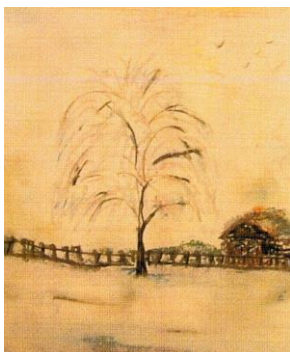


Министерство образования и науки России
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Казанский национальный исследовательский
технологический университет»

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

Сборник научных трудов



Казань
КНИТУ
2011

Антропологическая соразмерность: сборник научных трудов / отв. ред. В.И. Курашов; М-во образ. и науки России, Казан. нац. исслед. технол. ун-т. – Казань, 2011. – 304 с.
ISBN 978-5-7882-1127-5

«Антропологическая соразмерность» – термин, предложенный профессором В.И.Курашовым, был вынесен в название трех Всероссийских научных конференций, проведенных кафедрой философии Казанского государственного технологического университета в 2009–2011 гг. Авторское понятие и концепция послужили завязкой интересной интриги, что обусловило активные дискуссии в попытках осмыслить, что есть «антропологическая соразмерность».

Идейную и содержательную основу данного издания составляют материалы названных конференций, в том числе и выложенных в Сети.

Печатается по решению редакционно-издательского совета Казанского государственного технологического университета.

Редакционная коллегия:

Курашов В.И., доктор философских наук – отв. редактор
Левашева Е.В., кандидат философских наук
Мустакимова Ф.С.

На обложке репродукция: В.И. Курашов «Здесь хорошо» (бумага, пастель, 2008 г.)

ISBN 978-5-7882-1127-5

© Казанский национальный исследовательский
технологический университет, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
РАЗДЕЛ 1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ: КОНЦЕПТЫ И ОБРАЗЫ	8
<i>1.1. О содержании и смысле понятия «антропологическая соразмерность»</i>	9
Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности	9
Булатова Д.С. «Антропологическая соразмерность» как основа культурологической экспертизы	29
Галанова Г.Э. Антропная идентичность: философская утопия или необходимая реальность?	35
Краснова И.Г. О понятии «антропологическая соразмерность»	38
Левашева Е.В. «Антропологическая соразмерность» как категория: противоречие между традиционным и современным обществами	42
<i>1.2. Антропологическая соразмерность пространства: город, жилище</i>	44
Бессонова Л.А. Человек в поисках места	44
Воронина Н.И. Антропологическое видение Саранска	48
Ганжара О.А. Человек и его окрестности: визуальная семиотизация человека в пространстве города	55
Зеткина И.А. Формирование национального лидера в условиях традиционной культуры (на примере просветителей Поволжья)	59
Марков Б.В. Человек и дом	64
Николаева Е.В. Человек в пространстве ленд-арта: антропологические числители и знаменатели	82
Шатунова Т.М. Человекосоразмерность эстетики малых форм	83
<i>1.3. Проблема антропологической соразмерности и искусство</i>	88
Бажанова Р. К. Артмодель в ракурсе культурной антропологии	88
Гольский И.А. Антропологическая соразмерность растительного декора интернационального фарфора	94
Днепровская И.В. Право как диалог в философии Достоевского	95
Журавлева Т.М. Миф об актере.	105
Журавлева Т.М. Театр: экзистенциальная соразмерность	110

Курашова Н.М. Человекосоразмерность в формате европейской культурной традиции	114
Лалетина А.Ф. Анализ лексики современных анимационных фильмов	119
Монасыпов К.Х. О роли мышления в процессе музыкального восприятия	122
Мустафин В.С. «Кое-что про жизнь...»	126
Пырьянова О.А. Антропологический анализ репрезентации сексуальности в кинематографе	132
Разумовская Т.А. Современное российское кино с точки зрения концепции антропологической соразмерности: фантом исчезающей истории	137
Рощектаев А.В. Храмы в облике города: координаты мирозерцания человека	142
Синцов Е.В. Человек и быт в художественно-философском осмыслении Пушкина («Евгений Онегин»)	143
Солодухо Н.М. У хвоя елки новогодней (философская лирика)	148

РАЗДЕЛ 2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ: ОПЫТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

151

<i>2.1. Антропологическая соразмерность в философии, религии и мифологии</i>	152
Веткасова Н.В. Становление индивидуального начала: от Средневековья к Реформации	152
Войцехович В.Э. Антропность как закон и необходимость (о должном и сущем в отношении человек – мир)	157
Гусев Д.В. Соразмерность человека и космоса в эсхатологии	162
Еникеев А.А. Антропологическая соразмерность философского текста	163
Костина И.Б. Историчность как соразмерность личности и истории	164
Максименко Л.А. Антропологический формат Вселенной	165
Румянцева М.Г. Человекоразмерность мифа	171
Смирнова Т.В. Проблема соотношения религиозного и светского измерений в человеке	175
Солодухо Н.М. Мужество быть и соизмерять: положения этики философии небытия	182
Шафоростов А.И. Выбор своего предназначения	185

2.2. Антропологическая соразмерность в истории культуры	186
Веткасова Н.В. Гармония знания и ценностей в контексте средневековой культуры (об антропосоразмерности средневековой культуры)	186
Галанова Г.Э. Антропологическая соразмерность в условиях мультикультурного общества	192
Зеткин С.Н. Пространство материальной и духовной культуры провинциального мещанства	197
Казарова Т.В. Феномен «несоразмерности» человека и социокультурной системы	198
Костюхина Е.В., Овчинников А.В. «Антропологическая диспропорциональность» в костюме прошлого и «антропологическая соразмерность» в современной моде	199
Левашева Е.В. Осмысление конфликта в античную эпоху (антропологическая соразмерность конфликта)	204
Макаров А.И. Классическая соразмерность человека и культурного текста	205
Румянцева М.Г. Толерантность и культурные ценности	206
Служивцев В.В. О проблеме определения «места» художника в современной культуре	212
Чечеткина И.И. Герметическое мировоззрение эпохи Возрождения и рассвет магии, астрологии, алхимии и медицины	216
Юнусова М.Г. О двуединстве мироощущения и стиля жизни греков и римлян в контексте «географии человека»	223
2.3. Антропологическая соразмерность в ключе проблемы соотношения «тело – душа – дух»	232
Богатова Л.М. Феномен пола в антропологическом измерении	232
Камзеев В.Д. Антропологическая несоразмерность посттравматических стрессовых расстройств	233
Николина О.И. Современные метаморфозы телесности на примере синтеза феноменов игры и смерти.	236
Оконская Н.К. Гендерная и половая соразмерности человека	241
Потеряева О.Б. Пограничные подходы к рассмотрению феномена маргинальности (маргинальность как пребывание на границе нормы и патологии)	242
Сибгатуллина И.Ф., Рябов О.Р. Диссинхрония психического развития современного человека как проблема соразмерности	243
2.4. Проблема антропологической соразмерности в информационном обществе (интеллектуальный стресс)	247

Богатова Л.М. Кризис антропологической бытийности в ситуации постмодерна	247
Борисов С.В. Человек современного общества: проблема существования в условиях безграничной свободы	255
Галанова Г.Э. Динамика становления «этики перехода»: к вопросу об антропомерности феномена эстетизации частной жизни	256
Гусев Д.В. Антропологическая соразмерность в эсхатологии	262
Левашёва Е.В. О феномене политического экстремизма	268
Миронов В.И. Проблема антропологической соразмерности в религиозной (православной) педагогике	272
Михайличенко Д.Г. Резистентность информационно-психологическим формам репрессивности как условие соразмерности современного человека	278
Нуруллин Р.А. Вход/выход в экзистенциальный космос посредством преодоления забывания	278
Овчинников А.В. «Шизоидное государство» как социополитическое пространство существования человека	285
Русс Б.С. О некоторых последствиях глобальной «цифровизации»	289
Столбова Н.В. Творчество в условиях общества потребления	289
Трунов Д.Г. От письма – к клавишам: анализ потерь	290
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	298

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 2009–2011 гг. кафедрой философии Казанского государственного технологического университета (в настоящее время – кафедра философии и истории науки Казанского национального исследовательского технологического университета) были проведены 1, 2 и 3 Всероссийские научные конференции «Антропологическая соразмерность». Однако предлагаемый сборник не является архивом этих конференций. Он составлен из тематически организованных материалов – авторы некоторых текстов не принимали участия в работе конференций, также как и тексты не всех участников включены в это издание.

«Антропологическая соразмерность» как концепт высвечивает системное понимание и конструктивные решения в кругу принципиальных проблем «что такое хорошо и что такое плохо» в отношении к телесной, душевной, духовной, а также интеллектуальной, творческой, социальной и другим ипостасям человека.

Приведенное кратчайшее объяснение понятия «антропологическая соразмерность», конечно, не может вместить все вопросы и ответы, проблемы и пути их решения, практические и теоретические аспекты социальной антропологии, возникающие в связи с осмыслением этого понятия. Материалы сборника в немалой степени конкретизируют полисюжетную и многоактную драму, в центре которой лежит обозначенная интрига.

В.И. Курашов

Редколлегия благодарна Г.В.Мелихову и Н.Н. Мелиховой за конструктивные предложения при подготовке рукописи к изданию.

РАЗДЕЛ 1

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ: КОНЦЕПТЫ И ОБРАЗЫ

1.1. О СОДЕРЖАНИИ И СМЫСЛЕ ПОНЯТИЯ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ»

КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Курашов Владимир Игнатьевич

Осмысление деревянной архитектуры, особенно деревянного жилища, привело меня к предмету комплексных исследований (естественно-научных, технических, социально-гуманитарных и, конечно, философских), который можно назвать *антропологической соразмерностью*. Речь идет о соразмерности человеку, или о приемлемости того, что связано с жизнью тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами. Уверен, что антропологическая – соразмерность широкое поле мультидисциплинарных исследований.

Жилище

В качестве примера для пояснения идеи антропологической соразмерности возьму деревянное жилище России. Речь здесь, конечно, пойдет о хорошем жилье – срубе, а не о землянках. Архитектура – вид искусства, целью которого является создание материального мира, отвечающего утилитарным, эстетическим, душевным и духовным потребностям человека. Словом, это средство и способ существования, среда реализации человеческих взаимоотношений. Архитектура являет нечто близкое духу народа в конкретное время и в конкретном месте. Архитектура может, конечно, являть и самодурство, власть и/или деньги имущих, но не о том здесь речь. Выбор архитектурных решений коренится в жизнеполагающем понятии «жилье». Выбор типа жилья несет в себе смысл ценностных ориентаций людей: понимание прекрасного и безобразного, жизнеутверждающего и угнетающего, свободы (в том числе, пространственной и творческой) и закрепощенности. Все это в целом вмещается в понятие «экология человека» (здесь экология берется в буквальном, этимологическом смысле как учение о жилище). Можно сказать, что «архитектура жилища» — это понятие, имеющее смысл не только технический, исторический, искусствоведческий, культурологический, этнокультурный, но и философский, метафизический. Все

эти подходы можно совместить в ключе понятия «антропологическая соразмерность». Деревянная архитектура России с разнообразной резьбой и растительным окружением — уникальное эстетическое явление культуры. В ней в гармонической целостности живет красота природная и рукотворная, которую в каменно-железобетонной архитектуре 20–21 веков вытеснил голый эстетизм в формах, характеризующихся такими понятиями, как «прагматизм», «утилитаризм», «конструктивизм», «функционализм» и т. п.

Язычество — это многобожие, поклонение кумирам и культ силы. Мы, к сожалению, видим в нашей жизни возрождение язычества, в том числе в явлениях архитектуры. Так, невольно обращает на себя внимание возрождение языческого культа фаллоса. В частности, это проявляется в проектировании и строительстве небоскребов в городах, что нарушает историко-архитектурный облик. При этом всегда можно найти место для больших бизнес- и административных сооружений: либо невысоких — в центральной части, либо высоких — на периферии. Причем здесь речь идет не о Нью-Йорке, где строительство небоскребов было связано преимущественно с экономическими соображениями, а кроме того, в этом городе Нового Света не стоял остро вопрос об искажении его историко-архитектурного облика города.

Дом, изба, избушка на курьих ножках, избушка лубяная (как противоположность избушки ледяной) и, наконец, домовина (гроб) — эти «древесные» понятия выступают как архетипы народного сознания, сформировавшегося в таком своеобразном природном месте, как Россия. Лес и его умирание, деревянная постройка и ее ветшание — явления цикличности природы, становления и разрушения, с которыми человек органично сочетается, с одной стороны, и противостоит им, создавая извечно прекрасное, — с другой. Особый тип деревянного строения — баня, которая была неотъемлемой частью российской жизни, обычно у каждой семьи в селах и деревнях — своя.

Как человек видит мир, так он и строит свое жилище и организует пространство вокруг него. Здесь достаточно знать принцип организации жилища, например, в Японии и сравнить его с деревянным жилищем в России, тогда становится понятным, что жилище выражает мировоззрение народа и его ментальность. Дерево, уникальный природный строительный материал, легко обрабатывается, относительно долговечно. В доме, построенном из дерева, летом прохладно, зимой тепло. Дерево не выделяет вредных веществ,

поэтому в деревянных домах легко дышится, и, говорят, его хозяева меньше болеют. Таким образом, дерево не просто совместимо с человеческим существованием, а благоприятно для него. Мир деревянной архитектуры оказался миром вне господствующей «железнодорожной» цивилизации. Но он остается наиболее естественной для тела и психологически благоприятной средой обитания человека. Помимо уже сказанного, оснований для такого утверждения много.

Хорошо организованное печное отопление деревянного сруба – это идеальный кондиционер. Из трубы вместе с дымом выходит прогретый воздух, который непрерывно вытягивается из жилых помещений (печь работает как своеобразный насос). При этом через щели в окнах в помещение взамен «старого» воздуха, обедненного кислородом и содержащего различные испарения, затягивается свежий холодный воздух. Кто жил в хорошем срубе, знает это по ощущениям особого телесно-душевного комфорта. Помимо описанного физиического комфорта, печное отопление – это и треск полыхающих в печи дров, и чарующие красные блики пламени, и таинственно-успокаивающее мерцание углей, и вой ветра в трубе, когда в ночном теплом уюте лежишь в постели. Это то, что нужно человеку для благоприятной телесно-душевной жизни, что почти ушло и вытеснено бетонными стенами и плоскими прагматическими «истинами». Деревянный сруб таит в себе архетип российской ментальности, не станет его – исчезнет нечто своеобразное и родное из жизни наших соотечественников.

Пространство российской деревянной архитектуры органично сочетает в себе идею частной жизни и жизни в общении («в миру»). Если вы проживаете в двухэтажном срубе, в случае пожара (не дай Бог!) вы прыгаете из окна на траву или снег и, будучи живы, печальтесь о потере имущества. А при пожаре в железобетонной башне (увы, таких событий немало) вы прыгаете с 10-го, 16-го, 122-го этажа, а переживают потерю человека уже ваши близкие и очевидцы. Одно-двух этажные здания, деревянный сруб с резными наличниками, карнизами, полотенцами; с яблонями, вишнями, рябиной и черемухой вокруг – это то, что нужно человеку. Дом-башня – это то, что нужно капиталу для экономии средств на строительство в центральной (конечно, с потесненными историко-архитектурными ценностями) зоне городов. Словом, небольшой дом соразмерен человеку, а многоэтажная башня соразмерна не человеку, а экономике.

Душевно-духовные потребности человека и наилучшие условия обитания его тела плохо совместимы со страстью обладания большими вещами и большими денежными средствами. Многие современные предметы жилища изготовлены из синтетических полимерных материалов или их содержат: мебель, покрытия для полов, стен, лаки и краски. Для любого полимера применимо понятие «молекулярно-массовое распределение», то есть в любом полимере неизбежно (а при воздействии света, температуры и кислорода в повышенном количестве) содержатся летучие низкомолекулярные фракции. Они присутствуют в атмосфере жилища, приводя к аллергии и производным заболеваниям: астме, риниту, конъюнктивиту, к раку легких (краски и лаки выделяют много бензола, синтетические клеящие вещества – толуол; ДСП – формальдегид, линолеум – фенол, моющиеся обои – стирол, и т. д. и т. п.). В традиционном деревянном жилище (сруб, известковая штукатурка, меловая побелка) всего этого просто нет!

Недавно, перечитывая сборник российских поэтов Серебряного века, я отметил: какими бы разными они ни были и о чем бы ни писали, во многих стихотворениях представлены образы вечера и ночи, березы, ароматной черемухи, шума ветра и дождя. Вот строки из сонета Иннокентия Анненского «Ноябрь»:

*Как тускло пурпурное пламя,
Как мертвы желтые утра!
Как сеть ветвей в оконной раме
Все та ж сегодня, что вчера...*

*В тумане солнце, как в неволе,
Скорей бы сани, сумрак, поле,
Следить круженье облаков
Да, упиваясь медным свистом,
В безбрежной зыбкости снегов
Скользить по линиям волнистым...*

В каменно-железобетонной высоте мы не увидим «сеть ветвей в оконной раме», не услышим шелеста листвы и постукивания веток о стекло. Такое жилье более или менее удобно для тела, но оно – не лучшее обиталище для души.

Общеизвестно, что человек часто понимает, что был в какую-то пору своей жизни счастлив. Здесь хочу сказать еще и то, что порой человек считает себя вполне счастливым, будучи глубоко несчастлив – это и неосознаваемое моральное падение (жизнь в нравственных сумерках без божественного света), и довольство некими суррогатами жизни в силу незнания жизни в ее подлинной природной красоте.

Общее, особенное и единичное в антропологической соразмерности

Антропологическая соразмерность не для всех конкретных составляющих универсальна (то есть приемлема для всех людей), прежде всего она универсальна как концепция. Можно выделить и общечеловеческие, то есть универсальные, нормы антропологической соразмерности (например, высота жилища не более двух этажей), и национально-географические (например, украинец съест без риска заболеть больше сала, чем русский), и групповые, и сугубо индивидуальные (это многие нюансы предпочтительности в организации жилища, в формах одежды, в питании, в жанрах и направлениях искусства и т. д.).

Приведу характерный и весьма показательный пример национально-географической особенности антропологической соразмерности в питании. Мой близкий знакомый пригласил для строительства сруба жителей соседней Республики Марий Эл. Желая их угостить получше, он купил в супермаркете салаты с креветками, кальмарами, копченую курицу. Плотники поинтересовались содержимым необычных кушаний, затем отказались от них: мы не станем это есть, мы не морские жители, а лесные. Курицу же попробовали и сказали, что это не курица. И ели они кашу, огурцы и тушеную говядину, произведенную в родной республике. Важно, что эти деревенские жители естественным образом высказали нормы антропологической соразмерности в отношении к питанию, ведь им нужны силы и здоровье, чтобы жить и работать, а экзотические вкусовые удовольствия — удел пресыщенных гурманов.

Теперь продолжу обоснование значимости концепции антропологической соразмерности в других сферах человеческого существования в предельно краткой форме.

Время, скорости и темп жизни

На что уходит наше время? Все больше и больше людей постоянно занято чем-то, но это «что-то» не личные отношения, не задушевные беседы, не созерцание людей и природы. Это «что-то» есть цель *Homo vulgaris*, в которого «в процессе труда» превратился *Homo sapiens*, *Homo moralis*. Николай Васильевич Гоголь в одном из последних, итоговых произведений «Размышления о божественной литургии» пишет: «... терния трудов и забот века, терния обольщений, бесчисленные обаяния светской умерщвляющей жизни с ее обманчивыми удобствами заглушают едва поднявшиеся всходы – и семя остается без плода».

«На этой неделе я занят, созвонимся на следующей» – вот обычная реплика. Чем же этот «Я» занят? Ясно, чем – уходом (если не бегством) от настоящего в суетное существование «без слез, без жизни, без любви», без дружеского общения.

Скорости передвижения людей самолетом не позволяют им адаптироваться ни телесно (приспособиться к иному климату, растительности, продуктам питания), ни психологически (настроиться на иное социокультурное окружение). Вспомним, что люди жили согласно природным циклам, от восхода до заката. Каждый знает по себе, как благотворно действует на душевное состояние пламя свечи или мерцающие угли в печи. Электролампочка же не вызывает каких-либо особых благоприятных состояний, а «бушующий» экран телевизора забивает в человеке человеческое. Интернет выбросил наших детей в поглощающий их бессонный мир, агрессивный для души и интеллекта.

Суета и пошлость – родные сестры. Здесь и открытки с готовым поздравительным текстом, и праздничные СМС, сочиненные операторами мобильной связи и пересылаемые всеми всем. Словом, нормы этики становятся обузой для современного человека. А это означает не что иное, как то, что человеческое, то есть неформализованное, отношение человека к человеку становится обузой. Показательный пример – поздравления с новым 2010 годом, которые я получил, состоялись до 12 часов, до наступления Нового года. Отзвонились и освободились. Раньше же поздравления были именно *с новым годом*, то есть после 12 часов.

