаковое образование и так далее.

При анализе художественного образа как общего для всех искусств явления необходимо применение системного подхода, что обусловлено, с одной стороны, положением художественного образа в системе отношений (отношение образа к объекту, отношение к субъекту, а также к деятельности), с другой стороны, многозначностью художественного образа, которая предполагает развертывание его на различных уровнях актуализации. Многоплановость художественного образа связана, прежде всего, с тем, что он возникает и функционирует на разных уровнях:

а) на уровне создающего его субъекта, художника - как отражение объективной реальности;

б) на уровне его материализации посредством деятельности художника;

в) на уровне воспринимающего субъекта, в сознании которого запечатлевается и продолжает существовать полученный в процессе восприятия художественный образ. При таком подходе можно адекватно выявить основные гносеологические измерения художественного образа, дать анализ их взаимозависимости, взаимообусловленности и взаимопереходов в отдельных видах и жанрах искусства [1, с. 14].

Как обстоит дело в плане структурирования художественного образа в современных исследованиях? Познакомимся с подходами российских ученых.

А.Л. Андреев, исследуя структуру художественного образа, отмечает, что образ обладает многослойным строением, причем каждый «слой» (уровень) характеризуется специфическими возможностями в плане отражения, воспроизводит определенные аспекты, стороны реальности, указывает на нерасчлененность элементов художественного образа, необходимость рассмотрения их в

целостности. Он выделяет следующие уровни:

- 1) уровень *художественного материала*;
- 2) *предметный слой*, или предметная среда, в которой действуют герои произведения, её организация и характер художественных средств воссоздания;
- 3) система *действующих лиц* произведения, в которой выражается авторская концепция художника;
- 4) уровень *художественного действия*, на котором система персонажей и их предметная среда объединяются в некоторую динамическую целостность, обладающую собственными эстетическими качествами, которые несводимы к составляющим её компонентам, рассматриваемым не в действии, статично;
- 5) понимание художником жизни, мироощущение, через которое пропускаяется жизненная действительность.

Результатом взаимодействия всех вышеперечисленных слоев воплощенной является художественная идея, или, более точно, концепция произведения [2, с. 26-210].

Г.Д. Гачев исследует искусство и место в нем художественно-образного мышления [3]. Появление искусства он связывает с эстетическим отношением к действительности и рассматривает как способ, форму овладения внешним миром, природой, позволяющей человеку реализовать эстетическую потребность, заключающуюся в необходимости гармонизации отношений между обществом и природой, обществом и индивидом. Он отмечает, что вся суть искусства в том, что оно одновременно охватывает в себе основные формы человеческого бытия – художественное мышление, познание, отражение, деятельность, производство, причем на разных этапах развития искусства и в разных его видах и жанрах на первый план выступает то его деятельная, воспитательно-преобразующая, то его познавательная-рефлектирующая сторона [4, с. 3-7].

Таким образом, с точки зрения Гачева, в эстетическом творчестве соединяются создание предмета для созерцания, волевая способность человека свободно формировать природный материал и эмоциональная оценка. В художественном образе соединяются *изобразительный, конструктивный и выразительный* элементы: «в нем столько же представления объективного предмета природы... сколько и созерцания своей творческой силы и наслаждения своей способностью творить из себя весь мир» [3, с. 107].

А.Л. Казин считает, что художественный образ представляет собой продукт и форму человеческой деятельности, получившую соответствующее материальное воплощение (родовая принадлежность образа). Образы искусства воплощают в себе всеобщие (коллективно осуществляемые в историческом процессе) определения человеческой деятельности, способность людей творить по мерам любого вида, а «в силу этого... также и по законам красоты» [5, с. 566]. «Художественный образ являет собой как бы активно действующего субъекта, который вбирает в себя избранный режиссером или писателем предметный материал, сплавляет его с душевным переживанием каждого читателя или зрителя, выходит из этой плавки всякий раз новым, постоянно оставаясь вместе с тем самим собой... Художественный образ следует рассматривать как диалекти-

чески противоречивое единство беспредельного и предела, как порождающую модель неограниченной смысловой мощи» [6, с. 8-9].

Художественный образ есть факт неповторимой общественно-духовной ситуации своего времени. С точки зрения Казина, главные стороны и свойства художественного образа выявляются именно как формы его отношения к действительности, поэтому образ должен рассматриваться только в контексте удостоверяющей всех субъектно-объектных связей. Казин выделяет следующие уровни связи художественного образа с действительностью:

- 1) *материал* или внешняя форма;
- 2) *художественная форма*, то есть активное композиционное устройство художественного образа, его знаково-речевая структура;
- 3) *содержание образа*, то есть действительное, нашедшая в нем индивидуальное завершение.

Содержание, форма и материал суть универсальные характеристики любого художественного образа, на основе которых только и проясняется его отношение к действительности, это конкретно-всеобщие начала образа, существующие лишь в нем самом и через него [6, с. 12-14].

Заканчивая анализ художественного образа, автор пишет: «Материал, форма, содержание искусства, его методы, стили и жанры – это главные **качественные определения искусства, за которыми проступает отношение поэтического образа к действительности**. Условно говоря, материал искусства отвечает на вопрос, из **чего** сотворен художественный образ, форма – на вопрос, **как** он сделан. Содержание являет **духовную суть** образа, его наличное место в жизни и в культуре. Творческий метод позволяет судить, для чего, во имя чего создано поэтическое произведение, какова его цель (его будущее). В стиле раскрывается, **кто** сотворил произведение (его настоящее). Наконец, в жанре фиксируется, **откуда** явилось произведение, здесь хранится его прошлое, его историческая память» [6, с. 118].

Б.М. Неменский считает искусство одной из важнейших форм самосознания и самоорганизации человеческого коллектива, средством сохранения и передачи новым поколениям огромного человеческого опыта, имеющего двойственный характер:

во-первых, профессиональный опыт искусства, который дает человеку развитие пространственного мышления, глаза, руки, профессиональных качеств и навыков, знание искусства (частный аспект);

во-вторых, социальный (эмоционально-нравственный) опыт человечества, который «вводит человека в важнейший, уже накопленный и разрабатываемый искусством дальше опыт человеческих чувств и отношений» (общечеловеческий аспект) [7, с. 73].

«Опыт человеческих отношений нельзя приобрести волевым путем, его надо пережить, пережить как собственные успехи и поражения, как собственную жизненную практику» [7, с. 73-74]. Суть искусства Неменский определяет как нравственную позицию времени, среды, лично выражаемую (овеществля-

ему) художником в произведении искусства, отмечая при этом, что нравственно-эстетическая позиция всегда неабстрактна, это, прежде всего социальная позиция. Характеризуя язык искусства как образный строй произведения, систему, структуру, метод использования этих средств, он подчеркивает, что все эти средства искусства есть средства выражения художественного образа. Творческие способности человека слагаются из двух элементов: способности накапливать, осваивать багаж знаний, того, что уже создало человечество, и способности нарушать сложившийся стереотип, готовности сделать шаг в неведомое. Рассматривая структуру художественного мышления, художественной деятельности, Неменский соотносит её со структурой детской игры, выделяя три элемента (сферы, формы) художественного мышления: *конструктивного, изобразительного и декоративного*. Конструктивный, изобразительный и декоративный элементы в их единстве составляют триаду основ художественного мышления, заключая в себе «единство деятельности (процесса), её цели продукта» [7, с. 93-94].

Три вышеназванные формы художественного мышления почти никогда не существуют в вычленном, в связанном друг с другом виде. «Это словно кровеносная, нервная и дыхательная системы единого организма, а вернее, «три сердца искусства», бьющиеся одновременно. Разница только в том, что в каждом произведении, виде или на каждом историческом витке искусства их деятельность неравнозначна. Одно из этих «сердец» бьётся сильнее, определяя основную тенденцию, характер вида или направления» [7, с. 95-96]. Отсюда (из этих трех основ) можно вывести и три функции искусства, отвечающие на определенные и неодинаковые потребности человека и общества:

1) *конструктивная функция* – формирование среды для определенного типа, характера, образа жизни и взаимоотношений людей. Этим она как бы вырабатывает основные контуры эстетико-нравственного идеала общества;

2) *изобразительная основа* (функция) позволяет провести эмоционально-образный анализ всех сторон реальной жизни с позиций развернутого нравственно-эстетического идеала общества, то есть вырабатывает такой характер отношений, который способствует жизнедеятельности данной общности;

3) *декоративная функция* – как знак приобщения и вычленения, знак, утверждающей место данного человека, данной группы людей в среде человеческих отношений.

Подводя итог, Б.М. Неменский пишет: «Три основы художественного мышления раскрывают искусство как одну из корневых потребностей общества, без чего оно не могло бы функционировать. Искусство в свете этих основ понимается как одна из важнейших форм самосознания и самоорганизации человеческого коллектива, как выработанная за миллионы лет человеческого существования, ничем не заменимая форма мышления, без которой человеческое общество не могло бы состояться» [7, с. 103].

А.А. Оганов считает, что «произведение искусства является тем исключительно уникальным продуктом духовно-практического творчества, в котором человеческая сущность опредмечивается наиболее универсальным образом.

Отличительное свойство этого продукта состоит в его способности воспроизводить и продуцировать человеческую сущность в живых картинах воспринимающего человеческого сознания, в развернутой системе художественных образов» [8, с. 23-24]. В структуре художественного образа Оганов выделяет: материал, содержание и форму.

Л.Н. Столович рассматривает деятельность художника в системе отношений «субъект – объект», а также в системе «личность – общество». С его точки зрения, структура художественной деятельности представлена в структуре продукта этой деятельности – произведении искусства. Он считает, что «произведение искусства представляет собой единство четырех процессов: в нем создается новая реальность, которая *отражает* объективную реальность, которая *выражает* субъективно-личностный мир художника и *передает* свое духовное содержание реципиенту» [9, с. 54].