Дружеская беседа, любовь и нечто иное

Сейчас соразмерный нам человек-собеседник (чай вдвоем) вытесняется холодным экраном телевизора или компьютера. Нет ощущения живого человека рядом, нет тактильного общения (особенно необходимого для телесно-душевного здоровья детей), нет встречи взглядов... И это верно не только для одиноких людей, но и для семей. Любовь покидает современную цивилизацию вместе с выветривающейся красотой отношений. Вот стихи В. Тушновой, написанные в середине прошлого века:

*И живешь-то ты близко,
Почти что бок о бок,
В одной из железобетонных коробок,
А солнца не видим,
А ветром не дышим,
А писем любовных друг другу не пишем...*

Светлые радости детства

Детские парки превратились в места острых ощущений: монстры в потемках, закладывающий уши звук, сверкание неоновых вспышек и пронизывающие лазерные лучи. Вспоминаю совсем другое – хорошее. Старинный парк в Казани, называвшийся с позапрошлого века «Русская Швейцария». Лето, ветерок, говор людей, пение птиц, умиротворяющий шелест листьев... На лужайке, поросшей полевой травой (нестриженный газон) устроена круговая железная дорога. Маленький паровозик с маленькими скрипучими вагончиками. Дети покупают билетики в дощатой будочке и передают их вежливому небольшому человеку. Рассаживаются по вагончикам, поезд отправляется в путь по кругу, а дети машут родителям. Вокруг зелено, запах чуть пожухлой травы. Мизерная цена, и, конечно, никакой рентабельности в коммерческом смысле. Это было по-человечески. Это было хорошо не только для ушедшего века, это хорошо для детей и родителей во все времена.

В последние годы мир детства стал наполняться образами динозавров: в кино, книгах, игрушках. Показательно, что 20, 30, 40 лет назад такого «нашествия» динозавров не было, хотя о динозаврах и взрослые, и дети также знали. Динозавры, вошедшие в мир современных детей, призваны, видимо, культивировать приятие

несоразмерных человеку колоссов современной потребительской культуры.

Места проживания, отдыха и здоровье

Куда мы едем отдыхать? Туда, где резко другие климат, микрофлора, продукты питания. Что мы получаем? Удар по иммунной системе и соответственно по здоровью. Среди моих знакомых были люди, которые скончались вскоре после прекрасного отдыха в жарких странах. Человек районирован через приспособление его предков к конкретной географической, климатической, трофической (пищевой) среде обитания. Космополитизм, конечно, хуже для человека, чем просветленный (не националистический) патриотизм («где родился – там и пригодился»).

Тютчев, переживая утрату любимой (Елены Александровны Денисьевой – его неофициальной жены), уехал за границу и вскоре, в декабре 1864 г., писал на родину А.И. Георгиевскому из Ниццы: «О, я страшно ошибся, отправившись за границу. Нет, если бы Божьему промыслу угодно было, после этого страшного удара, спасти меня, он взял бы меня и увез в Москву. В Москве только, в этой родственной среде я мог бы кое-как выстрадать свое горе. Здешним же моим пребыванием, при этой обстановке, при этих условиях я просто вогнал болезнь внутрь организма и сделал ее неизлечимой» [Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн.1. М, 1988. С. 385].

Жизнь в родном культурном окружении – язык, песни и танцы, кушанья и напитки, народные герои и святые места, «дым отечества». Кто-то может жить вне всего этого, но это пресная жизнь без того жизнеутверждающего и прекрасного, что дает хотя бы один только фольклор. На концерте хора им. Митрофана Пятницкого такой человек увидит только хореографическое мастерство и услышит лишь профессиональное хоровое пение, но не сможет почувствовать самого важного – как в целостном представлении дышит и живет вся Россия.

О продолжительности жизни

Обычное заблуждение людей выражается в словах: «Жизнь коротка!» Это не так. Жизнь человека — это не мгновение, как иногда считают, ориентируясь на возраст Вселенной, но она и не приближается к бесконечности, даже если сравнивать ее с продолжительностью жизни бабочки. Жизнь имеет отношение к физическому времени только на физиологическом, телесном уровне.

Люди часто охают и ахают, что жизнь коротка, но мерой для оценки продолжительности существования чего-либо, в том числе и человека, является продолжительность человеческой жизни. Об этом лучше всего сказал Шопенгауэр: «Человеческую жизнь нельзя, в сущности, назвать ни длинной, ни короткой, так как, в сущности, она именно и служит масштабом, которым мы измеряем все остальные сроки» [Шопенгауэр, 1990. С.151] . Если даже продолжительность жизни можно будет увеличить, то в принципе ничего не изменится, как не изменится и наше отношение к скоротечности жизни и к смерти. «Аптека не прибавит века» – такова русская пословица.

Условие и причина долголетия – почтение и любовь к родителям согласно одной из *Десяти заповедей*, данных Богом: «Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» [Исх. 20, 12].

Можно заметить, что молодость заканчивается тогда, когда начинаешь постоянно чувствовать ход времени. Что же принципиально отличает молодость от старости? Неизменный признак молодости – это не здоровье и силы (старый может быть здоровее и сильнее), не эротизм и влюбчивость (старый может быть таким же) и даже не то, что подразумевается в словах «вся жизнь впереди» (во-первых, она у всех без исключения живых людей впереди, а во-вторых, никто не знает, сколько времени ему отведено). У молодых людей практически отсутствует страх потерять достигнутое и ярко выражена надежда на лучшее, часто вплоть до веры в то, что самые лучшие мечты сбудутся.

Люди предпочитают здравницы, относящиеся к телесному здоровью. Иисусом, сыном Сираховым, сказано, что нужно помнить о смерти, чтобы быть безгрешным: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и вовек не согрешишь» [Сир. 7,29]. А вот слова Иоанна Кронштадтского: «О, если бы мы помнили постоянно недремлющее и незабвенное Око Судии Праведного! Мы не стали бы так усердно награждать себя здесь за все, как будто бы для того, чтобы в будущей жизни не осталось за что наградить нас.... [Иоанн, с.142–143]. Жить долго, но несправедливой жизнью – к чему это! В русской народной пословице сказывается: «Молод – перебесится, стар – не переменится», а в другой: «Мир в суетах, человек во грехах».

При этом надо заметить, что и с физиологической точки зрения мало перспектив для увеличения продолжительности жизни. Тысячи

рекомендаций разработаны и тысячи книг с этими рекомендациями изданы о том, как сохранить и даже преумножить здоровье, но все люди «благополучно» проживают свои годы не без болезней и все без исключения умирают. Помимо здоровья, как видно, включаются и «биологические часы», поскольку и достаточно здоровые пожилые люди умирают в 70–90 лет. «Биологические часы», видимо, заведены на срок деторождения и воспитания детей до возраста самостоятельного существования плюс некоторый запас (кошки, например, физиологически мало отличаются от человека, но живут они в среднем 10–15 лет даже в комфортных условиях). Как сказано: «Дней лет наших – семьдесят лет, а при большей крепости – восемьдесят лет; и самая лучшая пора их – труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» [Пс. 89,10].

Возраст – это не годы жизни, а приговор самому себе. Главное же в том, что душевное и духовное здоровье в отличие от физического (телесного) здоровья не находятся в сильной связи с физическим возрастом человека.

*Как ни тяжел последний час, –
Та непонятная для нас
Истома смертного страданья, –
Но для души еще страшней
Следить, как вымирают в ней
Все лучшие воспоминанья...*

Ф.Тютчев

Супермегаполис Москва и проблема москвоцентризма

Я родился в Казани в 1951 году и живу здесь всю свою жизнь. За это время город преобразовался из полиса в мегаполис. Конечно, четких критериев мегаполиса нет, но я могу сформулировать субъективный, а значит, антропологический, критерий. Когда Казань была полисом (до 90-х гг.), я ее чувствовал «до самых до окраин»: знал все замечательные проходящие и грядущие события, праздники и гулянья, театральные премьеры, гастроли известных певцов, музыкальных исполнителей, театральных коллективов, фольклорных ансамблей. Более того, все это можно было физически посетить – вот и вполне приличный критерий! В мегаполисе все перечисленное для одного человека невозможно, он многого не знает и не может принять

участие во всех значимых событиях. По моим ощущениям, человек мегаполиса все же предпринимает драматические попытки принять участие во всех значимых событиях, но в супермегаполисах все жители осознают невозможность реализации таких попыток, и таким образом человек в супермегаполисах даже в своих стремлениях, не говоря уже о реальности, не является *горожанином* (человеком, живущим жизнью всего города). Поэтому в супермегаполисе человек атомизируется, капсулируется и находится в состоянии постоянной самообороны от того многого и недоступного, благоприятного и агрессивного, что его окружает.

Наиболее положительная особенность мегаполиса и супермегаполиса – там *относительно* легко устроиться на работу. Просто говоря, представителю многих профессий найти работу легче в супермегаполисе, нежели в мегаполисе (а в мегаполисе легче, нежели в полисе; в полисе – нежели в поселке). Здесь помимо фактора очевидного увеличения разнообразия сфер деятельности по возрастанию от поселка к супермегаполису, необходимо учитывать и то, что в поселке обычно один-два доминирующих клана (как правило, с административных ресурсов), в городе же (полисе) – значительно больше противоборствующих, конкурирующих, независимых друг от друга кланов и корпораций, поэтому человеку «без роду-племени» тем легче найти работу, чем больше город. Указанные возможности в мегаполисе на порядок лучше, в супермегаполисе – еще лучше, причем в последнем, в силу жесткости жизни, силен прагматизм (внеклановый, внеродственный, внекорпоративный) и потому реализуется ситуация, когда все достоинства человека в чести. Подтверждаю эту мысль своим личным опытом: я знаю молодых людей, которые не могли найти работу в Казани или были вытеснены с нее, но быстро находили работу по профессии в Москве, причем с достойным статусом и высокой зарплатой.

Прошу учесть, что сказанное – не исповедь закомплексованного провинциала, я сам получил в жизни от Москвы и ее обитателей много хорошего.

Проблема «москвоцентризма» есть и ее надо анализировать со всех точек зрения: политической, экономической, социологической и психологической, демографической и, конечно, культурологической и философской. Подчеркну – здесь имеются в виду не естественные особенности столичных жителей (с неизбежными преимуществами и

специфическими стрессами), а столичный эгоизм, выражающийся в гиперпреимуществах по качеству жизни в различных материально-экономических и социальных сферах жизни.

Первый вопрос, близкий нам, ученым, – это вопрос, который можно поставить так: «Российская или только московская академия наук?» Так, например, в секции философии РАН одни москвичи! А что, в других городах и всяях: Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Саратове, Самаре, Казани, Нижнем Новгороде, Томске – нет ни одного достойного философа хотя бы уровня член-корреспондента РАН?!

Учреждение преимуществ российских столиц мы находим во все времена и во всех областях жизни. При царе Петре I вне Петербурга не разрешалось каменное домостроительство, а в бывшем СССР вне Москвы не разрешалось (по словам знакомых архитекторов) строительство жилых домов улучшенной планировки и из хорошего кирпича. Примеров «столичного эгоизма» много. Например, в 1747 году был издан Сенатский указ: уничтожить все хрустальные, стекольные и железные заводы на расстоянии до 200 верст от Москвы (указ представлен в музее города Гусь-Хрустальный). Издавна бережем первопрестольную Москву!

Средняя зарплата работников разных профессий порой *в разы* превышает зарплату коллег в провинции, в то время как стоимость жизни в столице не настолько выше.

При этом, говоря об образовании и науке, хочется упомянуть о феномене выдающихся в научном и образовательном отношении провинциальных университетов. Почти в каждой стране есть провинциальные университеты, которые по научно-образовательному уровню имеют по ряду направлений мировое значение. В России это, например, Казанский, Саратовский, Томский университеты, в США – Чикагский университет. В Древней Греции центрами философской мысли стали провинциальные регионы – Милетская школа в Малой Азии (Ионии), Элейская школа и школа Пифагора в Южной Италии. Феномен центров провинциальной науки не исследован. Думаю, одна из причин прорывов к новому знанию в провинциях кроется в малом числе (по сравнению со столицами) авторитетов «местного значения». В этом контексте «авторитеты местного значения» — люди именитые для своего времени и места и незначительные для вечности.

Надо сказать, что проблемы региональной науки и москвоцентризма сейчас все чаще обсуждаются в печати (см., например, [Болдырев, 2004; Селиванов, 2004]).

Живучесть принципа талиона, или проблема соотношения норм законодательства и принципов морали

Талион (talio, talionis лат.) – возмездие, или принцип равновеликого возмездия, возникший в древности. В точном смысле это наказание, соответствующее причиненному вреду: «око за око, зуб за зуб». В общечеловеческой этике с возникновением христианства и под его влиянием на всю западную культуру установился (но не институализировался) иной принцип – принцип прощения, милости, любви ко всем людям, даже врагам. В принципе это верно, так как месть порождает месть и так далее в дурной бесконечности.

В современном уголовном законодательстве практически всех стран принцип Талиона живет и здравствует, пусть не в буквальном смысле «око за око», но в главном: зло за зло. Иной раз даже при небольшой провинности с точки зрения морали, например при непреднамеренном нанесении легких телесных повреждений, человек может быть наказан не только административно, но и уголовно. Почему так? Почему государство не столь милостиво и великодушно, как это есть в межличностной христианской этике? Конечно, есть какие-то формы условного наказания, учет смягчающих обстоятельств, но это не меняет сути дела. Уголовное наказание – это мера государственного принуждения, выражающаяся в ограничении прав и свобод человека. Исторически первой является теория, согласно которой наказание выступает возмездием за совершенное преступление. Более поздние теории акцентируют внимание на утилитарной роли наказания как выражения государственной воли в форме инструмента устрашения.

Понятие справедливости является этической категорией, в которой отражаются общественные представления о соотношении добра и зла, деяние и воздаяние за него, однако содержание справедливости в праве имеет свою специфику и отражает соответствие между правами и обязанностями человека, их объемом, а также их взаимозависимость. Именно потому наказание выступает в качестве кары за содеянное, размер и содержание которой зависят от тяжести совершенного деяния. Хотя уголовно наказуемые общественно опасные деяния и являются самыми серьезными и грубыми нарушениями социальной справедливости, все же человек, совершивший, например, кражу, не может быть наказан одинаково с убийцей. Нарушение соотношения степени преступления и меры наказания – применение уголовной репрессии несоразмерно степени и

характеру общественной опасности совершенного преступления и особенностями личности виновного – будет нарушать социальную справедливость.

Человек-кочевник в далеком прошлом и в настоящем

Человек стал кочевником вновь. Но современный кочевник теряет связь с племенем, родственниками – он кочует чаще один, порой с семьей, но всегда в отрыве от родной культурной среды. Современные кочевники, или «номады» (*nomados* – древнегреческое название кочевников, актуализированное в постмодернизме), в отличие от древних не созерцают и не возвышаются до звездного неба над собой (что привело к познанию Бога Единого), а бегут «безумно» по твердому покрытию цивилизации в соответствии с программами транснациональных корпораций (ТНК). Древний кочевник был ограничен в питании и тепле, но при этом свободен от пресыщенности и гедонизма, поэтому нечто хорошее он мог найти вне телесности – в сфере духовного.

Кроме того, кочевник по ментальности преимущественно потребитель (увидел, схватил, отнял, разрушил и двинулся дальше, где снова увидел, схватил, отнял, разрушил). Поэт Виль Мустафин на вопрос: «В чем корень наших бед, прошлых и настоящих?» ответил: «Он заложен в наших генах. Неудачный получился ген. И происхождение его давнее, когда вот здесь, на просторах России, в буквальном смысле, совокупились два гена – кочевой и оседлый. Первый из них оказался сильнее. А что значит "кочевой", "кочевая культура"? В полном смысле слова это означает "брат". Брать, пользоваться и, оставляя после себя пепелища, идти дальше, туда, где опять всего немеряно и все даром... При кочевом образе жизни это нормально. И жить так: все иметь, но при этом ничего не делать – необъятные российские просторы позволяли на протяжении веков. А потом уже и при оседлой жизни... В России слово "воровать" многими и не воспринимается как какой-то негатив. Для многих это просто "взять, что плохо лежит". А откуда, думаете, пошло – "не пойман, не вор"? Это в крови у нас, вот ведь в чем беда. И откуда этот ген у нас есть, никакому правительству, в принципе, нас не переделать. Нужны тысячелетия, чтобы этот ген "нейтрализовать"» [Мустафин, 325–326].

Говоря о современном кочевнике, надо сказать и о туризме – новомодном явлении, охватившем весь материально обеспеченный

мир. Современные формы туризма с посещением всевозможных «чудес света» и мировых культурных центров – это для большинства бодрых участников таких туров кручение головой, а не думанье ею, это страноведение в системе *Windows* – и более здесь сказать нечего.

Эстетика современного «ненасыщенного жизнью», или минималистского, интерьера жилища пришла из США, где человек-кочевник не обзаводится предметами интерьера, кроме вещей функционально необходимых.

Развлечения

Человек не рожден для жизни в непрерывных развлечениях, в веселье и хохоте, такого рода жизнь не соответствует его психофизической организации. Индустрия досуга и развлечений измеряет свои масштабы только уровнем денежных доходов. Естественные, или соразмерные человеку, радости подменяются истощающими психофизический потенциал наслаждениями.

Духовная, интеллектуальная и душевная жизнь человека

«Бог умер», – сказал Ницше, характеризуя декаданс наступивших времен. Бог умирает в душах многих людей: место веры в Единого Бога, то есть веры в Истину и Жизнь, ментально-душевный мир замутняют разнообразные формы язычества, оккультизма, сектантства. «Правда краше солнца» – так говорят в народе, тем не менее PR-технологии обмана и манипулирования людьми стали чрезвычайно востребованными, а владение ими – престижной профессией. Мы оперируем килобайтами, мегабайтами, гигабайтами информации, но лишь в смысле «перелопачивания» ее компьютерными средствами. Для человека достаточно владеть гораздо меньшими объемами информации, главное – чтобы эта информация была ценной, осмысленной. «Мороз и солнце, день чудесный» занимает всего несколько байтов. Стоит отойти от экрана, выключить свет, открыть окно и посмотреть на небо, на ветки одиноких деревьев, на редких пешеходов, прислушаться к шуму ветра, вьюги, дождя – и мы получим объемную качественную информацию о мире, значительно лучшую, чем плоские образы плоских экранов. Приметы нашего века: вместо созерцательности суэта, вместо душевной радости пресыщенность, вместо любви удовлетворение, вместо Духа («Царствие Божие в вас есть») экономический расчет. Словом, в сравнении с прошлым веком с точки зрения антропологической

соразмерности мы видим малые приобретения и большие потери. Мерила современного искусства: массовость, наполняемость, окупаемость. Это ценности социально-экономические, а не духовно-эстетические. Классические формы высокого искусства (соразмерные высшим предназначениям человека) уйдут в небытие без меценатов и государственной поддержки. Почему сознательно «раскручиваются» певцы с плохими голосами, никудышным артистизмом и пошлым репертуаром? Потому, что они манифестируют массам: мы такие же, как вы, выбились в «звезды» без каких-либо усилий по самоусовершенствованию, мы понятны вам, вы понятны нам, мы масса, а за эту доступную любому обывателю «партийность» стоит заплатить. Это пример дурной антропологической соразмерности – соразмерности «массового искусства» (порождаемого шоу-бизнесом) пошлой составляющей человека. Ортега-и-Гассет в работе 1930 года «Восстание масс» говорит, что человек массы получает удовлетворение от ощущения схожести с себе подобными. На эту же тему высказался в 1964 году Г. Маркузе в работе «Одномерный человек», говоря о сокрушительной силе потребительского стандарта.

Обладание материальными ценностями и деньги

Мы можем не иметь того, что желаем,
зато мы можем не желать того, чего не имеем.

Сенека

« – Скажите, Шура, честно, сколько вам нужно денег для счастья? – спросил Остап. – Только подсчитайте все.

– Сто рублей, – ответил Балаганов, с сожалением отрываясь от хлеба с колбасой.

– Да нет, вы меня не поняли. Не на сегодняшний день, а вообще. Для счастья. Ясно? Чтобы вам было хорошо на свете.

Балаганов долго думал, несмело улыбаясь, и, наконец, объявил, что для полного счастья ему нужно шесть тысяч четыреста рублей и что с этой суммой ему будет на свете очень хорошо.

– Ладно, – сказал Остап, – получите пятьдесят тысяч».

Как видно, Шура Балаганов мыслил вполне согласно с принципами антропологической соразмерности.

Этот простодушный герой «Золотого тельца» – хороший пример для многих из нас. Человек-потребитель, достигший материального благополучия – герой нашего капиталистического

времени. Этот тип утверждался культовой литературой прагматических стран. «Я пройду через все, а когда это кончится, я никогда, никогда больше не буду голодать. Ни я, ни мои близкие. Бог мне свидетель, *я скорее украду или убью* [курсив мой – В.К.], но не буду голодать», – так сказала Скарлет О'Хара, героиня романа Маргарет Митчелл «Унесенные ветром». Раньше этот тип людей назывался мещанами, или бюргерами. Такого типа люди не были героями своего времени, героями были военные и люди творческих профессий.

Культ потребностей тела, как видно, стал утверждаться с начала прошлого века, и он вместе с прогрессирующим невежеством свидетельствует о приближении конца света.

Утрата научно-технических знаний и творчества в повседневности

Ранее были фото-, радио-, авто- и т.п. любители. Они были не пользователями, а знатоками процессов и механизмов в сфере своего любительства. Кто ездил на автомобиле – знал его устройство и умел ремонтировать его узлы и механизмы; у кого был радиоприемник, как правило, знал, что это такое – трансформатор, блок питания, конденсатор, радиолампа, резистор и т.п.; кто фотографировал – знал устройство объектива, затвора, диафрагмы, основы фотохимических процессов. Словом, «любители» были образованными людьми. Теперь в этих сферах находим в подавляющем большинстве пользователей, ничего не знающих о принципах работы эксплуатируемого ими устройства.

Прогрессирующее невежество

Прогрессирующее невежество в обывательской среде неудивительно. Вначале приведу показательные явления речи современных «ораторов», которые в разговоре часто приводят всего лишь один пример или аргумент в отношении предмета какого-либо высказывания, а потом говорится «и так далее, и так далее, и так далее». Классически образованный человек, наоборот, приводит три примера или аргумента и завершает их словами «и так далее». Другой пример: «пока-пока». Второе, третье и т.д. слово в речи образованного человека может и должно быть с иными значениями и смыслами. Хотя бы: «Пока, не унывай», «Пока, живи одним днем», «Пока, с Богом».