С.Х. Раппопорт, рассматривая в своих работах изоморфизм структур общественно необходимой деятельности, искусства и произведений искусства, углубляет и уточняет определение художественного образа в связи с тем, что в искусствоведении появились и функционируют два новых понятия – «эмоциональный образ» и «декоративный образ», что позволяет рассматривать образ не только чисто гносеологически – как результат отражения, но и выделить аксиологический аспект – рассмотрение его как ценности. «Художественный образ – особая, диалектически сложная система отражения и осмысления жизни в свете объективно складывающегося опыта в отношении человека и действительности» [10, с. 384]. Раскрывая данное определение, С.Х. Раппопорт выделяет три стороны художественного образа:

- а) конкретно-предметное содержание;
- б) активное отношение, обогащенное эмоциональным содержанием;
- в) идейное содержание образа.

Причем конкретно-предметное содержание менее всего формирует художественный образ. Оно сходно с обычными образами действительности, а именно – с *ощущениями и восприятиями*. Внутреннее сходство обеспечивают *образы-представления*. Особое значение принадлежит художественным образам-представлениям, в которых скрыт механизм художественного обобщения. Такие образы возникают благодаря активному эмоциональному отношению, которое определённым образом сортирует факты, типизирует, абстрагирует и обеспечивает, следовательно, выражение идейного содержания художественного образа. Возникновение эмоционального образа обеспечивается сложным механизмом, составной частью которого и является декоративность [11, с. 21]. Значение декоративности особенно велико в восточном и африканском искусстве. Однако никакое изобразительное искусство не может обойтись без неё. «Сама природа изобразительного искусства, основанная на художественном мастерстве, на художественной организации материала, требует от образа... усиления и художественного оформления эстетического содержания образа», - добавляет И. Муриан [12, с. 48].

С.Х. Раппопорт делает вывод о том, что «в художественном образе слиты воедино художественное представление о действительности, художественные эмоции (специфические художественные оценки действительности) и программа практически-духовного воздействия на будущих читателей, зрителей, слушателей создаваемого произведения» [13, с. 63-64]. Своеобразие художественного образа для разных сфер искусства определяется своеобразием *познавательной, оценочной и проектировочной* стороной этой целостности, выраженной соответствующими материально-знаковыми средствами (коммуникативная сторона).

М.Б. Храпченко считает, что художественный образ – результат сложной переработки жизненных впечатлений, наблюдений. Его сущность определяется, прежде всего, тем, что в нем содержится обобщение действительности, всего человеческого опыта. С этим тесно связаны своеобразие, характер адекватности художественного образа. Учитывая связи художественного творчества с действительностью, его социально-эстетическую функцию, «представляется целесообразным выделить четыре определяющие «стихии» художественного образа, или точнее, сферы, его раскрытия:

а) *отражение и обобщение существенных свойств*, черт действительности, представлений человека о мире, раскрытие сложности духовной жизни людей;

б) *выражение эмоционального отношения* ко всему тому, что служит объектом творчества;

в) *воплощение идеала*, совершенного, красоты жизни, природы, создание эстетически значимого предметного мира;

г) внутренняя установка на *восприятие* читателя, зрителя, слушателя, присущая образному творчеству, и связанная с этой установкой потенциальная сила эстетического воздействия, которое отдельный образ и искусство в целом всегда оказывают и оказывают на его потребителей» (подчеркнуто мною - О.Ф.) [14, с. 66-67].

Заявляя о том, что искусство есть образное познание жизни, автор отмечает, что оно имеет свой — специфический, иной, чем в науке, характер. Храпченко указывает на необходимость учитывать также и специфику отдельных видов искусства, в особенности в плане отражения жизни, что не может, однако, служить препятствием к их взаимодействию. Художественный образ в нерасторжимом единстве своего содержания и формы представляет собой обобщение явлений жизни. Отмечая нераздельность синтетического подхода и личностного отношения художника к жизни в образном её освоении, Храпченко указывает на такую черту художественного образа как эмоциональный ракурс раскрытия явлений человеческой жизни, который, сливаясь с характерными свойствами объекта творчества, делает их более рельефными и впечатляющими. Выделяется и такая характеристика художественного образа как многозначность, реальная возможность его разного восприятия [14, с. 67-79].

Художественный образ Храпченко определяет следующим образом: «Творческий синтез общезначимых, характерных свойств жизни, духовного «я» человека, обобщение его представлений о существенном и важном в мире, воплощение совершенного, идеала, красоты [на этом этапе рассуждений хотелось бы

добавить - «того, что и не снилось нашим мудрецам», в надежде на то, что Шекспир простит столь вольное обращение к мудрости]. В структуре [лат. *structura* строение, расположение, порядок] образа в тесном единстве находятся синтетическое освоение окружающего мира, эмоциональное отношение к объекту творчества, установка на внутреннее совершенство художественного обобщения, его потенциальная впечатляющая сила. Единство это в разных областях искусства имеет своё особое содержание, свой облик» [14, с. 79].

Некоторые итоги в изучении структуры художественного образа были подведены в работе И.Я. Лойфмана [1, с. 16-17]. Он полагает (здесь я с ним полностью согласна – *О. Ф.*), что ценным для всех точек зрения является то, что в них, так или иначе, реализуется системный подход к художественному образу в различных его аспектах:

1) в системно-компонентном аспекте вычлняются три первичных элемента (стороны, основы, сферы) художественного образа;

2) в системно-структурном аспекте вскрывается взаимозависимость и взаимодействие этих элементов;

3) в системно-функциональном аспекте определяются функции художественного образа (и его отдельных элементов);

4) в системно-интегративном аспекте указывается генеральная, родовая функция художественного образа – эстетическая, которая реализуется во всех его элементах.

Вместе с тем вышеизложенные точки зрения не лишены, на мой взгляд, и недостатков. Некоторые авторы (М.Б. Храпченко, Б.М. Неменский, А.А. Оганов) рассматривают структуру художественного образа без соотнесения со структурой образа в его общегносеологическом понимании. Другие авторы (Г.Д. Гачев, С.Х. Раппопорт) истолковывают оценочную и конструктивную стороны художественного образа как негносеологические феномены, включают его психологические характеристики в гносеологические. Общим почти для всех авторов недостатком является также изложение структуры художественного образа без членения, выделения тех или иных аспектов рассмотрения, что приводит к нечеткости изложения.

Список литературы

1. Лойфман И.Я. Гносеологическая структура субъективных образов объективного мира // *Категория образа в марксистско-ленинской гносеологии: структура и функции*. - Свердловск, 1986.
2. Андреев А.Л. *Ленинская теория отражения и природа искусства*. - М., 1978.
3. Гачев Г.Д. *Творчество, жизнь, искусство*. - М., 1980.
4. Гачев Г.Д. *Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа*. Ч. I. - М., 1972.
5. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*, 2-е изд. Т. 3.
6. Казин А.Л. *Художественный образ и реальность*. - Л., 1985.
7. Неменский Б.М. *Мудрость красоты: О проблемах эстетического воспитания*. - М., 1981.
8. Оганов А.А. *Произведение искусства и художественный образ*. - М., 1978.
9. Столович Л.Н. *Жизнь – творчество – человек: Функции художественной деятельности*. - М., 1985.

10. Раппопорт С.Х. О природе художественного мышления // Эстетические очерки. Вып. 2. - М., 1967.
11. Раппопорт С.Х. Мышление в образах и декоративность // Художественный образ и декоративность в искусстве Азии и Африки. - М., 1969.
12. Муриан И. Декоративная основа дальневосточной живописи тушью // Художественный образ и декоративность в искусстве Азии и Африки. - М., 1969.
13. Раппопорт С.Х. Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Вып. 4. - М., 1977.
14. Храпченко М.Б. Горизонты художественного образа. - М., 1982.

Н.В. Шабалин
г. Курган

ГРЕХ КАК ПОНЯТИЕ И ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ (ОПЫТ РЕФЕРАТИВНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Каждая культура в процессе своего становления вырабатывает представления не только о должном, но в первую очередь о запретном, недолжном. Можно найти большие расхождения между различными культурами по поводу запретов, но нет ни одной культуры, где не существовало бы их. Между тем, зачастую, то, что в одной культуре является запретом, в другой представляет собой позитивную ценность. При этом нужно иметь в виду, что запретное, как правило, вытекает из реальной жизни и запрещает наиболее опасные формы поведения. В дальнейшем это закрепляется как табу, а нарушение табу определяется как грех. Можно сказать, что грех несет знания о наиболее опасных, деструктивных и тупиковых направлениях человеческого развития. И на сегодняшний день не уделяется достаточного внимания такой глубокой и во многом целостной универсальной системе, отражающей негативную сторону человеческого бытия, как греховность.

В данной статье рассматриваются три аспекта данной проблемы: во-первых, определение греха (его природа, принципы); во-вторых, онтологический статус греха; в-третьих, грех в истории культуры.

В этимологическом словаре грех трактуется как непопадание в цель, иллюзия, обман. Само слово «грех» приравнивают к слову «о-грех», так, что «грешить» значит «ошибаться», «не попадать в цель», наконец, «дать мимо», «дать маху», «пропустить». Причем наблюдается связь между словами грех и греза, то есть наблюдается близкая связь с обманом, иллюзией.

Грех явление относительное. Если ему давать расширенное толкование, то грехом будет являться, то, что ведет мимо традиционных сложившихся или установленных норм жизни. Грех в этом смысле – извращение, или распутство, то есть переход с традиционно сложившегося пути на путь шатания по разным путям, блуждания по разным дорогам. Также под грехом может пониматься отпадение единичного от общего, что, в общем, согласуется как с религиозной

трактовкой явления греха, так и с пониманием греха различными философами, в том числе и русскими религиозными мыслителями. Таким образом, грех - это момент разлада, распада духовной, а вслед за ней и всей остальной жизни. Грехопадение есть утеря субстанциального единства, однако сам грех не приобретает и не может иметь субстанциального свойства.