Однако в среде ученых невежество прискорбно. Подобное отсутствие знаний может быть двух видов:

1) невежество обывательского типа, то есть незнание того, что уже известно и может быть изучено на уровне интеллектуальных возможностей человека (например, встречаются высказывания некоторых ученых о нанотехнологиях, о которых эти ученые ничего не знают);

2) невежество добросовестных и талантливых ученых по причине громадного объема знаний (даже наиболее крупные ученые смотрят на мир через замочную скважину своих знаний).

В итоге мы в современной культуре приходим к ситуации сходимости противоположностей в области, определяемой понятием «невежество» – обыватели «не напрягаются» в деле самообразования и невежественны, ученые «напрягаются» в деле самообразования и эффективно приращивают знания о мире, но как раз из-за ограниченных интеллектуальных возможностей отдельного человека оказываются в ситуации невежественности.

Таковы многие современные мультидисциплинарные проблемы, где невежество ученых – печальная неизбежность, обусловленная ограниченностью человеческого интеллекта. Показателен в этом смысле вопрос возникновения жизни на Земле (теории креационизма и эволюционизма) [см. Курашов, 2010б].

Образование

Сократовские диалоги невозможны без Сократа. Живая встреча учителя и учеников не заменима никакими техническими средствами. Дистанционное образование – это один из факторов дегуманизации общества. Если бы было возможно устранить живое общение учителя и учеников без потери качества образования, то это давно уже сделали бы с появлением книги, а тем более с созданием записывающих и воспроизводящих аудиовизуальных средств. Тем не менее, в наше время немало радетелей за дальнейший перевод образовательного процесса на дистанционные компьютерные формы обучения.

В современном школьном образовании благом считаются наглядность и занимательность обучения, причем, чем больше, тем лучше. При этом не учитывается то, что чрезмерная наглядность убивает образное и понятийное мышление, а занимательность убивает трудолюбие.

Познавательный интерес к миру и человеку, то есть интерес к собственно научному знанию, вытесняется стремлением к получению практических навыков. «Я прагматик», – частая самооценка, которая почему-то стала считаться положительной чертой нашего современника.

Post scriptum

Некто скажет: «Неверно! Отдых полезен в ином климате, многоэтажки удобны и величественны, детям нравятся грохочуще-неоновая полутьма игровых центров, пронизываемая лазерными лучами, а по картинкам и кинофильмам знания получать легче и приятнее, чем с напряжением вникать в литературные тексты. А уж дистанционное обучение, конечно, гуманно, поскольку позволяет получать образование “широким народным массам”». Таких «некто», думаю, сейчас немало, и они искренне выскажутся подобным образом. Но! Искренность не есть критерий истины. Философ может понимать человека лучше, чем он себя сам понимает (иначе для чего нужна философская антропология?). В этом нет ничего парадоксального. Врач, например, может обнаружить у человека, чувствующего себя физически здоровым, серьезную болезнь и, наоборот, у человека, чувствующего себя тяжело больным, не найдет ничего, кроме ипохондрии.

При этом замечу: мое эссе – не план переустройства общества или изменения повседневности. Я говорю преимущественно о должном, а не о сущем. Надо понимать, что не все хорошее можно вернуть из вечности в нашу земную временную жизнь.

Post post scriptum

Некоторых мои оппоненты (прочитав работу [Курашов, 2009]) отмечали как недостаток отсутствие формулировок концепции антропологической соразмерности по принципу: *a, б, в, г, д...* На это скажу, что концепция не обязательно должна быть выражена рядом лапидарных высказываний и дефиниций. Основные идеи (а это и есть концепция) порой лучше выражаются в контексте, как это имеет место, например, в поэзии. В докладе на 1-й конференции я использовал форму выражения, более близкую к поэтической. Адекватный и массовый отклик российских мыслителей на такую форму выражения показал правильность выбора.

Заключение

Многое человеческое нам уже чуждо. Потому-то и написал поэт Виль Мустафин:

*Меня здесь нет... И нет меня надолго...
Есть только след, оставленный в пыли
и сдутый ветром, или смытый Волгой,
как тень вчерашняя несбывшейся зари...*

Литература

1. Болдырев, Н. Может ли наука быть региональной? / Н.Болдырев // Высшее образование в России. – 2004. – № 12. – С. 80-85.
2. Святой и праведный Иоанн Кронштадский. Мысли о богослужении Православной Церкви. – М., 2007. – 191 с.
3. Курашов, В.И. Концепция антропологической соразмерности / В.И.Курашов // Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – С. 3-12.
3. Курашов, В.И. Прогрессирующие тенденции современной культуры с точки зрения принципов антропологической соразмерности / В.И.Курашов. // Антропологическая соразмерность: матер. 2 Всероссийская научная конференция: тезисы докладов – Казань: КГТУ, 2010. – С.3-4.
4. Курашов, В.И. Креационизм и эволюционизм: методологический анализ противостояния (Богу или обезьяне соразмерен человек?) / В.И.Курашов. – Казан : Отечество, 2010. – 56 с.
5. Монтень, М. Опыты: в 3 кн. Кн.2. / М.Монтень. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – 480 с.
6. Мустафин, В.С. Дневные сны и бдения ночные: стихотворения, эссе, воспоминания друзей / В.С.Мустафин. –Казань: Отечество, 2009. – 422 с.
7. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. – СПб.: Брат Лайт, 1994. – 464 с.
8. Селиванов, Ф.А. Москвоцентризм. Ф.А.Селиванов. // Вестник Российского философского общества. – 2004. – № 4. – С. 128.
9. Шопенгауэр, А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр. – М.: Интербук, 1990. – 152 с.

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ» КАК ОСНОВА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

Булатова Дания Сергеевна

Культурология как комплекс наук о культуре получила развитие в современной отечественной гуманитаристике. С самого начала она была призвана соединять в себе философско-теоретическое и культурно-историческое обобщения с прикладными исследованиями, выполняя одновременно как методологическую, так и социально-практическую задачи. Одной из важнейших социально-культурных функций современной отечественной культурологии, как это было сформулировано на Первом российском культурологическом конгрессе (Санкт-Петербург, 2006), стала разработка и внедрение во все сферы человеческой жизни *культурологической экспертизы*.

На философско-теоретической основе и в сочетании с конкретными разработками культурологическая экспертиза способствовала бы в первую очередь, тому, чтобы любые модернизационные процессы и начинания – от технологических и технических новшеств, строительных нововедов и реконструкций до биологически активных модификаций и трансплантаций, микрочипов и проч. – проходили бы также «тест» на их антропологическую соразмерность. Речь здесь идет не только о пользе или вреде для физического здоровья человека, для его телесности и психологического комфорта, но в не меньшей степени о модификациях тех «культурных качеств» человека, которые исторически вырабатывались в ходе культурной эволюции нашего сообщества – от прямохождения, освоения огня, памяти предков, почитания могил и освоения символических коммуникаций до чувства сострадания и соучастия, рационально-научного познания и самооценки, способности ценить и создавать красоту, творить и шутить, отвечать за поступки, соизмеряя их с другими, и др.

Проблемы целостной личности, ее гармонического сосуществования с Природой, Другим и с самим собой во все времена в той или иной степени становились предметом философского осмысления. Сегодня, пожалуй, как никогда они подвергаются упрощению, редукции под натиском объективных социально-культурных процессов омассовления, с одной стороны, и тенденцией к вытеснению субъекта за пределы философии – с другой. Вырисовываются новые проблемы: «исчезнувшего субъекта» [1], замены «продук-

тивного существования» (Б.Пастернак о культуре) всеядным потребительством («общество потребления») [2], реальности бытия человека в его ценностно-смысловом многообразии и взаимосвязях с другими – «игровым», «виртуальным» или же «галлюциногенным» («общество спектакля» Г.Дебора, «цивилизация досуга» и пр.). А потому культурологическая экспертиза – обязательный и необходимый аспект любого современного социально-культурного преобразования, включающий как основу его оценку на «антропологическую соразмерность». При этом сами термины «культурологическая экспертиза» и «антропологическая соразмерность» нуждаются в уточнениях и определениях, что может быть сформулировано как проблемы для совместного обсуждения.

Итак, во-первых, это проблема *дефиниции самого понятия «соразмерности»* – от Пифагора, Сократа и Аристотеля до современных дискурсов постмодерна и постпостмодерна, с учетом также культурных традиций Востока (Индия, Китай, Япония, арабский мир). Думается, что именно «соразмерность» могла бы стать той универсальной общефилософской и философско-эстетической категорией, которая объединила бы как западноевропейские, так и восточные традиции миропонимания и мирочувствования в полноте их ценностно переживаемых смыслов. Ведь соразмерность – это больше чем пропорции, так как включает и диспропорции. Она не сводима к симметрии, а способна определять также ассиметрию, столь значимую для традиционной японской философии и эстетики. Близко к термину «соразмерность», пожалуй, понятие «соизмеримость». Ведь последнее подразумевает способность всё, что можно, измерить, сопоставив при этом явления в их количественных параметрах, а затем исчислить их соотношения с помощью сверхчувственных, объективных, «божественных чисел» (пифагорейцы), привнеся тем самым порядок в Бытие (Космос).

Не потому ли «человек соизмеряющий» издревле был близок к культам, наделялся особой мистической силой, доступной лишь избранным – от жрецов, звездочетов и ученых мудрецов до современных финансовых магнатов и «технических магов»... «Соразмерность», однако, шире «соизмеримости», так как помимо качественных характеристик содержит также некоторую избыточность, а именно вероятность соотношений одномерных и разноммерных, однородных и неоднородных, однообразных и многообразных явлений. Главное, что их объединяет в более или менее

гармоничное целое, – это *созвучность* собственно человеку в его ценностно осмысленных интенциях.

Суть антропологической соразмерности, или соразмерности человеку, – это также «приемлемость того, что связано с жизнью его тела, души, творчеством, интеллектуальными и духовными началами» [3]. С точки зрения *принципа приемлемости* для человека можно рассматривать такие системные факторы, как среда нашего обитания – от природной и культурной экологий до экологии жилища, от строительной архитектуры до архитектоники социально-психологических взаимоотношений. Принципами приемлемости зачастую определяются межэтнические и межконфессиональные взаимодействия, сложная гамма сексуального (то есть межполового) общения, способность осваивать информацию, различные гастрономические предпочтения, а также склонности к многообразным формам досуга, профессиональной деятельности и творчества, наконец, к традиционным и нетрадиционным формам семейного союза – моногамного и полигамного, эндогамного и экзогамного, разнополого и однополого, патриархального и матриархального, «нуклеарного» и «равноправного», «гостевого», «воламбите» или же «шведской семьи» и проч.

Антропологическая соразмерность предполагает также *принцип соизмеримости* наших индивидуальных психофизических «темпоритмов» характеру современной социодинамики. Насколько приемлемы с точки зрения витальной и надвитальной форм адаптации отдельного конкретного человека тем темпам жизни, которые задаются современным мегаполисом? Как выжить обычному человеку со средненормальными показателями при тех скоростях кардинальных перемен глобального масштаба сегодня, в эпоху «тектонического сдвига», обусловленного переходом цивилизаций доиндустриального типа к индустриальным (Китай, Индия), а индустриальных – к постиндустриальным (Россия, Бразилия), созданием новых форм межнациональных объединений (Евросоюз) и межконфессиональных взаимодействий?.. Очевидно, что для «традиционалиста», как человека с явной ценностной ориентацией на традиции прошлого, или для «инновационного» типа личности, ориентированного на ноу-хау, эти сдвиги будут оказывать разное влияние и будут иметь разную культурную ценность. Степень разрушительного воздействия на их психофизические особенности также, думается, будет отличной, в силу разной адаптивной способности, большей или меньшей

социокультурной мобильности. По предположению В.Розина, одного из известных культурологов, новым типом личности, востребованным новой действительностью, может стать человек с постоянно меняющимися качествами, что сообразно «вызовам времени».

Что касается проявлений таких сущностных, то есть *собственно культурных качеств*, не имеющих аналогов в природе, как память предков, почитание родных могил и памятников истории (эстетическая привязанность к старине, антиквариату), а также «светлые воспоминания детства» и т.п., – они различны. Для «традиционалиста» – более сентиментальные, для «инноватора» – более рациональные и прагматичные. Да и может ли быть иначе в современной потребительской культуре «идеационального типа» общества, где, с одной стороны, происходит явная рационализация и прагматизация жизни, а с другой – стихия чувственности с ее эстетизацией телесности, даже культом тела и отдельных его частей, с популярными мифами, лапидарными слоганами, упрощенными символами и разного рода симулякрами как эмитантами реальных чувств и событий.

Во-вторых, другая проблема – *проблема методологии*: на какой основе и в какой «системе координат» определять антропологическую соразмерность, чтобы по возможности избежать «телеологического» или «телевизиологического» подходов? Соразмерность и антропологическая соразмерность чему? – Самой реальности (Бытию), жизненным фактам («поток жизни» или «дурная бесконечность») или же определенным феноменам культуры, искусства? В рамках какой из «способностей суждения» – «эстетики истины» или «эстетики очарования» постмодерна? И как при этом судить (оценивать) чувственно переживаемые, столь антиномичные художественно-эстетические явления, или мировоззренческие структуры, в условиях «исчезнувшего субъекта»? И, наконец, что предпочесть, сообразуясь со своими научными и личностными предпочтениями, – идеографическую или же номотетическую формы описания феноменов антропологической соразмерности, так как первая из них требует изучения единичного и уникального, а вторая – общих закономерностей?

В-третьих, это *проблема интерпретации* парадоксов культурной истории, таких, например, как «соразмерность» предметов первобытного искусства человеку и, скажем, «несоразмерность» Человека и Природы в художественно-эстетических практиках

даосизма. К примеру «несоразмерность» Человека и Природы в даосизме: в гравюрах и в шелкографических китайских мастеров Средневековья, где **горы** изображаются несоразмерно мелким фигурам **людей**. Такова сакральная значимость Горы, которая обожествлялась как персонаж магических и мифологических представлений. А в качестве примеров соразмерности человеку можно рассмотреть предметы первобытного «искусства», которые воспринимаются как «материальные "копии" человека»: человек изображал то, что видел, чувствовал, ощущал, знал по непосредственному опыту. Эти предметы служили как бы продолжением его самого, его органов. Как известно, для мышления первобытного человека характерны слитность с Природой и коллективом, невыделенность индивида из первобытного коллектива. Изображения животных преобладают над изображениями человека, но при этом они соразмерны. Изображения животных более прописаны и реалистичны, а изображения человека более условны, схематичны, что соотнобразуется с разной степенью освоения объектов природы и человека. В мелкой скульптуре мы наблюдаем отсутствие лиц, черт лица и, конечно, глаз, в которых, как известно, проявляется характер человека.

Думается, что *соразмерность жилища человеку* во все века, начиная с Древних цивилизаций Востока, была проблематичной. Символический характер монументальных древнеегипетских пирамид и колоссов, шумерийских зиккуратов и Вавилонской башни и даже гармоничные каменно-мраморные храмы древнегреческих богов – все это явно несоизмеримо человеку, который ощущает себя в их тени мелким и ничтожным. Они внушают ему чувство возвышенного, в котором восхищение замешано на страхе перед громадным, многократно преобладающим. Но «соразмерны» жилища первобытных людей, использовавших для их создания подножный природный материал (ветки, камни, шкуры). Обжитые ими пещеры – образы утраченного материнского лона (З.Фрейд). Как известно, древние греки обитали большей частью в землянках, при этом создавая величественные храмы своим идеальным богам.

Соразмерны крестьянскому укладу жизни и формам сельского труда деревянная изба, а также народный костюм, в будничных и праздничных разновидностях которого отражено многое. Во-первых, жизнь, соразмерная природным циклам, в которых очень разумно и соотнобразно психофизической, естественной для человеческого

организма смене напряжений и расслаблений происходит чередование Будней и Праздников. Во-вторых, многоярусный мир природной среды обитания, в котором небесный свод символически представлен в нарядном головном уборе: сияющие звездным серебром или, чаще, солнечной позолотой кокошник, «сорока» или же калфак, тубетейка и т.д. Цветущий и плодоносящий слой земли – флоры – представлен холщовой рубахой, богато расшитой у ворота, на груди и рукавах и пр. А низ рубахи всегда символизировал союз крестьян с землей как с матушкой-кормилицей – грубоотканая «панёва» с геометрическим рисунком в красно-белом пересечении линий на черном фоне как дорогие сердцу земледельца наделы, как ровные ряды колосьев или лесопосадок, проселков или сельских улиц.

Но одно- и двухэтажные деревянные постройки в больших городах – явление не столь естественное, так как они «несоразмерны» городским масштабам, самому образу жизни современного мегаполиса как громадного муравейника с его внутренней чрезвычайно динамичной и многообразной жизнью. На фоне современных построек они смотрятся экзотикой, резервацией прежней жизни или «музеем под открытым небом». И все это, думается, может сохраняться и сосуществовать, как, скажем, в Токио или в старинных центрах европейских столиц – Праги, Варшавы, Парижа, Лондона, Иерусалима etc. А почему бы и нет!?!.. Чем Казань хуже!?!..

Одно бесспорно – нужна экспертная оценка феноменов «антропологической соразмерности» и «несоразмерности» в мифологизированной среде современного общества потребления. Наконец, *необходимо комплексное обсуждение и разработка* всех этих вопросов разными (не только гуманитарными) специалистами для выработки таких общенаучных категорий, как «соразмерность», «антропологическая соразмерность» в целях создания научных основ культурологической экспертизы современных процессов модернизации и глобализации.

Литература

1. Булатова, Д.С. Кто приходит после «субъекта культуры»? / Д.С. Булатова // Проблемы формирования культурной компетентности личности. – Казань, 2010. – С. 12-19.
2. Булатова, Д.С. Эстетические аспекты потребительской культуры (от модерна к постмодерну). / Д.С. Булатова // Эстетика без искусства? Перспективы развития: тез. докл. международ. конф. 24-25

апреля 2009 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. – С. 14-16.

3. *Курашов, В.И.* Концепция антропологической соразмерности. Антропологическая соразмерность / В.И. Курашов // Материалы Всерос. науч. конф. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – С. 3-12.

АНТРОПНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ФИЛОСОФСКАЯ УТОПИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМАЯ РЕАЛЬНОСТЬ?

Галанова Гульнара Эдуардовна

Категория «идентичность» пришла на смену традиционному понятию «личность» и означает самосознание и самоидентифицированность человека в качестве представителя определенной культуры, включая гендерный, этнический, национальный, профессиональный, возрастной (поколение), расовый и прочие аспекты. Человек так или иначе соразмерен культуре, представителем которой является.

В любом обществе (культуре) человек частичен. Проблема отчуждения, синдром «частичного» или «одномерного человека» – все эти недуги нравственного сознания представителя современной (modern) культуры хорошо схвачены в социальной теории (К.Маркс, Г.Маркузе). Человек видит мир с точки зрения своего уникального местоположения, со своей субъектной позиции, поскольку является носителем таких субъектных характеристик, как классовая принадлежность, этнос, раса, пол, возраст, состояние здоровья. Общество дискриминирует не столько «женщин», «мужчин», или «детей», сколько определенные стороны человеческой личности, стороны нашей целостной антропности. Так, в армии дискриминируются маргинальные типы маскулинности, то есть гендерная дискриминация есть там, где нет половых различий, в гомосоциальном пространстве. Каждая сфера культуры по-прежнему накладывает на нас «свой собственный масштаб» (К.Маркс), порождая неизбежный «политеизм ценностей» (М.Вебер).

Марксистская парадигма и в целом критическая неклассическая философская мысль поставила вопрос о том, кто является персонификаторами отчуждения? Кто конкретно, эмпири-

чески деформирует нашу антропологическую природу? Капитализм и представители элитарных классов (отвечает К.Маркс), превратно понятая христианская мораль и идеология Просвещения (отвечает Ф.Ницше), дисциплинарная власть, порожденная, с одной стороны, практиками католической церкви, с другой – культурной политикой просветителей (отвечает М.Фуко). Негативные тенденции отчуждения не исчезли, а только усугубились в современной потребительской культуре, в условиях монетаризма, который и привел к экологическому кризису, межкультурным конфликтам и как следствие – к расколу целостной антропности. Поэтому обращение к ресурсам философской антропологии стало сегодня насущной необходимостью.

Предметом философской антропологии всегда мыслился человек в своей природе и сущности, то есть человек как нечто большее по отношению к какой-либо своей частной идентичности (гендерной, этнической или национальной). Категория «антропная идентичность» понималась в качестве философской утопии, которой невозможно дать четкого, эмпирического определения – что это такое: человек как родовое существо, человек как представитель человечества? Является ли антропность суммой всех прочих наших идентичностей? Как можно обнаружить общую природу таких антропологических типов, как «римлянин эпохи империи, средневековый крестьянин, гвинейский раб, ацтекский воин или горожанин индустриальной эры» [1]? Только на границе культур, в ситуации «внеаходимости» (М.Бахтин), диалога культур одна культура, отражаясь в зеркале другой, может артикулировать сама себя. И так же человек, обретает свою антропную идентичность только на границах различных своих ипостасей. Ситуация современного мультикультурализма дает нам эмпирическую базу достаточно массовых случаев подобной «внеаходимости» человека. Ситуации кризиса в антропологической динамике, становления в противовес бытию, идентификации в противовес идентичности, практики перехода становятся атрибутами человеческой реальности в условиях постмодерного общества. Именно поэтому об антропной идентичности сегодня можно говорить не только как о философской утопии. Современный «кризис идентичности» свидетельствует о серьезных проблемах человека в начале XXI века. Развитие биотехнологий и научно-техническая революция привела нас к «пос-человеческой реальности» (В.А.Кутырев). Всерьез ведутся исследования и обсуждается реальная возможность «чипизации», внедрения

нанотехнологических субстанций для контроля за состоянием здоровья человека. Это поставило нас сегодня в ситуацию, когда феминистский лозунг «мое тело – мое дело» становится лозунгом каждого, а не только тех, кто принадлежит к феминистскому движению. На повестке дня – выживание человека в качестве аутентичного представителя своего биологического вида.

На вопрос: «Кто такой человек?» трудно ответить однозначно. Но можно спросить иначе, обращаясь к экзистенциальным ресурсам человеческой личности: «Кто Я такой/такая? Россиянин/россиянка? Представитель/ница своего народа? Или профессии? Класса?» Неизбежно человек, чутко переживающий глобальные проблемы современной цивилизации, совершает свое персональное, экзистенциальное восхождение от частной идентичности к осознанию своей родовой принадлежности, то есть той самой, казалось бы, «абстрактной» антропной идентичности: Я – человеческое существо. В формировании такого мировоззрения философия неизбежно прибегает к ресурсам смежных отраслей культуры, и прежде всего киноискусства. Не случайно манифестами новых социальных движений становятся игровые или неигровые фильмы (пример – движение «Дух времени» Питера Джозефа, Жака Фреско и Роксаны Медоуз) [2].

В качестве примера актуальности в современной культуре перехода от абстрактного понимания родовой, антропной идентичности к экзистенциальному переживанию бытия человеческим существом, представителем человечества приведу концепцию игрового фильма «Вавилон» Алехандро Гонсалеса Иньярриту (США, Франция, Мексика, 2006 г.). Несколько разных сюжетов, показанных без соблюдения формальной хронологии, сходятся в одну историю. Объединяет их ружье, которое, как известно, всегда должно выстрелить в конце пьесы. Оно выстрелило в начале фильма, что повлекло за собой цепь иногда трагических, иногда комических событий. Я представляю, что бы из этого сюжета сделал Тарантино! Мир японских глухонемых подростков, мексиканская свадьба, марокканские бедуины – материал-то какой! Но автор фильма «Сука-любовь» показал другую историю: историю о настоящей любви супругов (Брэд Питт и Кейт Бланшет), о горечи одиночества глухонемой девушки-подростка, о простоте бесхитростной мексиканской домохозяйки и о жестокой, формальной рациональности Власти, уже не важно: американской, марокканской... Власти, которой

глубоко безразличны чувства «глупых» людей. В то время, когда супруги пострадали от случайного выстрела подростка в Марокко, их мексиканская няня, не долго думая, берет их маленьких детей с собой на свадьбу сына. Невелико путешествие – стогнать в соседний город. Но это город в Мексике, и если для нас, людей, границ не существует, они существуют для Власти. На обратном пути горе-путешественников задерживает полиция, затем с мексиканкой начинает разбираться Миграционная служба и органы опеки. Представители этих служб ведут себя назидательно (они «всего лишь» выполняют свою работу), внушая домохозяйке осознание своей глубокой порочности: «Вы понимаете, что вы натворили?!». По сути происходит криминализация межкультурных коммуникаций. Вся концепция фильма направлена на появление у зрителя нового, планетарного мировоззрения, зритель неизбежно начинает «вырастать» из своей частной идентичности, экзистенциально преодолевать свое субъектное местоположение. Выстрел ружья, перекочевавшего из Японии в Марокко, ударил и по мексиканке, и по каждому из нас, вскрыв простую истину: все мы, мусульмане, коммунисты, католики, – одна семья, мы человеческие существа, обладатели родовой, антропной идентичности.

Литература

1. Вальверде, К. *Философская антропология* / К. Вальверде. – М., 2000. – С. 11.

2. Электронный ресурс: <http://thezeitgeistmovement.ru/>

О ПОНЯТИИ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ»

Краснова Инесса Георгиевна

С понятием «антропологическая соразмерность» (АС) мы впервые встречаемся в докладе организатора одноименной конференции В.И. Курашова [1, с.3–12]. Попробуем разобраться, насколько оправдано это словосочетание и что оно обозначает.

Е.В. Левашева и Н.К. Мустафин разбирают понятие АС, утверждают противоречивость и даже несовместимость входящих в него терминов. Так ли это? Оба автора предлагают вместо термина «антропологический» термин «антропный» как наиболее адекватно

отражающий концепцию автора понятия АС В.И. Курашова. Так как термин «антропологический» в современной философии включает в себя как природные, так и социальные характеристики человека, в дальнейшем я использую именно этот общепринятый в философии термин.

Вместо понятия «соразмерность» Н.К. Мустафин рассматривает понятия: «размерность», «мера», определяет их как статичные [1, с. 151]. В итоге автор заключает, что «понятие соразмерности не позволяет выразить временных и духовных устремлений человека». В логике такой прием классифицируется как подмена понятия.

«Соразмерность» в нескольких статьях трактуется как «сходство» или «подобие». Е.В. Левашева в своей статье «"Антропологическая соразмерность" как категория: противоречие между традиционным и современными обществами» [1, с. 117–120] не столько находит противоречивость термина «соразмерность» применительно к разным ступеням развития общества, сколько искусственно создает его. «В традиционном обществе...человек как бы "вписывает" себя в природу,... эталоном не является... поэтому, ни о какой соразмерности не может идти речи» [1, с.118–119]. Только начиная с эпохи Возрождения, когда человек стал рассматриваться как микрокосм и в дальнейшем – преобразователь природы, по мнению автора, «возникает антропосоразмерность» [1, с.119]. На мой взгляд, в любые периоды антропологическая соразмерность (об этом говорит само существование человека) присутствовала независимо от того, соизмерял ли он себя с миром в те традиционные времена. Поэтому обозначенное в названии статьи противоречие снимается само собой. Можно ли термин «соответствие» заменять термином «подобие»? Сомневаюсь. Можно быть подобным, но при этом не соответствовать, и наоборот. В контексте предложенной В.И. Курашовым концепции синонимом «соразмерности» оправданно является термин «совместимость».

Н.М. Курашова в статье «Человекосоразмерность и антиантропоцентризм» [1, с.113–115] вкладывает иное содержание в понятие «антропологическая соразмерность», по сути подменяя его понятием «антропоморфизм». В указанной работе речь идет о соотношении пропорций архитектурных сооружений и тела человека. Вывод делается такой: «Соразмерно то, что человекоподобно». Нарушение принципа золотого сечения, по мнению автора, приводит к

«культурной и психологической дезинтеграции». Смело предположить, что в данном случае автор имеет в виду, что все нечеловекоподобные объекты культуры разрушительно действуют на психологию человека. Только соблюдая принцип «золотого сечения», можно создать гармоничное архитектурное сооружение и другие «прекраснейшие (по общепринятому мнению!) произведения искусства» [1, с.113–115]. Отход от идеи антропоморфизма, по мнению автора, является причиной дегуманизации искусства. Антропоморфизм, действительно, присутствует в мифах, в первых произведениях искусства, технических изобретениях. В эпоху Возрождения ученые и художники в своем творчестве отходят от традиции подобия человеку и природе, и мы имеем некий прорыв в творении элементов второй природы (например, попытка создания летательного аппарата Леонардо да Винчи).

В использованной автором цитате «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют» в оригинале у Протагора речь идет не о пропорциях идеального человеческого тела, а о невозможности общезначимой истины, то есть проблема чисто гносеологического плана. У Н.М. Курашовой же речь идет о «восприятии, сообразном внутреннему человеческому "устройству"» [1, с.115]. Кавычки не спасают, так как весь текст выдержан в духе антропоморфизма и стержневой является идея гармоничности «золотого сечения».

В формальной логике «соразмерность» означает равенство объемов понятий. В нашем случае это – «человек» и «среда». Их соразмерность – абсолютное тождество, что в принципе невозможно. Следовательно, вероятность воплощения в жизнь соразмерности не подлежит обсуждению, она заведомо недостижима, потому что состояние относительного тождества – это все равно несоразмерность. Но всю свою жизнь человек посвящает достижению соразмерности – как в духовном, так и в материальном плане. Ощущение/осознание несоразмерности – стимул к деятельности любого рода, как позитивной, так и негативной. Это может быть деятельность во имя общего блага или во имя собственных прихотей. Человек порой уничтожает красоту, совершает теракты, потому что ощущает свою несоразмерность. Среду можно выбирать, преобразовывать, создавать, а можно уничтожать, то есть не просто изменять, а делать ее непригодной для выживания. Как ни странно, но на *такое* человек тоже способен.

Что значит соответствовать среде? Это не означает только приспособливаться или «прогибаться». Кроме негатива, в этом понятии «соответствия» есть и позитив. Например, жить в гармонии с природой и окружающими людьми. Самый главный принцип: «Проживи незаметно», то есть не навреди людям, которые тебя окружают, природе. Задача человека – так вписаться в окружающий его мир, чтобы почувствовать себя счастливым, соразмерным этому миру, но в одиночку это невозможно. Что же делать? Строить резервации для единомышленников или окружать свой дом высоким забором? Ведь соразмерная окружающая среда – это не только жилище, но и люди, с которыми тебе приятно общаться. У каждого свое понимание соразмерности. Возможно ли переубеждать или принуждать кого-то менять сложившийся образ жизни? Знаменитая Агафья, живя в своем «таежном тупике», отвергла все предлагаемые варианты, и оставалось только принять ее образ жизни и помогать выживать в этих суровых условиях.

Насколько среда соответствует человеку или насколько человек соответствует среде? Вся жизнь – это поиск собственной соразмерности. «Если б молодость знала, если б старость могла!» Проживешь жизнь, а потом начинаешь понимать, где ты не вписался в соразмерную для тебя стезю, упустил время, изменив таким образом качество соразмерности, не использовал имеющийся потенциал.

Можно ли однозначно ответить на вопрос, какой должна быть оптимальная среда для человека на сегодняшний день с учетом современных материалов и технологий, если речь идет о жилище? Кто-то руководствуется дорогими сердцу воспоминаниями детства и хочет жить в деревянном, одноэтажном, пусть даже без удобств, доме, утопающем в зелени и свободном от постоянных звуков перфоратора, перебранки, дикой музыки, доносящихся из соседней квартиры. Другого ничуть не раздражает человеческий муравейник, неудобства которого окупаются малыми усилиями на содержание, обустройство имеющегося жилища. Среда должна быть здоровой материально и духовно, но не каждый следует этой максиме, даже осознавая это и имея возможность хотя бы частично ее реализовывать.

Итак, понятие «соразмерность» субъективно и неопределенно. Возникает интересный вопрос: «Соразмерность – это когда человек жив или мертв?» Ответы: 1. Когда жив, потому что, несмотря ни на что, он все-таки жив. 2. Когда мертв, потому что ему уже ничего не нужно. Второй ответ, на мой взгляд, ближе к истине. А может быть,

состояние антропологической соразмерности – это мгновения счастья, ведь в ощущении соразмерности больше субъективного, чем объективного?

Литература

1. Антропологическая соразмерность: материалы Всерос. науч. конф. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – 300 с.

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ» КАК КАТЕГОРИЯ: ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННЫМ И СОВРЕМЕННЫМ ОБЩЕСТВАМИ

Леваиёва Евгения Владимировна

Понятие антропологической соразмерности является новым для современной российской философской мысли. Как известно, философия теснейшим образом связана со своим категориальным аппаратом, так как говорить о введении в философский дискурс проблемы можно лишь тогда, когда она – проблема – сформулирована, то есть терминологически определена, а значит, выделена из ряда других. В этой связи вопрос о том, что означает любой предлагаемый термин, является ключевым, поскольку с введением нового понятия возникает попытка переосмысления бытия.

Введенный профессором В.И. Курашовым термин, безусловно, авторский, и, используя эту категорию, мы должны опираться именно на оригинальную ее трактовку. Итак, по мнению автора термина, здесь «речь идет о соразмерности человеку, или о приемлемости того, что связано с жизнью его тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами» (Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности // «Антропологическая соразмерность»: доклады 1-й Всерос. науч. конф. Казань, 2009.– 300 с.).

Отдавая себе отчет в том, что термин «антропологическая соразмерность» может быть содержательно богаче, нежели предлагаемая интерпретация, я думаю, в оригинале эта категория понимается как «человекосоразмерность» или «антропная соразмерность», вследствие чего в моей работе все упомянутые термины используются в качестве синонимов.

Если говорить о соразмерности человеку объектов, процессов или явлений, причем и природных, и, напротив, искусственно созданных, то правомерно понимание их как соизмеримых между собой, но включаемых в иерархическую систему, на вершине которой находится человек. Однако при этом возникает парадоксальная ситуация. В традиционном обществе (то есть в обществе, основанном на приоритете традиции – в способе производства, в быту, в мышлении, в осознании мира...) на самом деле человек как бы «вписывает» себя в природу, связывая свое существование с существованием окружающего мира и Космоса в целом. В то же время, находясь в мире, человек не противопоставляет ему себя в качестве принципиально иного объекта, вследствие чего мы не можем говорить о *человекосоразмерности* Природы. Даже в характерной для традиционного общества, но исторически более поздней религиозной картине мира человек представляет собой существо, которое обладает двойственной природой. С одной стороны, он имеет божественное происхождение и, следовательно, подобен Богу (а значит, в какой-то степени соизмерим с ним), с другой же – человек материален и в этом смысле соизмерим с другими живыми «тварями», то есть существами сотворенной природы. Как можно заметить, подобное понимание человека также вряд ли позволяет вести речь об антропной соразмерности, поскольку человек ни в коей мере не выступает здесь в качестве эталона – ни с божественной, ни с естественной точки зрения.

Антропосоразмерность возникает в том случае, когда мир выстраивается «по ранжиру», где своеобразной точкой отсчета является человек, задающий определенный порядок соответствия теперь уже соизмеримым между собой естественным феноменам и артефактам. Это общепризнанная новоевропейская позиция, которая возникает еще в эпоху Возрождения с ее антропоцентризмом и вырастающей на этой почве концепцией рассмотрения мира «сквозь призму человека». Эта тенденция прослеживается на протяжении всего исторического периода Нового времени: теперь даже не Бог, а декартовский мыслящий субъект – это то единственное, что несомненно существует и оправдывает существование всего, даже мира и самого Бога. Немногими десятилетиями спустя деятели Просвещения искренне полагают, что «свет разума», который несет знание, может привести человечество к Золотому веку. «Природа не храм, а мастерская», «Мы не можем ждать милостей от природы» –

общеизвестны эти и другие многочисленные высказывания людей, принадлежащих к разным поколениям и разным нациям, движимых различными интересами и занятых разными видами деятельности. Апофеозом этого понимания человека является знаменитое горьковское «Человек – это звучит...гордо!», в самой пьесе выступающее как высшее проявление индивидуального начала, ярко выраженная эгоистическая позиция человека, который при всем своем внешнем ничтожестве претендует на центральное место в мире.

Следовательно, понятие «антропосоразмерность» возникает как показатель сугубо новоевропейского феномена. Однако, по мнению автора термина, показательным для антропологической соразмерности является следующее: «деревянный сруб, [таящий] в себе архетип российской ментальности», «люди, [которые] жили согласно природным циклам, от восхода до заката», то, что «человек районирован через приспособление его предков к ...конкретной среде обитания» (Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности).

На мой взгляд, подобные примеры суть соединения несоединимого: с одной стороны, особенности существования человека традиционного общества и современный, то есть новоевропейский, взгляд на мир – с другой. Таким образом, в данном случае мы сталкиваемся с ситуацией, когда вводимая категория представляет собой противоречие «по определению», так как является попыткой связать в некое единое целое принципиально различные подходы к разным историческим моделям социальной организации.

1.2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА: ГОРОД, ЖИЛИЩЕ

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ МЕСТА

Бессонова Людмила Александровна

Человек не может жить без осознания своего присутствия в мире. Мир для каждого из нас мыслится как место личного пребывания всегда «где-то» и вместе с «кем-то». Но что такое «место» и кто такой «кто-то»? Любой человек, как кажется на первый взгляд, может легко ответить на этот вопрос: место – это наше окружение,

дом, семья, работа, город или сельская местность, определенный географический ландшафт, национальный колорит, страна. Место – это то, что *для нас*, без чего мы *никто*. Так мы осознаем свое место, придаем ему смысл, значение. И происходит это потому, что человек – существо телесное, он укоренен, индивидуализирован в теле, которое всегда должно находиться в определенном месте.

Однако нам только кажется, что мир, реальность места существуют для нас. На самом деле мы существуем для них. Место связывает нас, ограничивает нашу свободу, ограничивает порою в наших стремлениях осуществить мечту, реализовать себя. Мы оказываемся заложниками, рабами мира явлений. В своих интуитивных прозрениях человеку часто видится и желается иной мир, мир сущности, а мир реальный, феноменальный предстает как неподлинный, как некая условность, игра.

Вся история человеческой культуры обнаруживает факт поиска «подлинного места», истинной реальности. В древнеиндийской культуре это нашло выражение в понятии «майя» (иллюзия), которым обозначался феноменальный мир, понимаемый как нереальность, и которое указывало на его изменчивость, кажущуюся видимость.

Древнеиндийская, а также буддистская культуры предложили путь поиска реального, истинного «мира-места» через практику телесных и духовных упражнений – аскетизма, приемов йоги, медитации, которые в конечном итоге приводили к нирване – высшему состоянию сознания, нахождению вне пространства–времени, вне постоянства эмпирического бытия, в котором место как таковое отсутствует, но наличествует состояние божественного сознания.

Древние греки также выразили особое отношение к действительности – от восторженного в доклассическом и классическом периодах до молчаливого в эллинистическом. Древние греки обучались умению ценить «правильный взгляд» – «умозрение». Демокрит говорил об умозрении атомов, Платон «другим взглядом» узрел мир эйдосов – у него это уже «другое место», Аристотель предложил принцип обоснования этого места через «другое место». Таким образом, древние греки наряду с «этим местом» обнаруживают «другое место», что не отрицает мира, как это было в древнеиндийской традиции.

Христианская культура указывает на подлинность бытия, каковым является Бог и все, что им сотворено. Однако и здесь

просматривается тема противопоставления подлинного места неподлинному. Совершив грехопадение, первочеловек открыл для себя место без Бога – мир Зла. Чтобы обрести подлинное, истинное место, необходимо постоянно подвергать себя самоистязанию – умирять тело, воздерживаться от определенных поступков, изменять себя под неусыпным взглядом Другого (Бога), который обращен «во внутрь». Христиане верят и надеются, что они обретут обещанное место, которого нет здесь, в этом мире, и которое отдалено и пространством, и грехопадением, и временем. Возникает феномен двойного у-топоса – «не здесь» и «не сейчас».

Ренессанс, растворив Бога в природе, отрицает раздвоенность мира на Божественный (истинное место) и земной, утверждает ценность «этого» места (мира земного). Человек понимает, что он творец и себя, и этого мира. Так зарождаются социальные утопии – «Утопия» Томаса Мора, «Город Солнца» Томазо Кампанеллы. Место в возрожденческой культуре – это возможность устройства Божественного мира на Земле, возможность встречи этих двух мест, миров.

Таким образом, человечество во все времена ощущало и ощущает неподлинность своего бытия, неполноту своего места и, чтобы не перестать существовать, сталкивается с необходимостью что-то делать. Но чтобы что-то делать, оно должно знать, что это такое – место. Этими вопросами занимается уже новоевропейская культура, в которой важное положение занимает наука. Наукоцентристская культура превращает место, бытие человека в предмет, в материю, которые следует изучать и преобразовывать. Место, таким образом, трансформируется и преобразовывается в интерьер – в среду обитания: жилище, улицы, парки, города. Оно замыкается на природном пейзаже и социальной среде. Здесь место переведено в категорию объективного мира, который обезбоживается, давая свободу человеку для «самого себя», что впоследствии оборачивается проклятием, одиночеством, потерей Другого. У-топос Нового времени – это общество равных возможностей и равных прав. Однако, воплощенный в действительность, он (у-топос) создает атмосферу безразличия, равнодушия. Человек, погруженный в хорошо устроенный интерьер с его пространственной близостью, легкостью взаимодействия и взаимообмена, доступностью информации, замыкает взгляд на самом себе, теряет место.

Современная ситуация характеризуется исчезновением места. Человек, вписанный в место-интерьер, свободный для себя самого, вдруг смутно осознает, что что-то в этом мире не так. Его не покидает ощущение разыгрываемого перед ним спектакля, ирреальности, «несубстанциональности», его охватывает ностальгия по реальности. Насущный вопрос «где я?» становится центральным для современной философии. «Где» – это вопрос о месте, «я» – вопрос о взгляде. Возникновение этого вопроса говорит об исчезновении границы между местом и взглядом, о разрушении чувства «я и мир». Эта ситуация порождает проблему понимания–непонимания, одиночества, тоски, страха. О тоске очень точно писал Н.А.Бердяев: «Тоска обращена к трансцендентному... она означает неслиянность с трансцендентным... Это есть до последней остроты доведенный конфликт между моей жизнью в этом мире и трансцендентным» (Н.А. Бердяев. Самопознание. М., 1991. С. 50).

Таким образом, человек изначально поставлен в ситуацию поиска своего места в этом мире. Эта ситуация складывается из осознания им своей нетождественности этому миру. Но человек – существо деятельное, а потому он поставлен перед необходимостью действовать, познавать, понимать окружающий его мир и себя в этом мире, а это означает, что он постоянно находится в ситуации непонимания, он озабочен поисками смысла, истины. И, наконец, ощущение, осознание неполноты, неподлинности бытия требует Другого – человека, Учителя, Бога, либо бессознательного как развивающегося дискурса внутри сознания (Ж.Лакан).