Вопрос о природе греха не имеет однозначного решения. Грех в христианском понимании произошел не от Бога и не от природы, а от злоупотреблений разума и воли разумных существ. Другими словами, способность ко греху появляется лишь у разумных существ, наделенных свободой и творчеством.

Первоначально согрешил сатана, а потом и прародители. В акте произошло падение человеческой природы: она оказалась зараженной грехом. Апостол Павел изображает грех как космическую катастрофу, изменившую всю логику развития вселенной, как начало всеобщего распада, дробления.

Ответ на вопрос: в чем сущность греха, привел бы к ответу и на другой вопрос: в чем сущность зла? А природа зла представляет интерес не только в рамках религиозно-богословской проблематики, но и философской. В религиозной литературе зафиксирована глубинная связь между грехом, злом и смертью.

Зло и смерть можно трактовать как следствие греха. С первородным грехопадением смерть приходит в мир. Но ее не нужно рассматривать, как некое наказание. Грех сам содержит в себе смерть, так как это есть отпадение от жизни, Бога. Смерть, как и зло лишь логические следствия свободного выбора в пользу греха.

По Оригену, источником зла также является свобода. Ориген доказывает, что Зло проистекает из свободы выбора, которой Бог наделил созданных им бестелесных духов, дав им также и бессмертие, но в результате неверного выбора эти духи стали отпадать от Бога. «Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или повлекла к падению через небрежение... различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы тварей» [1, с. 161]. Подобную точку зрения в немецкой мистике выразит Я. Беме, а в русской религиозной философии Н. Лосский, Н. Бердяев и еще ряд философов.

Если попытаться определить грех не только как религиозное, но и как светское понятие, то возникают серьезные терминологические проблемы, касающиеся как логической, так и смысловой определенности понятия.

Так, одним из главных принципов греха является ложь, клевета, иллюзия. Ложь в истории культуры принимает различные модификации и формы. Как правило, это миф (не в смысле исторического мировоззрения, а как ложь), идеология (не как выражение интересов определенной группы, а как система идей с претензией на универсальность), социальные фикции, фантомы.

Следующий принцип греха это стремление к дроблению, делению, разъединению, то есть все то, что ведет к исчезновению субстанциального единства и связи жизни. «Грех – момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциальное единство... теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их» [2, с. 158].

Если рассмотреть этот принцип в ракурсе сегодняшнего дня, то можно сказать о том, что вся массовая культура направлена на расслабление отвлечение человека и рассеивание его: «... Современный человек вне работы обладает очень небольшой самодисциплиной. Когда он не работает, его тянет лениться, распускаться, или, если употреблять слово приятнее, «расслабиться»... Но без... дисциплины жизнь распадается, становится хаотичной... в ней отсутствует сосредоточенность» [3, с. 182]. Дроблению человека сопутствуют следующие состояния: суетливость, рассеянность, нетерпеливость, обезличивание, поверхностное восприятие жизни.

В своем классическом труде, посвященной проблеме самоубийства, Э. Дюркгейм предположил, что настоящую причину можно найти в явлении, названном им «аномия». Аномия как раз и есть дробление, разрушение всех традиционных общественных уз, упразднение всякой подлинной общественной жизни. Дюркгейм считал, что люди, живущие в современной ему социальной структуре, «разрознены, как пылинки» [4].

Децентрализация идет не только на социальном, культурном уровне разложения общественных норм, традиций, но и на философском теоретическом уровне. Разложение, или деконструкция, превратилась в один из основных методов постмодернизма при анализе мира. В постмодернистской интерпретации умудрились сначала разложить, а потом уничтожить даже время. «Время, с его онтологически фундированной тенденцией, рассыпаясь на искорки бесконечно малых «мгновений»... Так возникает очередная «Вавилонская башня», обреченная остаться своим собственным незавершенным эскизом...» [5, с. 705].

Третий принцип, с помощью которого действует грех – это соблазн. Именно посредством соблазна грех находит своих «сторонников». Соблазны могут быть по своему содержанию, как грубыми, примитивными, так и возвышенными, идеализированными. Соблазн, как правило, предлагает обществу и человеку простые и быстрые решения. Соблазн превращается в один из самых мощных регуляторов поведения людей, особенно в обществе потребления. Сегодня методом «соблазнения» достигается не меньше, чем то, что прежде достигалось прямым насилием и репрессиями. Также и многие общественные идеи действуют не через просвещение, убеждение, а через соблазн.

В богословской литературе имеются различные основания деления греха, а соответственно с этим выстраиваются различные иерархии греха, и виды греха. Как правило, основанием деления греха выступает или свойство греховных действий, или степень участия в грехе сознания и воли человека, или тяжесть самого преступления.