В таком состоянии бытийной неполноценности человек ищет понимания. Но и здесь сталкивается с трагическим противоречием – в поисках понимания мы обретаем непонимание: «... всякое понимание есть непонимание». (В.В. Бибихин. Понятие другого // Загадка человеческого понимания. М., 1991. С. 338). Мысли, обращенные к Другому, либо не воспринимаются, либо присваиваются Другим, либо забываются, что у многих отбивает желание общаться, а это путь к одиночеству. Таким образом, желание быть понятым – это так же поиск своего места («Счастье – это когда тебя понимают»). Понимание – это возвращение к миру, нашему, единственному, без которого нам неуютно и темно, это обретение нами нашего места. Но достигаем ли мы этого в нашем бренном мире?

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ САРАНСКА

Воронина Наталия Ивановна

Города появляются на свет, растут, живут своей неповторимой жизнью и даже умирают. Они похожи на людей, что не удивительно, поскольку город и есть плод замыслов и деяний человеческих. Каждый город, как и человек, имеет свое неповторимое обличье, свой возраст и характер, хранит свою историю, помнит свои трагедии и триумфы. Если люди, населяющие город, утрачивают, пусть даже частично, историческую память, хранимую самим городом, то это в конечном итоге ведет к его разрушению. Когда дома, улицы, дворцы, памятники и храмы перестают говорить понятным для горожан языком, превращаясь в немые камни, в загадочный след, неведомо кем оставленный, то это обрекает их на небытие, на смерть. Посему нужно помнить и хранить как можно больше всего и обо всем, ибо без прошлого нет будущего.

Город – это особый феномен культуры, в «жизнессмыслах» которого суммарный итог непрерывной творческой деятельности каждого из живущих в нем. Это материализованный творческий порыв, проявляющийся в его наиболее полном, присущем каждому человеку содержании. Город является в то же время неисчерпаемым резервуаром творческой энергии, оказывая незаметное, но определяющее воздействие, через которое происходит формирование личности. Человеку свойственна потребность в своем Городе, возможно, и влечение к нему, во всяком случае допущение о диалоге подразумевает движение навстречу. Выросший в Городе несет на себе печать его неповторимого своеобразия. Мне бы хотелось поразмышлять об антропологическом видении Саранска.

Наш город еще молод, ему нет и четырехсот лет, но о многом могут поведать его здания, вещи, хранящиеся в музеях и квартирах старожилов, документы и летописи из архивов, книги, собранные в библиотеках. Саранск сложился как русский город, тем не менее великороссы здесь всегда вполне мирно сосуществовали с мордвой и татарами. В Саранске всегда жил древнерусский, православный дух. Он распространялся через храмы, которые были построены до 1917 года (всего 17, некоторые из них сегодня восстановлены). Каждый из православных храмов связан с именем святого или со священным событием, и православные храмы были символами русского

православного духа и веры. Отметим также, что Саранск относится к тем городам, в которых его внутренняя сущность, его самобытная связь с истоками бытия сегодня глубоко спрятана под пеленой наносного, вторичного, под тем «пеплом» времени, который способен навеки скрыть самые смелые человеческие дерзания. Поэтому, к сожалению, реальный исторический и культурный контекст Саранска не всегда позволяет проникнуть к основаниям культуры и в этой сфере опознать истоки особого значения города.

В чем состоит антропологическая ценность Саранска? Вправе ли мы о ней говорить? Разве существует единая ценностная значимость Саранска в период его основания и сегодня? Существует ли один ценностный знаменатель для храма Иоанна Богослова и Дома Республики, для Советской площади и мордовского костюма, для С.Д. Эрзи и Пушкинского парка? Аналогичные вопросы возникают и при изучении семиотики Саранска. И не случайно, так как, по словам Ю.М. Лотмана, «город, как сложный семиотический механизм, генератор культуры, может выполнять эту функцию только потому, что представляет собой котел текстов и кодов, разно устроенных и гетерогенных, принадлежащих разным языкам и разным уровням» [1].

Различные и разнородные части города и явления саранской жизни в их синхронном бытии и в историческом времени обладают ценностным значением. Аксиологическая оценка не может быть только непосредственной, субъективно-эмоциональной. Она должна быть беспристрастной, рационально-теоретической, раскрывающей осмысление ценностного отношения к Городу в объективной и субъективной сторонах его жизни, а главное – в отношении к человеку.

Старинные здания, улицы, вещи хранят память о своих создателях, владельцев, обо всех, с кем соприкасались; они словно вбирают в себя частички человеческих душ, одушевляются. Есть магия музейных вещей: они притягивают к себе, просят, а порой требуют понять их, разрешить их загадку... Каждый феномен культуры – это загадка, разгадать которую до конца невозможно, но разгадывать которую мы обязаны, чтобы постичь смысл своего существования. Город включает в себя и сияющие звезды, и разного рода туманности, смысл его существования определяется в равной степени и теми, и другими.

Живя в Саранске, нельзя не почувствовать его загадку, а значит, не попытаться ее разгадать. Попытки каждого отдельного

человека постичь таинственную суть города обречены быть односторонними и ограниченными, однако сумма усилий, если они однонаправленны, всегда приведут к постижению определенных истин. И чем больше истин будет жить в умах и сердцах человеческих, тем более совершенным станет наше бытие.

«Маленькие российские города имеют поразительно одинаковый вид. Они устроены по одинаковым законам, так сказать по фатальной необходимости, против которой индивидуальная фантазия даже не пытается бороться. Отсутствие или недостаток строительного камня объясняют здесь преобладание построек из дерева или кирпича, а архитектурные строения из этих материалов не могут дать желаемой художнику четкости», – писал французский писатель Т. Готье, путешествуя по России в середине XIX века [2].

Не могу полностью согласиться с оценочным наблюдением Готье, но есть в его замечании и верно схваченные черты многочисленных «малых» городов России: единство пространства природы – лесов, полей, рек и преобладание деревянных построек. В подобном облике города действительно нет четкости, но в этом-то и особенность пространства российского города: доминирование не вертикалей, как в западноевропейских городах (русские мастера никогда не строили «готических соборов» с длинными шпилями, устремленными ввысь, ибо иным было мышление российского человека и иным был окружающий его мир), а горизонталей, горизонта. Н.В. Гоголь в «Мертвых душах» верно определил характерную особенность русского пейзажа: в нем нет того, что писатель назвал «дерзкими дивами природы», главные его особенности – необъятный простор и ширь, от пространства без конца и края и особое видение его, так называемое «ландшафтное зрение» (Д.С. Лихачев). На основе ландшафтного зрения «возделывался национальный пейзаж, формировалась вся русская пространственная культура, в том числе и градостроительство, отличающееся стройной, продуманной системой зрительного восприятия», пишет один из исследователей пространства русских городов [3].

В различных книгах и журналах уже не раз предпринимались попытки рассмотреть Саранск в русле разных проблем: город как память, город как пространство, город как имя и т.д. Современная ситуация Саранска актуальна контексту постмодернизма. С одной стороны, это идеи возврата к классике, с другой – дух авангарда, с третьей – все это подчиняется социальному установлению мира

повседневности, миру каждодневного бытия провинциального человека.

Разнотекстовый Саранск! Живой, развивающийся организм! Он меняется в зависимости от того, с какой точки зрения мы смотрим на него. Это разнообразие точек зрения (с высоты птичьего полета, или, например, глазами градоначальника или жителя Пензы либо исследователя-историка, искусствоведа или культуролога и т.д.) дает разнообразие реальных потенциалов того, что означает слово «Саранск», что входит в образ Города. Мы создаем некую антропологическую модель, которая сама себе равна, и она очень удобна для стилизаций, исследовательских построений.

Так, храмовая культура Саранска, складывающаяся на протяжении всех трех с половиной столетий, сегодня довольно полно исследована И.Д. Ворониным, С.Б. Бахмутовым, В.И. Лаптуном в аспектах архитектуры, застройки и планировки, внутреннего интерьера. Тем не менее остается еще храмовая аура, которая формировала особое мировидение человека в каждом приходе. Остаются мало изученными личности священников, которые были не только проповедниками веры, но и воспитателями своей паствы.

Большой вклад в изучение текстов культуры Саранска вносят историки. Неоценима заслуга В.А. Юрченкова с его расшифровкой хронографа Саранска и созданием социальных портретов горожан. Интересна биография улиц города, сотканная из реальных фактов, легенд и мифов В.Н. Куклиным. Особую знаковость придает Саранску прошлая и современная художественная жизнь. Писатель И.В. Салов запечатлел для истории важнейшие подробности культурных традиций Саранской ярмарки, которые для глубокой провинции XIX века были отнюдь не пустячными: наряды, прически, транспорт горожан, театральная и музыкальная аура, зрительские вкусы, мастерство актеров. И.Д. Воронин создал летопись живописной школы Саранска, истоки рисовального дела семьи Макаровых, продолжающуюся в исследованиях сегодняшних искусствоведов – Т.В. Елисеевой, Н.Ю. Лысовой, О.Г. Беломоевой и др.

Веками дерево было лицом Саранска. Деревянный город долгое время был неподвижен, как бы прибит гвоздем к географии. И вдруг динамика: с конца XIX века начинается каменная летопись Саранска, создается сложное взаимодействие. Это проблема любого города России, а Саранска особенно, не решенная и сегодня. Это новый текст культуры города, который вынуждает заново найти себя.

В провинциальных российских городах XIX века редко можно было встретить архитектурные шедевры, которыми блистали Москва и Петербург, но при этом сами они в совокупности образовывали целостный градостроительный шедевр, вернее, особый градостроительный мир, ибо «шедевр» – слово слишком помпезное для обозначения этого удивительного, тихого и спокойного единения города и окружающего ландшафта. «Ландшафтное зрение иначе расставляло акценты в восприятии архитектуры»; открывающиеся из города далекие виды на живописные окрестности были его художественной доминантой и даже первопричиной» [3]. И.А. Гончаров писал в романе «Обрыв», очень живо хранящем атмосферу провинции XIX века: «Какой обширный дом, какой вид у предводителя из дома! Впрочем, в провинции из редкого дома нет прекрасного вида: пейзажи, вода и чистый воздух – там дешевые и всем дающиеся блага» [4]. Обозримость, открытость – определяющие характеристики малых российских городов.

Язык сам напоминает: мировоззрение зависит от *взгляда* на мир, иначе говоря, мысль следует за взглядом. В свою очередь, то, каким будет характер восприятия, во многом определяется качеством пространства. Созерцание дали не вяжется с назойливым самовыражением, а картина обширного обжитого ландшафта уводит от простых житейских переживаний, напротив, она располагает к «бесконечной думе», созвучна возвышенным устремлениям [3].

Сегодня происходит масса процессов, меняющих, иногда в корне, лицо города, но сама сущность города остается неизменной, он служит человеку, наполняя жизнь соединением современной культуры и старой среды. Особая наука городоведение предлагает несколько разных точек зрения на понимание проблемы, но считает важнейшей антропологическую точку зрения самого города на себя.

Итак, Саранск о себе. *Первое:* Саранск – это Россия, но он не транслирует представления россиянина об идеальном городе. *Второе:* Саранск является одновременно столичным городом по отношению к районным городам своей республики, но в то же время провинциальным, а это значит, что в нем живет дух столичного и провинциального, даже деревенского. *Третье:* Саранск стоит на материковой почве, в центре европейской части России, а потому тяготеет к «замкнутости и концентричности» (Ю.М. Лотман), в отличие от городов, расположенных на большой воде, как пишет Лотман, выходящих из себя, чтобы найти пространство, «в котором он

будет центром». *Четвертое*: Саранск представляет типическое явление малых городов России в плане застройки; это создание центра с площадью и храмом, а вокруг пространство мелких построек, полукрестьянских домов. Сегодня это официальный центр и несколько неофициальных в микрорайонах плюс масса пригородов с так называемыми дачными поселками. *Пятое*: Саранск – типичный город с нерегламентированными фасадами частных домов и их окраской, поэтому представляет собой и по сей день пеструю картину. В XX веке он приобрел вид стандартного провинциального города, названных весьма образно «кентавры». Рядом с похожими как две капли воды многоэтажками – словно изо всех сил пытаюсь уйти в землю – покосившиеся деревянные домишки и растасканные по кирпичику частично или полностью купеческие особняки. *Шестое*: дома в Саранске стоят отдельно, не прислоняясь друг к другу, так как пространство позволяет размещать их на большой территории, что создает своеобразие в коммуникативных отношениях горожан. *Седьмое*: Саранск в пятидесятые годы оброс экономикой, построив на своих окраинах вредные (в соответствии с современными экологическими представлениями) заводы, которые сегодня оказались практически в центре города и никак не способствуют здоровью горожан. *Восьмое*: Саранск как мера самого себя изначально дискретен, распадается на части, мельчайшие «атомы», каждый из которых есть «весь во всем» Саранск – русский и нерусский во всевозможных азиатско-европейских коннотациях; саранский стиль, саранская речь, вообще всякое саранское качество, одновременно соединяющее и разъединяющее культурный текст города. *Девятое*: Саранск имеет свои собственные классификации существенных признаков, связанные с личными именами. Это «Саранск Эрзы и Сычкова», «Саранск стратонавтов», «Саранск М.М. Бахтина», описание которых в сумме дает совмещение двух взглядов на город: если первый воссоздает панорамный обзор, то второй – частный, зависимый от мгновения времени и точки, с которой производится обзор, – не только не поглощает и не упраздняет значимость города, а наоборот, увеличивает ценность духовного потенциала Саранска. *Десятое*: названия саранских улиц и площадей, районов, каких-либо значимых мест – своеобразная городская «книга» жизни. Это целый мир культурных кодов, которые дают представление об истории и психологии людей, здесь живущих. И, что очень важно: эти знаки не просто фиксируют смену идей, но и, в свою очередь, оказывают

влияние на внутренний мир «читателей», подспудно формируя его. До 1917 года на их выбор в первую очередь влияла та самая храмовая культура Саранска, богатая Первой, Второй или Третьей Богословской либо Рождественской, или Успенской. Новое время скоропалительно сменило названия, они и сегодня «украшают» город, делая его культурный контекст серым и унылым. Городу и его жителям не хватает звенящих своими именами Бахтинской, Яушевской, Эрзинской, Ушаковской, Университетской и других улиц, которые не только хранили бы память о выдающихся людях, но создавали бы аромат особого духовного строя Саранска, его истории. *Одиннадцатое*: это зеленый наряд города. Холмистая местность с многочисленными зелеными массивами (естественными и искусственными) создает своеобразный облик Саранска. Лес как бы обступил город, взял его в кольцо, благоухая разнообразием крон: весной распускающейся листвой, летом – пушистой зеленью, осенью – багрянцем и золотом красок, ну, а зимой – пушистым белым нарядом. Природа, обделив Саранск большой рекой, хотя бы в этом плане оказалась щедра к нашему городу. Человек, хозяин Саранска, сегодня как и во все времена чтит эту драгоценную красоту, обогащая ее красками городского модерна. *Двенадцатое*, и последнее (хотя эти конструкции можно еще умножать и расширять): современный город все больше превращается в «парк домов», а из окон квартир открывается не вид, а все чаще – клочок неба между домами, тесно прижатыми друг к другу. И тем не менее Саранск вполне выдерживает диалог провинциального города со временем, остается хранилищем пространственного ландшафта российской культуры, неповторимости своеобразного мира малых городов России.

Литература

1. *Лотман, Ю.М.* Семиотика города и городской культуры / Ю.М. Лотман // Труды по знаковым системам ХУІІІ. Уч. записки Тартуского ун-та. Тарту, 1984. Вып.664. С. 35.
2. *Готье, Т.* Путешествие в Россию / Т. Готье. – М., 1990 – С.378.
3. *Разумовский, Ф.* Большое пространство малого города / Ф. Разумовский // Наше наследие. – 1989. – № 7. – С.33-39.
4. *Гончаров, И.А.* Обрыв : собр.соч. в 6 т. Т. 5./ И.А. Гончаров – М., 1972. – С.84.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОКРЕСТНОСТИ: ВИЗУАЛЬНАЯ СЕМИОТИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

Ганжара Ольга Анатольевна

В пространстве современного города человека окружает мир, который с реальностью не имеет ничего общего. Это не осознаваемая реальность, а навязываемый образ, обобщенное типическое, с помощью которого имитируются, воссоздаются наиболее общие, предпочитаемые фреймы социокультурного пространства. Современный дом не ограничивается пространством квартиры – это место, на которое распространяется семиотическое влияние человека, давно уже не являющегося человеком в классическом понимании этого слова. Кодирование и семиотическое освоение пространства дома для человека происходит в процессе игровой визуализации, визуального освоения и завоевания места дома как принадлежащего ему и поддающегося его влиянию.

Городская среда оценивается наблюдателем как соединительная ткань между наполняющими город объектами, которые представляют собой самостоятельные пространственные единицы. Человек психологически склонен к восприятию окружающего его пространства как пейзажного, обязательно склонного к выполнению эстетической функции, несению эстетической нагрузки, наполнению осмысленными, неслучайными образами, функционально значимыми. Поэтому человеку свойственно наделять объекты окружения смыслом, навязывать значение, актуализирующее в данном конкретном дискурсе. Таким образом, пространство видимого превращается в пространство искусственно созданного, осознаваемого только в том случае, если оно соответствует по своим внешним качествам и выполняемым функциям визуальным ожиданиям созерцателя. Человек оценивает мир визуально, сопоставляя его свойства: плоскостность, объемность, глубину и свое положение по отношению к части этого мира: внутреннее или внешнее.

Положение, определяемое человеком по отношению к миру, может быть только центральным, расположенным вертикально: человек – центральная ось мира с точки зрения антропного принципа, так как только такой способ организации мира соответствует всем визуальным ожиданиям: мир открыт, видим, равнозначен визуально

освоен со всех сторон, в равной степени доступной является каждая его часть.

Оценка городского пространства, недоступного непосредственному наблюдению, основана на мнемонических свойствах памяти, способствующих пространственной ориентации по подсознательной фиксации зрительных образов. Накопление образов происходит в движении, последовательно, и только после нескольких прогонов пространственные параметры среды закрепляются в памяти в виде системы симультанных образов. При этом образ в памяти конструируется как ряд впечатлений.

Средовые лакуны позволяют заполнять их только позитивными впечатлениями, желаемыми объектами, представляемыми как идеальные. Альтернативным способом освоения реальности являются заполнение пространственных лакун художественно значимыми объектами. Пространство современного города представляется, таким образом, пространством идеальным. Человек конструирует пространство своего окружения как идеальное государство, утопию: пространство дома и города зонировано, ограничивается, выделяются сакральные области фланерства, передвижения человека в пространстве города.

В процессе визуальной семиотизации происходит формирование представления о типе системы, сопоставление полученного впечатления с уже накопленным семиотическим опытом, и таким образом осваивается новая семиотическая информация, формируется когнитивный опыт, определяется доминирующий тип социокультурной реальности, семиотической игровой среды, в которой существует современный человек. Моделируя тип семиотической структуры, мы можем формировать когнитивную реальность человека. Описывая визуальную среду, мы имеем возможность ее создавать, моделируя тип поведения, корректируя впечатление, создавая зрительные образы, фантазии, мир воображаемой реальности.

Безусловно, социальная реальность, несмотря на то что она несубъективна, представляет несомненную ценность для позиционирующего себя в ней субъекта. Ценность «невидимого», «незначимого» социального пространства заключается в том, что только в нем личность может быть субъективной, игроопределенной, следовательно, визуализированной.

Визуализация любого объекта есть концептуализация желания обладать объектом. Визуализированная реальность есть пространство

своей игры с установленными в этом игровом мире правилами поведения. Вся история существования человека в обществе может быть рассмотрена как способ визуального освоения и завоевания мира. Пространство дома ограничивает восприятие всего мира. Визуальное расширение пространства дома ведет к визуальному освоению мира. Вижу, следовательно, владею. Пространство видимого ограничивает восприятие, так как субъект в игровой ситуации, привыкая к правилам поведения в определенном пространстве, попадает в режим автоматизации, восприятие видимого «замыливается», освоение перестает быть ценным, социальное пространство утрачивает информативность, становится объектом, выступающим в качестве угнетающего фактора, на котором замыкается бытие человека, превращающегося в конечное, визуально определенное, объективно устранимое. Социальное пространство, с трудом визуально завоеванное, перестает обладать какой-либо ценностью, как только осваивается глазом.

Человек объективирует себя как способного к созданию вокруг семиотически наполненного пространства. Позиционирование игрока в пространстве города предполагает наличие очень важной составляющей: необходим эффект присутствия, эффект реальности, реализованности себя. Современный город полагает границы самореализации, так как для человека это один из немногих способов доказывания способов своего присутствия в современном мире. Игрок должен маркировать свое присутствие, определить пространство игры, в противном случае он не способен доказать свое существование. Эффект присутствия в игре – вот цель, которую следует достичь различными средствами, создавая пространство вокруг себя.

Можно сказать, что параметры описания визуального понимания феномена «город» в синхронии и диахронии представляют собой полнозначную презентацию феномена как включающего в себя понятия «пространство», «категории пространства», «визуальная антропология». Многоаспектность анализа и способов описания позволяет говорить об актуальности и специфике феномена «город», возможности его функционирования в различных областях знаний, а также о влиянии особенностей формирования и восприятия «феномена» человеком, благодаря чему создается новая картина мира, тип ментальности.

Структурирование пространства современного города предполагает активацию некоторых признаков, по которым происходит это

строительство, визуальное разграничение города на зоны, маркирование определенных областей пространства города, разграничение городского пространства на: свое/чужое, жилое/нежилое, русское/нерусское, столичное/провинциальное, федеральное/региональное, жилое/специализированное, богатое/бедное, общедоступное/закрытое, семантически значимое/семантически «пустое» и т. д.

Бинарность структуры городского пространства, его функциональная локализация достигается средствами визуальной суггестии, визуального воздействия и маркирования жителя города. Средствами визуальной маркированности городского пространства достигается эффект «отграничения» человека от социальной среды, насильственного помещения его на специализированную территорию без права допуска на некоторые виды территорий, если у человека отсутствует необходимый для определенного участка среды набор идентификационных признаков.

Свободное распространение какого-то определенного свойства городской среды – составная часть того явления, которое мы будем именовать «прозрачностью» пространства города. Прозрачность будет пониматься одновременно в материальном и символическом аспекте. В материальном аспекте она включает в себя, помимо проницаемости пространства для некоторых людей, свойств среды, распространенности рекламных сообщений в визуальной форме, посещаемости зоны сильными мира сего или деклассированными элементами и т.д., визуальную и акустическую проницаемость. Это справедливо не только для публичного пространства. Прозрачность в значительной мере преодолевает границу приватного и публичного. В символическом аспекте прозрачность является свойством не территории, а карты – того представления о пространстве (и приватном, и публичном), которое руководит жильцами в их поведении. Это представление включает в себя актуальную и потенциальную осведомленность живущих вместе людей о жизни друг друга.

Пространство диктует рамки символическим формам поведения, что возможно описать, пользуясь такими характеристиками, как приватность/публичность и открытость/закрытость пространства.

Миф о виртуальном, визуализированном человеке – часть современного ритуала, связанного с постижением мира, параметрами выживаемости, эволюционными законами. Тело человека современного семиотически продолжается в нетелесных проявлениях,

распространяется на окружающие предметы, на пространство жилья, города. Без вариантов семиотического продолжения тела в пространстве мира образ человека нивелируется, подвергается воздействию энтропии. Взгляд, слово должны быть действием, физически ощущаемым адресатом. В противном случае исчезает тело – тело как действие, с полученным на это действие интерактивным ответом, как часть игровой среды, семиотически адаптированной к пространству современной культуры. Создание виртуальной реальности – это единственный способ преодоления функциональной ригидности, очередной этап эволюции. Виртуальная реальность человеческой психики создается посредством формирования визуальной семиотической среды. Дом в этом случае не связан с категориями домашнего, бытового, личного, закрытого. Пространство дома – это пространство мира, на который распространяется влияние человека, нетелесное, семиотическое, визуальное.

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ЛИДЕРА В УСЛОВИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ ПОВОЛЖЬЯ)

Зеткина Ирина Александровна

Пережив духовно-интеллектуальный переворот относительно соплеменников, просветители поднялись над общим уровнем нации, сохраняя с ней прочные этнические и языковые связи. Овладев высотами общероссийской культуры, они оставались яркими носителями культуры этнической, хотя и были маргиналами в лучшем значении этого понятия. Модернистское, реформаторское по сути просветительство было сильно опорой на традиционные архетипические структуры национальной культуры. Семья являлась определяющей по степени влияния на становление личности национальных мыслителей. Она существовала не как «мир в себе», а как социальный микрокосм, в котором отражаются общественные отношения. Семья как микрокосм представляла целостный образ жизни этноса: его праздники, трудовые будни, особенности хозяйства, культурную жизнь. Семейное воспитание, своеобразие домашнего пантеона, стабильный уклад деревенского социума обеспечивали не только здоровое взросление и естественную социализацию внутри

общины, но и прочную национальную идентификацию будущих этнических лидеров, обогащали их достижениями национальной культуры, закладывали прочные этнические культурные коды. В детстве просветители впитали национальный особенный тип мышления и мироощущения, чувствования, проявлявшийся в верованиях, языке, художественных формах, образе жизни.

Формирование национальных просветителей проходило в условиях традиционных этнических сельских социумов. Модернизация с трудом проникала в хозяйственные и общественные отношения России XIX века. Устойчивость доиндустриальной системы стратификации общества и олицетворяющих ее социально-институциональных связей детерминировала преобладание патриархально-коллективистской ориентации общественного сознания и мотивации социальной активности [1, с. 105]. Это было справедливо не только для финно-угорских и чувашского народов, но и для экономически мобильных татар, чья сельская община в XIX веке берегла прочные воспоминания о джиенно-общинных порядках предшествующих веков.

Закономерно, что крестьянская семья сохраняла глубинные, архетипические стороны национальной культуры, которые отличались устойчивостью и не подверглись значительной трансформации. Традиционализм обуславливался не только постоянством экономических связей и характером хозяйствования. Во второй половине XIX века он опирался в большой мере на семейное воспитание.

Типичная для крестьянской общины патриархальная семья объединяла под одной крышей представителей нескольких поколений, что обеспечивало перманентность воспитания, его эффективность. Важно и то, что воспитание детей в такой семье в отсутствие родителей, условия труда которых заставляли почти весь день находиться вне дома, осуществлялось в основном бабушкой и дедушкой. Это обеспечивало, по выражению М. Блока, «традиционализм, присущий столь многим крестьянским обществам», когда «умы наиболее податливые объединяются с наиболее отвердевшими» [2, с.26]. Иван Яковлевич Яковлев вспоминал, что наибольшее влияние на него в детстве имел дедушка Пахом – энергичный, бодрый, рассудительный, развитой крестьянин, Шигабутдин Багаутдинов (Марджани) всю жизнь вспоминал уроки деда Субхана Абд аль-Карима и т.д. Семейное воспитание сохраняло ментальность и

представления о традиционных ценностях на следующем поколенческом уровне.

Историки характеризуют патриархальное крестьянское хозяйство как единство производства, потребления и семейной жизни: «Муж, жена и дети крестьянской супружеской пары жили и работали в хозяйстве. Едва ли какая-либо другая форма производства требовала в такой степени "семейственной", то есть основанной на взаимодополняющих и соответствующих полу ролях мужа, жены и детей, организации труда» [3, с.15–16]. Воспитание как «сознательно управляемая часть социализации» (Г.Б. Корнетов) последовательно готовило детей к эффективному выполнению социальных ролей.

Патриархальный семейный традиционализм предполагал обучение младших детей и у старших: «Четырехлетний крестьянский малыш сопровождал десятилетнего пастушка, девочка училась у старшей работницы» [3, с.43]. И.Я. Яковлев вспоминал: «Меня приучали ко всякой работе. Часто по ночам я пас лошадей с другими мальчиками деревни Кошки, ездил со старшими в город Тетюши летом и осенью, когда туда возили для продажи огурцы, картофель. Бороновал поле, сидя верхом на лошади, жал рожь, косил. Водил лошадей на водопой» [4, с.63]. Габдулла Тукай писал о своих ежедневных домашних делах в детстве: «...в мои обязанности входило: утром открывать трубу, а потом закрывать ее; вязать снопы из соломы, которой топили печь; выгонять корову в стадо, вечером встречать ее и т.д.» [5, с.277].

Под лаконичным «и т.д.» подразумевалась работа в огороде и в поле, помощь отцу на ярмарке, нянчение младенца. По воспоминаниям младшего брата М.Е. Евсеева, Осипа, Макар, как и другие дети, выполнял всю «ребячью» работу [6, л. 99 –99 об]. «Ребячья» работа, в которую ребенок вращал постепенно, была многообразной, она менялась в соответствии с дневным и годовым циклами, поручавшиеся ребенку дела были посильными и естественными для него, а со стороны старших не требовали репрессивной стимуляции.

Тесное переплетение детской жизни с ежедневной работой в хозяйстве, постоянный контакт с окружающим ландшафтом и животными создавали ситуацию естественного его вхождения в социум. Это было детерминировано и самим общинным характером жизни аграрной России, когда не только работа, но и праздники были коллективными.

Современная социальная история, характеризуя трудовую мораль российского крестьянства XIX – начала XX в., вводит понятие «этика праздности» (Б.Н. Миронов) как определяющее отношение к труду в традиционных обществах. Праздники были значительной частью жизни сельского социума не только с точки зрения личного эмоционального или физического отдыха, восстановления сил после тяжелой страды или голодной зимы. Это был важнейший механизм социального утверждения семьи в деревне, демонстрация её благосостояния и значимости для общины.

Личные воспоминания и этнографические исследования национальных просветителей свидетельствуют, что дети были обязательными участниками всех деревенских торжеств и достаточно рано получали ответственные роли в сложных сценариях праздников. По мере взросления роли менялись: от зрителей и статистов-зазывал дети, подростки переходили в ряды активных действующих лиц, естественно перенимая все ступени сценариев деревенских праздников и усваивая ценности и философию родного народа.

Национальная философия, образ мышления постигались ребенком и через приобщение в семье к таким сторонам культуры, как традиционные художественные ремесла, народные песни, сказки, легенды, мифы. Национальные ремесла представляли образное отражение реального и мифологического мира в утилитарных, постоянно окружающих ребенка вещах. Стилизованная форма, определенная законами декоративного жанра, передавала в орудиях труда, одежде, домашней утвари закодированные национальные представления о традиционной модели мира.

Важнейшим элементом социально-психологического становления ребенка была мифология. Л. Леви-Брюль отмечал, что мифология содержит информацию о разных аспектах жизни этноса, типологию жизненных ситуаций, сформировавшуюся у народа, представляет обобщенное синтетичное сознание [7]. Через мифы подрастающее поколение получало социальную информацию, первоначальные сведения о мире, соседях и далеких землях, своем роде, его достижениях и поражениях, идеалах. Прочная языческая обрядность и универсальность для всего сообщества мифологической

картины мира создавала условия для формирования национальных культурных кодов.

Культ отца и матери выполнял мировоззренческую, социальную, педагогическую и психологическую функции. Как педагогическая функция он способствовал разностороннему воспитанию и социализации и был одним из критериев нравственности личности. Отталкиваясь от нравственных норм, сформированных у личности по отношению к родителям, выстраивалась четкая иерархия нравственного отношения ко всему остальному окружающему миру. Формирование идеальных образов отца и матери осуществлялось целенаправленно, систематически и было составной частью общественного сознания и образа жизни ребенка. Это способствовало формированию культа отца и матери и устойчивости нравственных взглядов и убеждений. Вместе они обеспечивали экономическое, нравственное и психологическое благополучие семьи. При этом признавалось как специфическое назначение каждого из них, так и общее. Требование беспрекословного подчинения родителям ставило перед ними и сверхзадачу: оправдать ожидания, принятые в отношении них в данном социуме, быть достойными идеала отца и матери, созданного народной моралью.

Литература

1. *Володин, А.Г.* Гражданское общество и модернизация в России. Истоки и современная проблематика / А.Г. Володин // Полис. – 2000. – № 3.
2. *Блок, М.* Апология истории / М. Блок. – М., 1986.
3. *Зидер, Р.* Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII– XX вв.) / Р. Зидер. – М., 1997.
4. *Яковлев, И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания / И.Я. Яковлев. – М., 1997.
5. *Чавайн, С.Г.* Автобиография / С.Г. Чавайн // Собр. соч.: в 5 т. Т. 2. – Йошкар-Ола, 1967.
6. Рукописный фонд НИИГН при Правительстве РМ. И. 504.
7. *Леви-Брюль, Л.* Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. – М., 1930.

ЧЕЛОВЕК И ДОМ

Марков Борис Васильевич

Философия – это ответ на вопрос о подлинности существования. Уже Платон понимал, что человек хочет знать не только истину. Он также хочет петь, восхищаться красотой и получать удовольствие от совместной трапезы. Существование не сводится к познанию сущности. Экзистенция – это форма жизни. Реконструируя ее на языке философии, нельзя забывать о музыке, живописи, литературе, о развлечениях. И, конечно, о классовой борьбе. Многие вздохнули с облегчением, когда заметили затухание великих классовых битв и революций. Действительно, существование людей стало более обеспеченным и комфортным. То, что раньше было доступно немногим, стало достоянием масс. Стало больше свободного времени. Наше время называют эпохой благоденствия: мы живем в обществе развлечений. При этом многие считают, что оно остается нечеловечески малым.

Способы преодоления отчуждения, описанные Марксом, может, и годятся для стран «третьего мира», но уже не соответствуют духу нашего времени. Избавление от нужды, рост свободного времени порождает другие проблемы. Развлекаться тоже надо уметь. То, что предлагает рынок, быстро приедается. Поэтому одиночество и скука стали поистине бичом нашего времени, поиски же подлинного существования сегодня во многом связаны с их преодолением.

Человек – существо политическое. Это нужно понимать как стремление жить вместе. Слово «вместе» весьма выразительно, и если последовать за его смыслами, мы откроем единство общности и места. Особенность современного существования характеризуется тем, что, может быть, мы и хотим, но уже не можем быть «вместе». Индивидуализм и одиночество сопровождаются утратой родины и дома. Причем это произошло в процессе строительства все более комфортабельного жилья. Люди не ограничиваются крышей над головой. Многие, имеющие одно жилье, инвестируют в другое, кроме городской квартиры, покупают загородный дом. Но дома эти пустые и холодные. В них не происходит ничего человечески значимого: рождений и смертей, праздников и встреч. Поэтому их часто меняют. Гости, если их приглашают, приходят как на «прием». Наши дома лишены человеческого тепла и общения. Современное жилье

становится убежищем одинокого человека, который живет сам с собой. Соседство и гостеприимство становятся электронными. В процессе глобализации теряется не только дом, но и родина. Уже давно говорят об отсутствии патриотизма и нарастании космополитизма.

На место народа, публики, где чувства и мысли одного возникают в резонансе с чувствами и мыслями других, где возможны «коллективные представления» и даже родовые «архетипы», пришла толпа. Одиночество в толпе – еще одна особенность нашего существования, и это на фоне большой скученности, которая имеет место в городах. Как ни странно, именно урбанизация в форме мегаполисов привела к разрушению традиционных форм единства. В наших городах, по сути, отсутствуют коллективные пространства. Будь то общественный транспорт, гипермаркеты, центры развлечений, театры, музеи, парки, бани и др. Везде человек одинок. Где сегодня мы еще можем увидеть «общество»?

В описании классических выставок и пассажей В. Бенямином чувствуются поиски единства: в этих местах происходит встреча людей и товаров. Если сравнить это с тем, что происходит в супермаркете, то нетрудно заметить отсутствие интереса к вещам и людям. На распродажах люди покупают множество кажущихся красивыми, но оказывающихся ненужными вещей. Во-первых, вещи превратились в товары. Во-вторых, другие люди перестали восприниматься как партнеры общения. Мы перестали говорить о солидарности и надеемся только на толерантность.

Дом как основа антропогенеза. Если тело – это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом – это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

Процесс гоминизации протекал в сфере дома, который является условием эволюции человека. Метафора дома позволяет

представить место существования как способ стабилизации внутреннего и внешнего климата, комфортабельность которого обеспечивают техническими средствами. Дом – изолированное пространство, где жители, оберегая тепло, воспроизводят интерьер внутреннего пространства, ограниченного сверху потолком, а с боков – стенами. Уже древние люди ограждались от непогоды стенами, которые стали первыми средствами манипуляции климатом, в котором и протекал долгий период эволюции человека. Дома надо понимать прежде всего не архитектурно, а климатически. Очаг и пещера образовали ту искусственную нишу или сферу, внутри которой происходило выращивание человека.

Инсуляция, а не селекция является специфическим механизмом построения внутреннего пространства. Его зарождение относится к сообществам животных и даже растений и состоит в том, что всякие нормальные сообщества создают на периферии популяции, нечто вроде живых заградительных защитных стен, создающих климатические преимущества для индивидов определенной группы, составляющих ее хабикуальный центр. (Кстати говоря, так называемая «децентрация», снимающая различие центра и периферии, опасна с точки зрения выживания). Например, тепловым центром уже в первобытной орде являются мать и дети. Благодаря эффекту теплицы нейтрализуется внешняя селекция и важное значение приобретают внутригрупповые критерии. Уже на уровне приматов теплые отношения матери к детенышам играют решающую роль в выживании группы. Все антропоиды наделены растянутым периодом детства. Это объясняется тем, что риск биологической незавершенности снижается благодаря организации внутренней защиты. Высшие организмы начинают играть по отношению друг к другу роль «окружающей среды». Их успешное развитие вызвано не просто новой экологической нишей, а продуктивной, искусственно организованной средой, внутри которой и происходит образование все более совершенных в эстетическом отношении форм.

Последствия облагораживания человека в искусственно поддерживаемом материнском инкубаторе имеют важное эволюционное значение. Прежде всего они затрагивают закон селекции, которая становится более пластичной. Отбор становится не естественным, а искусственным, человек приспособляется не столько к природе, сколько к культуре. Еще социал-дарвинисты показали, что для большинства сообществ гуманоидов решающую

роль играют неадаптивные внутригрупповые изменения, такие как, например, забота о сохранении и выращивании подрастающего поколения. Эволюция переходит в новую область отношений матери и ребенка (кормление грудью) и направлена на повышение стандартов сенсильности и коммуникативности. Забота о детях в человеческих сообществах становится столь тщательной, как нигде в животном мире. Можно утверждать, что именно дети были существенным фактором развития культуры и одновременно ее продуктом.

Человек как слабое и не приспособленное к естественной окружающей среде животное созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом весь мир. Древние люди воспринимали Вселенную (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество – это два разных измерения окультуренного места обитания человека. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье. Согласно О. Шпенглеру, наша макросфера оказывается холодной и переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что она полностью глобализирована, ибо впала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойэзис». Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров и необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

Философия дома. «Жилищный вопрос», как любовь и голод, извечно сопровождает человека. И этот вопрос не только о «метрах» а

прежде всего о качестве. Даже у нас, где не хватает жилья, существует огромное количество брошенных домов и квартир. Так, молодежь бежит из тихих деревень и маленьких городов в мегаполисы, где жизнь бьет ключом, но явно не способствует ни здоровью, ни самопознанию. И именно в больших городах происходит то, что называют утратой дома. Когда философы и поэты говорят об этом, они не имеют в виду бездомных. Конечно, следует не только помнить, но и точно знать о том, где и сколько еще людей не имеют отдельного жилья, ибо это важнейшая социальная проблема. Но и у тех, кто имеет собственное и даже комфортабельное жилье, есть немало проблем.

Хотя проблема жилища подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась достаточно подробно и основательно в философской антропологии. Между тем исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, относящимися к человеку, и явно нуждаются в философском освещении. Жилище так или иначе должно быть рассчитано на человека, и отвечать его экзистенциальным потребностям. Вместе с тем городская среда имеет значительную автономность, и ее создатели склонны, скорее, рассчитывать на необходимость приспособления к ней жителей городов, чем на удовлетворение потребности людей в комфортабельных условиях обитания. Очевидно, что приоритетным должен быть принцип гуманизации домостроительства, и находится немало авторов, которые придерживались и придерживаются этой точки зрения. Однако и такой подход не- бесспорен, так как понятие «человеческое» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием архитектурных новаций. Отсюда правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее, воздействие на обитающих в ней людей.

Сегодня в понимании человека присутствует нечто апокалипсическое. С одной стороны, дикий зверь, живущий внутри нас, по-прежнему толкает к эксцессам и жестокое и сладострастное человеческое племя никак не поддается одомашниванию и гуманизации. Всплески насилия и жестокости поражают всяческое воображение и заставляют даже гуманистов отказаться от оптимистических прогнозов. С другой стороны, если человек – творение культуры, то и ее достижения не столько радуют, сколько пугают нас. Это заставляет

радикально пересмотреть наш антропологический проект. Пока он определялся двумя антиподами человека: Богом и Зверем. Человек рассматривался то как тайный агент Бога, то как животное. Человек проявляет себя как нечто монструозное, чудовищное: самое ужасное на свете – это человек. Но греки нашли ответ и на эту загадку. Человек становится страшным, если он лишен места, дома. Именно место продуцирует человека. Таким образом, в основе антропологии лежит дом и место. Оно задает особенности телесности, в частности культивацию красоты, а также характер и поведение человека, его этос. Этот проект представляет собой новую перспективную программу развития философской антропологии. Она мыслится не как схоластическая философская дисциплина, конструирующая сущность человека, а как ответ на самые насущные проблемы человеческого существования.

Рано осознавший ход современного глобализма Хайдеггер говорил, что бездомность становится судьбой мира. Речь идет о деградации пространства человеческого существования не в геометрическом, физическом и даже не в философском смысле. Для характеристики места Хайдеггер пользуется метафорами «области», «округа», «четверицы», определяя его как собрание вещей в их взаимопринадлежности. Он «редуцирует» пространство к простору, открытости. Отсюда возникают странности, которые обнаруживают условность физико-технического пространства. Не место располагается в пространстве, а наоборот, оно само разворачивается в игре мест определенной области. Определение пространства как открытости, экстаза, состоящего в пребывании вблизи бытия, дается Хайдеггером в понятиях «дом», «родина», «ближайшее», «жительство», которые являются знаками человеческой экзистенции.