В христианстве развитие представления о грехе начинают появляться к четвертому, пятому веку. Грех начинается с грехопадения, под которым можно подразумевать нарушение баланса, гармонии, меры. В зависимости от нарушения этого равновесия выделяются различные виды греха. Системы греха, имеющие наиболее разработанный и законченный вид можно найти у Иоанна Лествичника, Иоанна Кассиана Римлянина, Григория Великого, Иоанна Златоуста. Как

правило, эти системы включают семь или восемь смертных грехов: дух чревобезия, дух блуда, дух сребролюбия, дух гнева, дух печали, дух уныния, дух тщеславия, дух гордыни. В свою очередь смертные грехи делятся дальше, порождая другие грехи. Смертные грехи могут быть разных видов. Например, гнев (как греховная страсть) бывает:

1) внутренний (человек может его не проявлять в словах или внешних действиях);

2) наружный (проявляется в словах, поступках);

3) злопамятство (хронический гнев).

Свт. Игнатий Брянчанинов к страсти гнева относил также вражду, осуждения, возмущение, нанесение побоев, оклеветание, убийство.

Уныние также бывает трех видов:

1) ввергает в сон (леность);

2) гонит из дому (праздность);

3) потеря смысла (иногда отчаяние).

А вот как описывал грехи Иоанн Лествичник: «Гордость есть отвержение Бога, бесовское изобретение, презрение человеков, мать осуждения, исчадие похвал, знак бесплодия души, отгнание помощи Божией, предтеча умоисступления, виновница падений, причина беснования, источник гнева, дверь лицемерия... причина немилосердия... корень хулы... Начало гордости – корень тщеславия; середина – уничижение ближнего, бесстыдное проповедование своих трудов, самохвальство в сердце, ненависть обличения; а конец – отвержение Божией помощи упование на свое тщание...» [6, с. 152]. Иоанн Лествичник изображает грехи как самостоятельные развивающиеся сущности, способные переходить одна в другую.

Появление системы грехов говорит о нахождении некоей закономерности в деструктивном движении человека. И чем дальше человек идет по этому пути, тем в более опасные грехи он может впасть и тем труднее будет от них освободиться. Но при этом подчеркивается, что опасность может подстергать человека и при его духовном совершенствовании, когда он может впасть в тщеславие или гордыню.

При этом в данных системах описываются не только грехи, но и способы избавления от них. Указаны пути духовного совершенства, а также его признаки. В соответствии с изложенным можно сказать, что система грехов и способы их преодоления, в целом тяготея к универсальности и законченности, содержат в себе как теоретические, так и практические аспекты.

Для определения онтологического статуса греха необходимо сделать ряд оговорок. Грех не имеет субстанциальной основы, это искажение добра, его нехватка. Однако в условиях временного мира грех не может быть полностью уничтожен или преодолен. Соответственно, грех является одной из существенных (но не сущностных) характеристик этого мира. Следовательно, необходимо определить статус греха по отношению к миру, культуре.

Если взять библейскую историю, то из нее видно, что история человечества

началась именно с грехопадения.

Грех - это одна из составляющих бинарной оппозиции, в рамках которой развивалось общество. Грех - это представление о нижней границе человеческого бытия. Противовес системе ценностей. Некое, с одной стороны, конкретное, а с другой - абстрактное определение наиболее опасных форм поведения. Усложнение представлений о грехе шло параллельно с усложнением общества и человека. Осознание греха, сам грех уже подразумевает определенный уровень развития рефлексии и самосознания человека. Для понимания себя как греховного существа необходимо стать человеком, выйти в сферу духа.

Мы можем сказать, что грех более позднее явление человеческой жизни, чем табу. Табу во многом продиктовано внешней необходимостью выживания человеческого сообщества, оно было одним из первых регуляторов человеческого поведения. Грех, в этом смысле, - интериоризированное табу. При грехе уже наблюдается страх не только перед сообществом, но и перед собой. Для осознания греха необходимо осознание духовных высот, должного, и вот на этом фоне грех предстает в одной из своих подлинных форм - как осознание дистанции между должным и сущим.

Вряд ли возможно найти деструктивное явление, которое нельзя было бы интерпретировать как грех. Другая проблема это разграничение греха и праведности. Это практически невозможно сделать на теоретическом уровне.

Павел Флоренский делает попытку вскрыть суть греха, найти его предел. Для него грех - это, прежде всего, дробление, потеря субстанциальной основы, беззаконие. «Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, то есть того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того устройства недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира. Вне Закона, Грех – ничто, имеет лишь мнимое существование... Если нет рождения, нет и умерщвления; если нет бытия, то нет и небытия; если нет жизни, то нет и смерти. Если нет света, то нет и тьмы, ибо светом изобличается тьма... Разрушая, как и всякое паразитическое существование, своего кормителя, грех подрывает вместе и себя самого. Он направляет на себя, себя ест, ибо все, что не хочет уничтожения, подвергается уничтожению» [2, с. 155]. И еще он утверждает: «Грех не способен творить, но только разрушать» [2, с. 153].