Именно эти метафоры дома и жилища позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом осуществился переход от постобезьяны к человеку. Дом – основа гоминизации, используя хайдеггеровские метафоры, можно ответить, что она произошла благодаря открытию места формирования человека, которое называют домом. Он, как известно из палеонтологии, является древнейшим культурным достижением. Домашность является первым и главным условием становления человека. П. Слоттердаjk использовал для ее описания понятие сферы. Сфера – место межличностного, душевного резонанса, где действует пластическая сила, вытягивающая из недonoшенного

животного человеческого лицо [1]. Благодаря физиологическому сосуществованию возникают эффекты резонанса, внушения, подражания, благодаря которым становится возможной культурная пластификация людей. Дом как место обитания живых существ создает климат, в котором происходит выращивание человека. Благодаря дому окружающая среда становится человеческим бытием в мире. Эта концепция сферы, полагает Слоттердаjk, устраняет «белые пятна», препятствующие пониманию того, как среда становится миром. Сфера представляет собой такое место обитания, где исчезает террор среды и возникает мир, который есть ничто иное, как своеобразная мембрана между внутренним и внешним. Сфера дома – это промежуток между окружающей средой и миром. Сфера также обеспечивает обмен между формами животного-телесного и человеческого сосуществования. По Хайдеггеру, жительство протекает в измерении близости и одновременно ужасающей открытости. Это и определяет изначальную структуру отношений жительства.

Традиционный дом. Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция – это расположение, пребывание в доме. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. Сначала человек осваивал поверхность земли, затем приступил к мореплаванию, потом к покорению воздуха посредством авиации. Продолжая эту метафору, сегодня можно говорить не только об освоении космоса, но и о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом эволюция средств передвижения людей и информационных медиумов приводит к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Мы, наоборот, заговорили о возвращении пространства. Современная архитектура – это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. можно назвать осуществлением хайдеггеровской философии Dasein.

Пространственная революция произошла в результате поселения человека между двумя нечеловеческими мирами – космическим и виртуальным. Жилище превратилось в машину жилья. Техника не ограничивается удовлетворением потребности человека в

создании искусственной среды, которая эволюционировала от пещеры и хижины до дома. Она трансформировала само представление о «месте» как о поселении, в котором прививались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели человечества. Старое место понималось как «ойкумена», имевшая четкий вид и границы жилья. Сегодня наши дома расположены не на склоне горы и не на берегу речки. На зачумленный воздух мегаполисов, отравленную химикатами воду, чудовищный шум инженеры отвечают изобретением изоляционных и реагентных материалов для фильтров и кондиционеров. Жилище превращается в антропогенный остров, апартамент изолированного индивида.

Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Дом был местом ожидания, где человек отдыхал от поля или леса и согревался от холода, а также ждал сообщений извне. Строительство дома как приюта для странствующего человека основывается на понимании того, что в антропологии оседлость – это главный экзистенциал, порожденный аграрной культурой. Экономически детерминированная мобильность современного индивида, наоборот, потребовала постоянной смены жилья, и это привело к его стандартизации. Ранее жилище привязывало человека к месту – к деревне или городу. Люди жили ритмом, задаваемым устройством коллективной среды обитания. Их габитус определялся искусственно созданным ландшафтом и хозяйственными сооружениями, полями, дорогами, каналами и средствами передвижения. Наоборот, сегодня происходит детерриториализация человека, он превращается в номада. В условиях телемобильности нарастает скепсис относительно «почвы». Жилище превращается в своеобразный «зал ожидания», обеспечивающий минимальный комфорт для туриста.

Жилье с его внутренним климатом, привычным запахом, спокойствием и тишиной, хотя и ввергает человека в род скуки, но такой, от которой он вряд ли захочет отказаться. Вещи окружающей обстановки являются источником представления об объектах, которые отличаются от фантазий. Первичным является различие обычного и необычного. И сегодня дом там, где чувствуешь себя как дома, то есть среди привычных вещей. Именно на это обычное и наступает современная домашняя техника. Жилье, котором живет современный человек, всего лишь одно из многих. Если раньше дом формировал человека, то современное жилье, наоборот, является выражением

самого себя. Гоголь описал обстановку комнаты помещицы Коробочки по аналогии с незатейливым строением ее души. Философское удивление тем, что есть нечто, и вопрос, почему оно есть, отражает отрыв от привычного порядка повседневности. Когда проблематизируется повторение, приходит мудрость. Нельзя забывать, что образ мира как дома опирается на доинтеллектуальные резервы.

Год крестьянина психологически переживается в религии. Тема созревания – главная для аграрных обществ. Центральные понятия «семена» и «урожай» становятся основанием типологизации. Из каких семян вырастет хороший урожай, какие плоды съедобны, а какие нет – вот главные вопросы. Дом не просто изба, ибо он спроектирован в плане взаимосвязи семян и урожая. Хижина дает кров и поддерживает теплый климат, она является местом сна, отдыха, сексуального акта. Это машина рождения, место, где рождаются и вырастают дети, где воспроизводятся домашние животные. В доме также есть подвал и клеть, где хранятся припасы, как условие выживания. Поэтому привязанный к земле крестьянский дом является машиной хранения. С одной стороны – он часть ландшафта, а с другой – поле оказывается продолжением дома и других строений: амбаров, овинов, сараев, дворов, сеновалов, хлебов, конюшен и клеток. Жить – это значит сеять, убирать и хранить. И так за годом год. Крестьянский дом по сути был первой часовой машиной. Он задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения. Условие сохранения жизни – умение делать припас, позволяющий дожить от одного урожая до другого. Поскольку неурожай и войны обрекают на голод, постольку «категорический императив» традиционного общества обусловлен аграрной онтологией.

Золотое время дома, когда люди жили от урожая до урожая. Время «хроноса» и «кайроса» определяли его модальности: кладовая для семян и продуктов на случай нужды; кухня-столовая, символизирующая коллективную свободу от голода. Оба строения соответствовали темпоральной структуре доместицированного бытия. В клетке хранились припасы, год за годом обновляемые после уборки урожая. Здесь время предстает как длительность. Двухкамерный в темпоральном отношении дом соответствовал двум путям: от поля до амбара и от хранилища до дома. Первый путь – открытый и коллективный, ибо вел к общественному припасу. Второй путь – приватный, поскольку по нему идут индивидуально потребляемые продукты.

Дом – это нечто большее, чем жилище и тем более квартира. В русском языке, возможно, более емкими понятиями, в содержание которых включаются не только сама изба, но и хозяйственные постройки (амбары, овины, сеновалы, хлевы), дороги, скот, а также подвалы, чердаки, и даже могилы предков, является «двор» или «усадыба». Дом как изба – это название жилого пространства. Слово «двор» стало названием общества, коммуницирующего на территории царского дворца, а «усадыба» – названием барского поместья, хотя это слово сохранилось и в языке крестьян для обозначения индивидуального земельного надела. Есть еще слово «посад», весьма выразительно характеризующее особенность российских поселений, возникающих путем специфической колонизации: войско оставляло за собой поселения (называвшиеся городищами или даже погостами.) Посад – это городское поселение или часть города, где живут посадские, а посадником является царский чиновник, наместник, управляющий областью или волостью (от слова «владение»).

Понимание преимущественного значения запаса позволяет определить дом как машину ожидания следующего урожая. Символом оседлости является не изба, а хранилище. Полный амбар – свидетельство достатка. Сараи и овины указывают радиус освоенной территории. Аграрное общество расслаивает людей на терпеливых, способных создавать и хранить запас, и на нетерпеливых, которые вынуждены непрерывно искать хлеб насущный. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и способности хранить запас переходят в другие способности, связанные не только с трудом, но и с управлением, а также с умением создавать, подсчитывать и приумножать капитал.

Крестьянский мир не признает проектов. Медитации его обитателей направлены на произрастание и его космические аналогии. Вместе с тем тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так формируется понятие прибыли, которая еще, конечно, не является главным мерилom оценки. Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам. Терпение – этос и метафизика народа: тот, кто способен ждать, пока плод созреет, предполагает неизбежность нового высокого урожая, дающего спелое зерно. Мудрость этого мира звучит так: «расти и вырастешь сам». Последним пророком этого «бытия-при-растениях» является Хайдеггер, который указал на противоречие мышления старой Европы

и нового мышления, в основе которого лежит проектирование [2]. В результате потрясений, а также в ходе индустриальной революции связь между «жить» и «хранить» нарушается, исчезает ориентирование на урожай. Квартира снабжена дверями, запорами, окнами, отопительными и осветительными приборами. Это уже не хранилище, а капсула, где отдыхают после отупляющего рабочего дня.

Вместе с тем способность терпеливо ожидать созревания урожая оказывается воспринятой в ходе технической революции и трансформируется в способность ожидания знаков. Эта тема была поднята в поэтической теологии Гельдерлина. Она понятна и сегодня, ибо, проживая в отдельных апартаментах, мы все время ждем звонка от кого-либо. Современность проецирует ожидание на письма, телеграммы, газеты, радио и телепередачи. Дом превращается в станцию для принятия посланий из внешнего мира. На это обратили внимание Хайдеггер и его последователь О. Больнов, которые в своей феноменологии жительствоваания определили экзистенцию как постоянное ожидание послания: «Смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств» [2, s. 36].

В культурах, где почитаемо гостеприимство, судя по почестям, оказываемым гостю, именно он воспринимается как посланник, или знак божества. По-видимому, это не приносило удовлетворения, ибо в древности было необычайно сильно развито искусство мантики, посвященные в которое брались читать любые необычные и даже обычные явления как знамения, как знаки божества. Поскольку оседлость не дает множества новых впечатлений, то это обостряет потребность в общении с необычным чудесным миром и даже заставляет придумать трансцендентного бога, знаки которого он ищет везде и во всем.

Жилище – это приемник сообщений, который к тому же их тщательно фильтрует и сортирует во избежание душевной имплозии. Жилище выполняет иммунную и терапевтическую функции. Тот, кто находится в доме, чувствует себя уверенно и не боится чужого. Хайдеггер назвал главным признаком эпохи нигилизма «бездомность» современного человека. Ее корни он видел в безродности, в увеличении числа мигрантов. Однако он также полагал, что безродность – отсутствие родины, или бегство – компенсируются, если есть дом и человек живет в определенном месте. Лишенный после войны права преподавать у себя на родине и приглашенный во Францию, Хайдеггер писал: «Вокруг моего дома

обычная деревня, где есть почта и где стоит обычная погода. Поэтому вокруг все необычно: Прованс, Франция, Европа, Земля, Универсум... Я укоренен в привычное и окружен необычным» [3, с. 27]. Робинзон стал дополнением Тотнауберга. Это место, где Хайдеггер получил признание [4]. Отсюда не родина, дом как место, куда приходят знаки и сигналы, сообщения и письма, посетители и ученики, вот что становится главным. Топологическая рефлексивность сменяется информационной. «Бытие-на-родине» становится функцией жилища.

Жилищная машина. Поль Валери в 20-е годы писал о синтезе архитектуры и музыки, который он назвал включенностью в произведение. В противоположность кантовской эстетике возвышенного, охватывающего природу, Валери писал о мире произведений искусства, образующем окружающую среду человека, которая одновременно поработщает его. Вопрос о тотальном искусстве был поставлен в эпоху кино, которое поработщало глаз, превращало его из органа дистантного восприятия в квазитактильный орган. Одновременно основоположники Баухауза оперировали понятием «гештальт», которое у них обозначало домашние вещи. Не только демоническая музыка, но и архитектура, дизайн, обычная обстановка привязывали к себе и поработщали человека. Так, стало возможно говорить о квартире как об инсталляции, которая является эстетической экспликацией дома как древнейшей антропотехники. Такая экспликация оказалась продуктивной, поскольку в XX веке внутренняя архитектура ограничивала жизненное пространство индивида и коллектива. Дизайн квартиры, обстановка, кухня, освещение, отопление, очистка воздуха, воды открыли широкий фронт для наступления техники на мир человека. Сегодня процветает индустрия интерьера. Направленная на удовлетворение индивидуализма, она тем не менее возрождает ужасающий коллективизм, ибо предлагает серийный комфорт. Если раньше жилье определяло индивидуальность человека, то современный дизайн стирает ее.

Илья Кабаков произвел большой фурор своей инсталляцией «Туалет». Это сооружение, снаружи имеющее форму туалета, а изнутри обставленное как квартира. Что же хотел сказать художник? Вряд ли это намек на какие-то тайные анальные стороны жизни или иные секреты буржуазного мира. Кабаков вспоминал, что его детство прошло в такой квартире. Его мать работала уборщицей в интернате, специализированном на художественном образовании, чтобы обучать там сына. Но вместо квартиры им предложили нефункционирующий

детский туалет, где и прошло детство художника. Б. Гройс интерпретировал инсталляцию Кабакова как протест против коммуналок и заодно русской общинной традиции. Туалет, превращенный в квартиру – это общественное стойло, хлев, где люди живут как животные.

Сам Кабаков комментировал свою инсталляцию как метафору искусства. Его «Туалет» намекает на то, что произведение искусства хранится в музее или в частном собрании, открытом для посетителей. Точно так же выставленные в частном доме объекты могут стать предметом обозрения, если посетитель знаком хозяину и получил от него личное приглашение. Отчуждение повседневного жилища, раскрытое в инсталляции Кабакова, состоит в том, что оно в своей нормальной форме есть антивыставка, которая функционирует как приватное собрание. Благодаря инсталляции, фильтрующая привычное от непривычного машина жилья оказалась на сцене. Важно, что посетитель, уютно чувствующий себя в музее, здесь испытывает стресс, так как видит то, что должно оставаться невидимым. Когда человек входит в собственное жилище, он не испытывает стресса, если все стоит на своих местах. Другое дело входить в чужое жилище. Деревенский человек, не стесняясь, заходит в дом соседа, но и в деревне не принято садиться за стол, если застаешь хозяев за едой. Для современного горожанина есть что-то тяжелое в посещении чужого жилья. Особенно неловко и стыдно чувствуешь себя в гостях у малознакомых людей, квартира которых воспринимается как объект, сравниваемый со своей квартирой. На самом деле это смешение жилья и музея происходит уже давно, с тех пор как жилье представляет статус владельца, который демонстрирует свое величие тем, что строит великолепный дворец и открывает его для всех. Тот, кому не посчастливилось и приходится жить в туалете, довольствуется *als ob* жилищем. Вход посетителя в «Туалет» обернулся онтологическим выпадением. Превращение искусства в неискусство само стало искусством. Но все-таки инсталляция – нечто большее. Она раскрывает нашу принадлежность жилищу и участие в ней чем-то похоже на посещение зоопарка. Смешение жилища с музеем поднимает проблему посещения: не становится ли и жилец предметом созерцания. Во всяком случае, известные телепрограммы «Окна» и «За стеклом» наводят на эту мысль.

Отличие музея от квартиры состоит в том, что в нем выставляются неординарные, возвышенные объекты, а жилище,

наоборот, – банк обыденного, банального, привычного и повседневного. Инсталляция Кабакова, который как феноменологически образованный художник ориентировался на «искусство банального», собственно, и показывает отличие посетителя от жильца. Столкновение же с банальным всегда не только тяжело, но и двойственно.

Классический тоталитаризм, по Гройсу и Кабакову, реализовался в синтезе жилища и общественного искусства. Сегодня жилищный тоталитаризм продолжается в форме массовой культуры. Вся обстановка собирается из серийных элементов. Рынок говорит одно: я дам тебе то, что ты хочешь, а делает другое: серийную мебель. Кабаков изобрел искусство инсталляции после эмиграции из СССР в знак протеста против тоталитаризма, но ирония в том, что его творчество питается от своего противника.

Превращение жилья в коллективную и индивидуальную иммунную систему впервые четко было зафиксировано Г. Башляром в его топологической онтологии. Жилище – это прежде всего пространственная иммунная система. Четыре стеры образуют пространство ожидания, место формирования габитуса. Это сфера благополучия, оберегающая от воздействия всего опасного и чужеродного. Такие охранительные функции, собственно говоря, не требуют обоснования. Они оспариваются лишь в том случае, если иммунные зоны неаприорны. Иммунитет следует понимать как социальный факт, как критерий социальной когерентности в процессе взаимодействия между членами коммуны. Семья, родовая община, народ, позже город, церковь, партия являются системами, наделенными высокими требованиями солидарности, оперативным иммунитетом, заставляющим соблюдать определенные меры безопасности. Тот, кто уходит из такой иммунной системы, расценивается как предатель. Скандал, вызванный современной моделью жилья, в том, что она прививает изоляционизм и индивидуализм, удовлетворяет потребности общения флексибельного индивида и его партнера. Они не ищут иммунного единства ни с космосом, ни с обществом, не ориентируются на идею народа, государства или класса. Отсюда неудачи современных политиков, которые пытаются создать коллективы из предателей коллектива.

Каковы же сегодня требования к иммунным качествам жилья, что думают об этом архитекторы? Не являются ли наши дома материальными символами борьбы между интересами изоляционизма

и требованием интеграции? Цивилизационный проект, ориентированный на свободу индивида, манифестировал новый тип взаимодействия иммунитета и сообщества. Европейская культура характеризуется диалектикой права и силы. Целостность общества обеспечивалась и гарантировалась властью. Можно сказать, что сфера дома и была основой представлений о праве. Недаром неприкосновенность жилища считается одним из главных прав человека. Институт главы дома всегда был опорой всех прочих иммунитетов, регулирующих меру вторжения чужого в границы своего. Иммунитет – это защитная власть в отличие от принудительной. Сердце частного права составляет пространственное право. Яхве, Христос, Аллах – это трансцендентные боги, имеющие в распоряжении собственное пространство. Как в доме отца, в их жилище имеется много комнат, но они стоят пустыми, так как за них требуется заплатить слишком высокую цену. Современный человек хочет, но не может жить в коммуне, даже райской. Иммунитет – это инклюзивность, и никакая универсалистская пропаганда не может это отменить. Это интуитивно понимал Ницше, предпринявший восстание против религии. Он сформулировал императив, которому приходится следовать после «смерти Бога»: полагайся на свои собственные силы! Теологию Ницше развернул как иммунологию, в плане окончательного эгоизма. Сказать «да» жизни – это означает судить обо всем исключительно с собственной точки зрения, признавая ее неуниверсальной. Мое «да» лишь частица в пене всеобщей самоаффирмации.

В свете семио-онтологического анализа жилье выглядит как машина габитуса, функция которой состоит в выделении из множества поступающих из мира сигналов наиболее достоверных. Отсюда нет необходимости в мебели и даже в стенах и крыше над головой. Тайну современного жилища с информационной точки зрения раскрыл М. Макклюзн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции [5]. Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Для него и универсум уже не является творением Бога. Тем более он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна и средством удовлетворения акосмических потребностей своих жильцов. Он стал анклавом безмирности в мире. Совершенствуются стены, двери, запоры как средство интеграции и защиты покоя. Дом перестает быть машиной ожидания и приема гостей, он уже не

опосредует желание внутренней защищенности и стремление к покорению внешнего пространства. Квартира воплощает единство геометрии и жизни, становится топически осуществленной утопией – вневременной проекцией интерьера как бытия-внутри. Жилище проектируется для обеспечения ночного покоя, а не для реализации дневных планов. Недаром наши квартиры располагаются в «спальных районах».

Архитекторы проектируют и строят жилище как место отдыха, покоя и сна. Главным помещением в современном жилище становится спальня. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего. Именно так, обретая изолированное жилье, человек становится бездомным. Пребывание в четырех стенах – это почти смертный сон, или состояние анабиоза в ходе путешествия в иной мир. Пространство, ограниченное стенами, становится маленьким. Оно не углублено в землю, как пирамиды фараонов, не стремятся к небу, как кафедральные соборы. Многочисленные маленькие домики, спроектированные безымянными архитекторами, обеспечивающие ночной сон, – это ответ архитектуры историческому человеку аисторической хижинкой. В центре маленького домика расположена кровать – техническое средство, гуманизирующее ночные часы. Если пирамида – это «кристалл смерти», кафедральный собор – дерево жизни, то жилье «в последней инстанции» определяется как место сна. У некоторых оно может минимизироваться до картонной коробки. Где же может преклонить голову сын человеческий?

Жилищная машина – вот новый ответ на старый вопрос о расположении человека в мире. «Машина жилья» является продуктом строительной техники. Это выражение ввел Корбюзье в ходе дискуссий о реформировании строительства жилья под нужды одиночек и малых семей. Несмотря на диффамацию этого термина романтиками от архитектуры, он концентрирует суть обычных форм седиментации, осуществлявшейся в 20 в. Главный долг архитектора, утверждал Корбюзье, состоит в ревизии представления о жилище. И первый шаг в этом направлении – переход к серийному строительству: дом следует рассматривать как машину, конструировать, как авто или кабину корабля [6]. Традиционалисты в своей критике архитектурного авангарда указывали на номадизм и на трудности альянса между современным домом как мобильной машиной и оседлостью. Действительно, есть что-то общее между кибитками номадов и

вагончиками-трейлерами туристов, вахтовыми домиками сезонных рабочих, капсулами космонавтов.

Дом перестает быть стоянкой, где смертные дожидаются созревания семян. Он сам должен способствовать движению. Принцип мобильности становится основанием архитектуры. Машина жилья приводит в движение жильцов. Он должен задавать новые климатические опции. Здание реализует научно-техническую гипотезу, построенную на принципах искусства, стремящегося к совершенству. Если раньше названия мест обитания – поселение, село, погост, посад – происходили из слов, означающих остановку движения, то современное мобильное жилье превращает человека из сидельца в пассажира. Дом отрывается от земли и превращается в парк на зеркальных поверхностях. Отсюда на смену декору приходит дизайн. Для постмодернистской «психодинамической» архитектуры характерно стремление оторваться от фундамента, преодолеть силу тяжести.

Иллюстрацией тому являются проекты «Облачного плеча» Лисицкого, института Ленина Леонидова, с библиотекой-небоскребом на 15 миллионов книг и залом на 4000 человек. Новый человек – продукт Советской власти и левитации. Советские архитекторы проектировали здания не по геометрическим фигурам, которые Платон считал самым совершенным воплощением идей, а по техническим устройствам. Например, дворец в форме трактора, кораблестроительный институт в форме корабля. Житель новых зданий мыслился как хозяин или водитель транспортного средства. Здания напоминали молы, пакгаузы, многоэтажные гаражные стоянки, которые состояли из боксов-квартир, напоминавших контейнеры. Такое жилье может быть названо социомобилем, «Фольксвагеном».