Флоренский говорит о грехе, как об онтологическом понятии и способе осуществления жизненных сил. Верхним пределом греха, по Флоренскому, является геенна, описание которой он проводит, ссылаясь на учения Святых отцов. Геенна - это состояние, когда грех воспламеняется.

В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» черт в беседе с Иваном говорит о том, как он видел распятие Христа и был уже готов примириться с Богом, но здравый смысл ему подсказал, что тогда весь мир прекратить свое существование. То есть здесь также подчеркнут онтологический смысл греха.

В истории культуры мы не можем точно и достоверно определить, когда человек начал задумываться над своей греховностью. Единственно, что нам доступно, это те источники, которые дошли до нашего времени. И даже исключая

потерю более древних источников, в которых описаны размышления по поводу своей греховности, можно сказать, что процессу фиксации мыслей в каких либо источниках предшествует длиннейший процесс устного, а до этого внутреннего осмысления данной проблемы. Конечно, это осмысление, как правило, носило бессознательный характер, спроецированный на внешний мир, либо на миф. Но очевидно то, что проблема греховности имеет более глубокие корни, чем это представлено в фактическом материале.

Уже в период Шумеро-аккадской культуры можно встретить рассуждения о смысле жизни, нравственно-этические представления о добре и зле и, конечно, о грехе. Так, в «Разговоре господина с рабом» зафиксирован один из важнейших компонентов греха, который будет сохраняться на всем протяжении истории, - страх перед обществом. Весьма сильно модифицируясь, этот страх иногда будет выступать в качестве самостоятельного явления жизни людей. Другой момент, освещенный в данном тексте, - это осознание человеком границы дозволенного, за нарушение которой он неминуемо понесет наказание.

Другой аспект связан с попыткой найти в себе грех, понять, что явилось причиной болезненного состояния. Можно сказать, что это более глубокий уровень осознания, и именно он культивируется религиозным самосознанием.

Из заклинания «Да отпустит» можно сделать вывод, что грех воспринимался как болезнь, как нечто привнесенное извне. От греха пытаются избавиться, как и от других трудностей (например, от болезней) заклинанием. Хотя грех уже осознается в качестве чего-то губительного, но еще не произошло осознание его глубины. Так или иначе, человек пытается избавиться от греха или губительных последствий греха всеми доступными ему средствами.

В зороастризме наблюдается значительно более глубокое понимание греха, связанное с появлением таких понятий, как раскаяние и прощение за грехи. Грех уже даже не искупается, он прощается за осознание своей не правоты.

Главным грехом, как и во многих поздних религиозных и не только религиозных системах, является посягательство на базовые ценности данного общества. Подобного рода представления особенно устойчивы в мифологическом мировоззрении, так как именно в нем индивидуальное проявление воли считается посягательством на жизнь рода.

Понимания греха в истории человеческой мысли, его анализ имеет свою собственную историю, которая напрямую связана с уровнем развития человеческого самосознания. Происходит углубление постижения греха в моменты духовного кризиса или при духовном росте. Оба эти состояния подталкивают к осознанию себя греховным. В первом случае это сопряжено с тем, что человек начинает искать выход, и одним из путей выхода ему видится в обращении к своей духовности. Более тонкий анализ приводит к пониманию того, что корнем или источником его бед является грех, его духовное несовершенство. Грех человеком будет осознаваться тем глубже, чем более человеческим существом он будет осознавать себя, а значит, воспринимать себя более греховным. Это связано с тем, что при духовном возвышении человек лучше видит природу своей души.

В иудаизме представления о грехе, как и в других религиях, эволюционируют. Прежде всего, нужно отметить различия между допророческим периодом духовного развития и пророческим. Израильское общество в допророческий период практически не знает об общем нравственном несовершенстве или развращенности людей. Грех в это время - отдельное деяние человека, последствия которого поражают его самого, его близких и его народ. Сознание народа считает пока более важными культовые упущения, чем нравственные изъязны (Суд. 2: 14; Быт. 22). Грех в отношении ближнего рассматривается с точки зрения права. С одной стороны, это связано с тем, что грех и мирское право не разделились, и грех регулирует также и социальные отношений, а не только духовные, с другой стороны - это время, когда система табу еще полностью не исчерпала себя и продолжает действовать. Бог предстает справедливым, но карающим. В Его святости мыслится всемогущество, которое исключает возможность пренебрежения к Нему. Ягве еще наказывает детей за грехи отцов, и идея праведности Бога на этой ступени развита очень слабо (2 Цар. 24). Скорее развивается идея справедливости, а не праведности Бога. Идея богоуправдания особо получила свое развитие в русской религиозной философии.

В христианстве, как говорилось выше, представления о грехе формируются к IV-V вв. Серьезного различия между католической и православной церквями нет. Молодые христианские направления еще не имеют четкой, внутренне непротиворечивой системы грехов. Обычно все сводится к разрозненному толкованию Библии.

В греческой философии одним из наиболее ярких описаний сущности греха является миф, рассказанный Платоном об андрогинах. Скорей всего это была обработка народного сказания, причем такого рода сюжеты являются весьма распространенными в мифологии. У Сократа мы находим другой путь развития проблемы греха. Для Сократа грешить - значит не знать. Неведение является, по Сократу, основой греха. Человек, который знает, что такое зло, никогда его не совершит.

В немецкой философии наиболее интересное учение о грехе имеется у Я. Беме. Также и другие немецкие философы употребляли понятие грех, но содержание этого понятия связывалось в большей степени с нарушением нравственной нормы.

У Кьеркегора существует интересная разработка проблемы греха. Однако объем работы не позволяет ее осветить в сколько-нибудь серьезном виде. Можно лишь привести показательную во многих отношениях цитату. «Жизнь большинства людей, если ее представить в диалектическом безразличии, столь удалена от добра (от веры), что она почти слишком недуховна, чтобы именоваться грехом» [7, с. 324].

Фрейд вообще выводил культуру из первородного греха (отцеубийства) и раскаяния по этому поводу. Опять же придавая греху онтологический статус.

Практически все представители русской религиозной философии, так или иначе, касались проблемы греховности или греха, хотя иногда и не именовали это термином «грех». Наиболее ярко учение о грехе было представлено в учении

яя П. Флоренского, Н. Лосского, Л. Карсавина, Е. Трубецкого.

Для Трубецкого Е. источником греха является свобода. Так же он пытается ответить на вопрос о наследственности греха. В учении Е. Трубецкого наблюдается так же тесная связь тела и души, и передачу греха он сравнивает с передачей наследственных признаков, как логическое следствие «полужизни».

Весьма оригинальную трактовку греху дает Лев Карсавин. Свое учение он строит на основе средневековой схоластики. В основу греха у него положена не свобода, как у большинства философов и религиозных мыслителей, а лень. «...А ты вот хочешь быть рабом, ленивым, ибо ждешь не дожدهшься, когда насупит время, когда Бог все за тебя будет делать Сам, и лукавым, ибо выдумываешь какую-то ложную свободу, сваливая вину свою на соблазняющую тебя будто бы иную цель. Друг мой, пойми, в чем источник беды твоей, и с корнем вырви из сердца своего вероломную леность» [8, с. 32]. «Зло и первородный грех Адама, а в нем и всех нас... заключается в свободно недостаточном, слабом или замедленном движении к Богу... А под движением здесь надлежит разуместь всеединую деятельность человеческого духа...» [8, с. 40].

Н. Лосский анализ греха начинается с метафизического зла - грехопадения, затем анализирует природу сатанинского зла, далее он исследует гордое Я человека, и только после этого переходит к конкретным художественным образам. Это, прежде всего Ставрогин, Иван Карамазов, Версилов. Обладая разнообразными дарами, талантами, умом они не смогли стать положительными, созидательными центрами. Они, напротив, разрушая свой внутренний мир, втягивают в это разрушение многих окружающих их людей. Духовность, основанная на гордости, хоть и красива, и дает быстрые результаты, но она по своей сути разрушительна.

Таким образом, в статье была предпринята попытка установления того, что понятие греха, в своей содержательной части, не является узко религиозным понятием. Для этого были описаны основные принципы греха, которые в свою очередь были соотнесены с рядом философских и психологических понятий. Все это позволяет установить значимость категории «грех». К сожалению, объем статьи не позволяет раскрыть грех во всем многообразии его форм и видов. Грех, как нарушение культурных запретов, требует дальнейшей более глубокой и детальной разработки.

Список литературы

1. Ориген. *О началах*. – СПб., 2000.
2. Флоренский П.А. *Столы и утверждение истины: Опыт православной теодицеи*. – М., 2003.
3. Фромм Э. *Искусство любить*. – Мн., 2002.
4. *Цит. по: Фромм Э. Здоровое общество // Мужчина и женщина*. – М., 1998.
5. *История теоретической социологии. В 4 т. Т.4 / Отв. ред. и составитель Ю.Н. Давыдов*. – М., 2002.
6. *Преподобный Иоанн Лествичник*. – М., 2002.
7. Кьеркегор С. *Страх и трепет*. – М., 1993.
8. Карсавин Л. *Saligia. Noctes Petropolitanae*. – М., 2004.

Научное издание

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
КУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ**

Сборник научных трудов

Редактор Н.М. Кокина

Подписано к печати
Печать трафаретная
Заказ

Формат 60x84 1/16
Усл. печ. л. 13,0
Тираж 100

Бумага тип. № 1
Уч.-изд. л. 13,0
Цена свободная

Редакционно-издательский центр КГУ.
640669, г. Курган, ул. Гоголя, 25.
Курганский государственный университет.