В. Хлебников предлагал строить дом в форме железной решетки, в которую встраиваются переносные стеклянные квартиры. Они построены по последнему слову техники и представляют собой автономные капсулы с герметичными дверями-лифтами. Соседи становятся невидимыми и неслышимыми. Это финал децентрации, окончательно разрушающей городской коллективизм.

Еще более масштабно мыслил архитектор Нью-Йорка Мозес, который не разменивался на здания, а спланировал целый город для владельцев автомобилей. Следующим шагом была концепция жилища как транспортного средства, которая обусловлена не только идеологически, но и прагматически. Транспортное средство не

нуждается в фундаменте, квартиры многоэтажных домов используют общую основу, как автомобили дорогу. Свою материализацию легучее выражение «машина жилья» нашло у Фулера. Проект нового дома-машины был презентован им в Нью Йорке в 1929 г. Он опирался на критику: все наши беды от неправильного устройства дома, который превращает женщину в рабыню, и завершался воспеванием стандартизации, серийности и мобильности. Дом надо знать, как водитель знает автомобиль. Инженерный подход к дому опирается на принцип монтажа, а не на возведение стен. Дом последовательно отрывается от почвы. В новых зданиях импровизируется новое жилое пространство для мобильного индивида, которое уже не опирается на кубическую структуру. Машина жилья нацелена прежде всего на освобождение женщины от домашнего хозяйства. «Дом-машина» должен разрушить традиционную массовую психологию и стать средством сообщения. Связь дома и транспортного средства не ограничивается мобильностью. Утопия Фулера намечает тренд к субурбанизации, которая воплощается в современных утопиях виртуального города. Начальным этапом этого процесса можно считать популярный в 30-е годы проект односемейного дома в пригороде, который получил массовое распространение благодаря автомобилизации населения. Вообще реальность массового строительства оказалась иной, чем ее мыслил Фулер. Жилище-контейнер стало трейлером автомобиля, а затем воплотилось в форме микроавтобуса.

С онтологической точки зрения дом есть искусственная середина между человеком и природой. Этот тезис отвергается с переходом к мобильному жилью. Дом также мало примиряет своих жильцов с окружающей средой, как автомобиль водителя с дорогой. Где была натура, там теперь инфраструктура. Квартира-бунгало рассчитана на горизонтально движущееся тело и поэтому не нуждается в высоком потолке, в высь устремлено само здание-небоскреб. Г.Башляр считал одноэтажные дома психологическим препятствием нового мышления. Многоэтажный дом он называл символом вертикально устремленной комплексной души. Фрейд считал душу трехэтажной. Но деятели Баухауза не учитывали, что у каждого в шкафу находится свой скелет. Поэтому не ясно, как люди примирялись с концепцией бессознательного, то есть с трехэтажной концепцией сознания, если в их квартирах уже не было ни чердака, ни подвала.

Литература

1. *Слоттердайк, П.* Сферы 1 / П. Слоттердайк. – СПб., 2005.
2. *Heidegger, M.* / М. Heidegger [ets.] // *Vortrage und Aufsätze*. – Neske. – 1967.
3. *Heidegger, M.* Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit / М. Heidegger // *Vortrage und Aufsätze*.
4. *Бопре, Ж.* Диалог с Хайдеггером / Ж. Бопре. – СПб., 2007.
5. *Макклюэн, М.* Галактика Гуттенберга / М. Макклюэн. – М., 2003.
6. *Ле Корбюзье.* Модульор / Ле Корбюзье. – М., 1980.

ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ЛЕНД-АРТА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЧИСЛИТЕЛИ И ЗНАМЕНАТЕЛИ

Николаева Елена Валентиновна

Геофизическое пространство издревле служило в качестве носителя художественного или сакрального сообщения (рисунки в перуанской пустыне Наска, меловая «Белая лошадь» в Британии и пр.). В системе координат, заданной вечностью времени и трансцендентальностью пространства, Человек с его взглядом снизу представлял единицей антропологического числителя, а бескрайняя природная среда или воздвигнутые самим же человеком архитектурные объемы (пирамиды, храмы) оказывались бесконечно большим знаменателем в соотношении Человек/Мир. Огромный геофизический и социокультурный множитель очевиден и в тех памятниках, где Человек как антропологическая форма отождествляется с идеологическим или идеациональным содержанием: статуи Свободы (США), Родины-матери (Россия), Христа (Бразилия), Ангела Севера (Великобритания).

С другой стороны, в современной «религии» потребления благ и культуры антропологическая гиперформа встречается на рекламных баннерах, занимающих всю стену многоэтажного здания, и в уличных перформансах (например, парад огромных марионеток). Одновременно постмодерн населил геокультурное пространство памятниками-«статуэтками» масштаба 1:1, сравнившими вечных гениев со смертным человеком настоящего (памятник А.С. Пушкину перед ЦДХ и др.) или призраков художественной образности и их прототипов

(«Внутри Австралии», А. Gormley), создав тем самым десакрализованные модели соотнесенности человека и его социокультурного пространства. Лэнд-арт (заворачивание в ткань Рейхстага, Christo и др.) и сверхвысотные небоскребы редуцировали геокультурную среду до упакованной вещи, а технические возможности освоения пространства и взгляд сверху (авиация, смотровые площадки, скоростные лифты и пр.) сделали Человеческое знаменателем семиотической дроби «означающее/означаемое».

ЧЕЛОВЕКОСОРАЗМЕРНОСТЬ ЭСТЕТИКИ МАЛЫХ ФОРМ

Шатунова Татьяна Михайловна

*А что я имею из всей непомерной
Вселенной, встающей зарей над лицом?!
Ривьера, триера, террарий, вольера,
Морковка, поилка, цепочка с кольцом.*

Э.Тайсина

Антропологическая заданность тематики конференции предполагает несколько допущений. *Первое*: возможно мыслить человекосоразмерность «по роду его». Иначе говоря, есть традиция полагания соразмерного человеку всегда, во все времена и при каких-то усредненных «нормальных условиях». Именно в этом ключе в истории философской мысли осуществляется одна из первых попыток мыслить человекосоразмерность мироздания. Речь идет об эстетике света в средневековой философии, в частности в учении Августина Блаженного. Философ говорит о том, насколько удивительно соразмерен свет человеческим возможностям. Он не настолько ярок, чтобы ослепить человека, и в то же время достаточен, чтобы мы видели в нем предметы. Августин отмечает еще одно странное свойство света: мы не видим сам свет, мы можем видеть только предметы в свете. Для средневековой философии позиция Августина совсем не удивительна и не является чем-то исключительным: свет воспринимается здесь как некий земной аналог Бога. Интересно другое: получается, по Августину, что проявленный в качестве света, сам Бог оказывается человекосоразмерным.

Второе: в рамках антропологического подхода можно мыслить человекосоразмерность практически всей природы, ее комплементарность человеку. На идее, подобной человекосоразмерности, как известно, основан антропный принцип. Со-расположенность природе человек ощущает отнюдь не только в своем человеческом детстве (греческая Античность). Видение соположенности природы и человека, признание «коммунизма, равного натурализму» (Маркс), – это взгляд не частичного, а целостного человека, который формируется и меняется по мере взросления человечества. Только современное, взрослое человечество, взаимодействуя с природой, способно встать в отношении заботы взрослого сына о старой матери, отношение, которое так удачно выразил Н.Н.Трубников в «Притче о Белом Ките»: Человек – Род, а природа – при нем, при роде. Природа сконцентрировала в человеке и подарила ему свою способность к саморазвитию. Теперь только он может развивать природу и развиваться в ней сам. В этом ключе можно, например, обдумать человекосоразмерность животных. Не случайно мы все чаще обращаемся к лечебным возможностям «братьев наших меньших», причем можно говорить как о психологическом, так и о терапевтическом воздействии. Известны лечебные возможности собак, лошадей, кошек. Бывают кошки с буквой М во лбу, и существует интересная трактовка-расшифровка этого явления: «кошка медицинская». И все же кошки «чело­веко­соразмерны», а пиявки? Очевидно, не в одной медицине дело: человекосоразмерность предполагает некоторую эстетическую компоненту.

Третье: даже в случае с животными мы обнаруживаем своего рода социальную дифференцированность соразмерности. Царской охоте соразмерны борзые собаки, а чукотской упряжке – северные ездовые хаски. Индийскому крестьянину, например, очень соразмерен слон, а русскому – лошадь подавай. Даже мышей ловить в одном случае будет кошка, а в другом – мангуст. Лев очень соразмерен дрессировщику в цирке, но, как показала практика, не слишком соразмерен в домашнем хозяйстве. Есть звери, которых человек включил в свою судьбу много веков назад и в какой-то мере заручился их «согласием». Теперь они часть его человеческой субъектности. Не случайно они похожи по эмоциональному строю на своих хозяев: например, умеют улыбаться, воспроизводя и продолжая приветливость человека, который рядом. Однако и здесь есть странные эксперименты типа попыток одомашнить крокодилов, и опять эти

попытки носят социальный характер: увлекаются подобными вещами чаще всего пресыщенные нувориши.

Свой социальный контекст предполагает любая форма человекосоразмерности: не только у каждого народа, социальной общности, цивилизации, но в пределе и у каждого человека – особенно современного – своя собственная человекосоразмерность. Этот предел очерчивается уже не просто естественными возможностями и потребностями человека как живого существа, но и всем «ансамблем» его общественных отношений. Возможно лишь обрисовать некоторые более или менее общие параметры поиска человекосоразмерности. Б.В. Марков, например, обозначил факторы индивидуального антропогенеза. Этот подход вообще представляется очень продуктивным: мы не ищем больше, от каких обезьяноподобных предков когда-то «произошел» *homo sapiens*, мы выясняем, каков необходимый минимум тех вещей-отношений, вступая в которые, каждый из нас может стать и ощущать себя более или менее человеком, воспроизвести в себе некоторый минимум человечности.

Среди этих вещей особую группу представляют вещи-отношения, взаимодействуя с которыми, человек создает и воспроизводит живую ткань микросоциальности и тем самым строит себя как микросоциум. Б.В. Марков называет среди этих вещей-отношений дом, трапезу, лицо, беседу, гостя. Можно добавить дар, путь (путешествие). Во всех случаях естественные характеристики этих «вещей» выступают одновременно носителями их сверхчувственной природы. Интересно, что выявляется эта природа всегда через эстетическое отношение, сообщая вещи чувственно-сверхчувственный характер и фиксируя вещь как образ, как поэтическую метафору. Само эстетическое отношение человека к миру в этом контексте теряет свою обычную «завязанность» на совершенной форме предмета, зато приобретает характер чисто метафизического чувства «бескорыстного любования или наслаждения». Так, например, на конференции «Антропологические конфигурации современной философии» в МГУ (Москва, 2004 г.) Б.В. Марков говорил о том, что любой нормальный человек должен уметь любить свое лицо и гордиться им. Это лицо, которое человек обращает к людям, лицо, которое надо держать, когда тебе плохо. Лицо как реальная абстракция и репрезентация («эйдос») всего человека. Даже недостатки лица могут стать в этом случае эстетически привлекательными (милыми, симпатичными), поскольку с ними идентифицируется именно этот человек и его уникальный облик.

Но чтобы его создать/увидеть, нужны соответствующие культурные установки. Например, многие европейцы считают недостатком лысину, тем более, плешь, а китайцы всегда думали, что это «второе лицо», которое Бог дает человеку в награду за его мудрость.

Правда, для того, чтобы лицо человека выступало в форме его эстетически-социального отношения, его приходится постоянно (до)создавать, и далеко не только за счет косметики. Сегодня в этом нам помогают современные виды искусства: фотография, кино, телевидение. Мы учимся быть фото- и киногоеничными, учимся с помощью этих новых одновременно технических и художественных средств представлять себя другим людям. Лицо выступает в этом качестве как личностное, но общественное отношение.

Таким же общественным отношением является Трапеза, где безразлично, что пьют и едят, как в платоновском «Пире», та трапеза, которая сближает людей больше, чем беседа. Трапеза, после которой нельзя обидеть или предать человека, если ты ел его хлеб (Б.В. Марков). Это именно разделенный хлеб, посредник в отношении «человек–человек», создающий ощущение не-одинокости, душевного тепла, спокойствия.

Феномен Гостя как микросоциальное общественное отношение проявляет себя уже в том, что есть разные гости. Иногда к нам приходят «гостиные гости», как их назвала однажды Динка, героиня одноименной повести детской писательницы В.А. Осеевой, иногда гость – это «свой», друг, который не обратит внимания на беспорядок в доме, которого можно угостить «тем, что есть», и самое удивительное, что это «что есть» всегда вовремя и кстати находится.

Однако привлекательный во многих отношениях антропологический подход, как, впрочем, и любой другой, имеет свои границы. Антропология постоянно ищет некоторые инварианты человеческой природы, а это занятие неблагодарное, поскольку природа человека ни в какие инварианты не укладывается.

Если вернуться к характеристике рода Человек, то обнаружится неожиданное: человек всегда больше себя самого (Хайдеггер), всегда впереди себя самого (Мамардашвили), человек-меон не есть то, что он есть, а есть то, что он не есть (Сартр). Все эти философские выкладки свидетельствуют о том, что «по роду его» человеку соразмерны безмерное, непомерное, за- и беспредельное. Человек – «пороговое» существо, постоянно увлекающееся трансгрессией, выходом за все возможные пределы. Не то, чтобы он

уютно себя чувствовал «на пороге», «на пределе», но почему-то предпочитает иногда покидать уют. Вероятно, все же срабатывает самый главный принцип устройства человеческой природы – ее постоянная изменчивость. Человек – существо, единственная неизменность природы которого состоит в том, чтобы постоянно ее изменять. Никакой антропологической константы просто не существует или, точнее, она постоянно изменяется. Конечно, существуют границы существования биологического вида *homo sapiens*, но это вопрос выживаемости, которой человеку всегда мало. Возможность сохранения человека как живого существа, безусловно, предпосылка его человеческого бытия, но не более того. Как отдельному «индивиду» недостаточно просто выжить, чтобы ощущать себя человеком, так и человечеству мало просто существовать. Кроме того, человечество, как и отдельный человек, вообще-то смертно. И небезразлично, как умереть: между «сдохнуть» и «погибнуть» весьма ощутимая дистанция, и неслучайно Питер Козловски написал однажды, что постмодерн – это время, данное человечеству для того, чтобы оно могло успеть стать достойным своей *гибели*.

В этой связи становится понятным, почему Фуко говорил об *антропологическом сне* западноевропейской философии, окутавшем ее в XX веке. Но философу не должно все время спать. Не годится такой образ жизни и для обычного философствующего человека. В противоположном случае, по Ницше, так и помрешь, не приходя в сознание (= не просыпаясь).

Почему тогда становится притягательным «антропологический сон»? Возможно, это реакция на риски и угрозы человеческой природе, исходящие от техногенной цивилизации с ее всевластием мировых капиталов и финансов, с всепроникающей властью соблазна. Действительно, признание необходимого минимума (или, лучше, оптимума) – вполне достойный ответ претензиям идеологии тотального потребления, консьюмеризма и заданной современным обществом парадигме безудержной погони за наслаждениями. Однако одно дело – выжить на минимуме в условиях какого-либо сурового испытания. И совсем другое дело – в условиях общества потребления (потреблятства, как говорит В.А. Кутырев) искусственно (а значит, эстетически, художественно) и вопреки власти соблазна создавать и постоянно воссоздавать в своей жизни некоторый оптимум условий, нацеленный вовсе не на биологическое или, точнее, зоологическое выживание, а на собственно человеческий способ бытия. А этот

способ фактически противоречит всему, написанному здесь о человекосоразмерности.

Человек, действительно, трансгрессирующее, проективное существо, и, по большому счету его вечно изменяющейся природе соразмерна именно несоразмерность. Он – существо, которое всегда больше самого себя или впереди самого себя. Он – существо, рожденное для того, чтобы постоянно перешагивать пределы своих собственных соразмерностей. Человек – безмерное по своей природе существо. Всему соразмерен и ничему не соразмерен. Человек – антиномия и в этом, как всегда. Наверное, только тогда мы и чувствуем себя людьми, чувствуем себя счастливыми вплоть до ощущения катарсиса просто от жизни, когда удалось превзойти самого себя, сделать что-то особенное, совершить усилие. А погоня за фантастическими удовольствиями в гонке спринтеров потребления – всего лишь иллюзорная, извращенная и превращенная форма этой настоящей *природной* человеческой характеристики.

Конечно, все это давно известно, просто и банально, но ясно и другое: самые прекрасные человекосоразмерные условия превращаются в скучные и надоевшие «границы», как только человек застывает в их овеществленном покое.

1.3. ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ И ИСКУССТВО

«АРТМОДЕЛЬ» В РАКУРСЕ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Бажанова Римма Кашифовна

Современная культурная антропология имеет сегодня возможность работать с множеством новых категорий и концептов. Вхождение в историю европейской культуры позволяет внимательному ученому-гуманитарию обнаружить не только разнообразие фактов и явлений, перед ним неожиданно возникает вереница неких поразительно устойчивых идеальных образований. Благодаря особым качествам их можно назвать не символами или универсалиями, но артмоделями (артистическими моделями). Артистическая модель – это разновидность культурного концепта, вектор культурной информации которого берет свое начало из

прошлого (это мифы, архетипы, классический фольклор), но буквально разветвляется в настоящем на множество вариантов интерпретации. Кроме того, артмодель по своему существу обладает свойством театральности (драматичности, событийности) и способностью в иной, искусственной (искусной) форме выразить культурно-экзистенциальную проблему или идею своего времени. Артмодели создают неповторимую художественную атмосферу каждой культурной эпохи, запечатлеваясь, порою навечно, в художественных образах и артефактах. Им удается создание ярких объектов моды, модных тем, а мифологические герои в своей последующей культурной жизни становятся культовыми персонажами, которым подражают не только светские, публичные персоны, но и обычные люди. Артмодели, опираясь на исходные, культурные основания, заключают в себе содержание непреходящего характера и способность к многообразному воплощению. Они практически всегда способны сообщить актуальной моде новый импульс развития. На очередном витке эволюции культуры они непринужденно меняют свой внешний облик и внутреннюю форму, согласуясь с модой, а довольно часто и создавая моду, особенно в сфере искусства, а также в области повседневной эстетики и бытового театрального поведения. Эти устойчиво-изменчивые, невероятно пластичные феномены культуры наделены способностью ярко, лаконично и эмоционально выражать насущные смыслы своей эпохи, порою вовсе не лежащие на поверхности мира явлений. Поэтому каждая артмодель создает своего рода субкультуру и собственное театрализованное пространство. Например, такие варианты исходной модели Шута, как Петрушка, Пульчинелла, Полишинель, Панч, создают «территорию» гротеска и эксцентрики [1, с.77]. В отличие от ценностей, широко освоенных культурой, хорошо известных многим поколениям и внесенных в ее анналы в качестве безусловного символа или шедевра, артмодели содержат в себе постоянную возможность обновления и всего того, что в современной эстетике обозначается словом «Другое». Устойчивость артмодели задана границами традиции (исходного мифа, архетипа, фольклорного персонажа), а неустойчивость – культурной динамикой, интерпретациями субъектов культуры. Сама ее устойчивость – неустойчива, ризомна. Многое в этом плане определяется именем. Например, Кармен как одна из ярчайших артмоделей является «именным клоном», истоки ее обнаруживаются в мифологическом образе апсар, древнеиндийских

небесных танцовщиц, искусительниц анахоретов. За Кармен закреплена, благодаря интерпретациям П. Мериме и Ж. Бизе, своя история, характер и облик. А вот последующая цепь интерпретаций оперными или балетными исполнителями закрепляет или вновь устанавливает за ней некую артистическую форму. Существуют этнический (испанская Кармен), костюмный, архаичный («Кармен в оборках»), постмодернистский, гендерный варианты данной артмодели. Но, какой бы она ни была внешне, ядро внутренней формы удерживается в границах темы «Любовь-Свобода-Рок-Смерть».

Каковы наиболее известные артмодели? Это традиционные фигуры – Трикстер, Богатырь, Волшебник, Фея, Король, Роковая женщина, Дьявол, Королева, Принцесса. В Новое время появляются новые персоны – Денди, Актриса, Знаменитость. Понятие «арт-модель», казалось бы, подпадает под определение символа культуры, но следует отметить, что ему свойственна особая черта, которую можно обозначить как укорененность в культурной традиции. Генетически артмодели, как правило, связаны с мифологией и архетипами, и мифологические и/или архетипические конструкции можно расценивать как постоянную часть внутренней формы артмоделей. От понятия «образ» артмодель отличают объем и «специализация»: являясь разновидностью образа, она вероятно расположена к проявлению артистизма (искусности и искусственности), театральности. От понятия «сценический образ» артмодель отличает не только укорененность в культурной традиции, но и ризомность. При несущественных различиях в характерах и обликах конкретных артмоделей можно говорить о некоем семействе персонажей, доносящих «вечную» идею или сюжет. Не всякий сценический образ имеет свой «аристос», то есть «высокое» происхождение (культурные корни), способность к ветвлению и расслаиванию, и запоминается своим артистизмом. Артмодель рождена для театрального, сценического представления, то есть предназначена для исполнения в виде роли перед публикой, поэтому она изначально театральна и потенциально артистична. Более того, артмодель через многие варианты художественного воплощения первообраза движется к точке совпадения видения очередного интерпретатора и видения публики. Для ее жизнеспособности важна не только укорененность в культурной традиции, но и способность высечь искры воображения, вызвать волны ответных эмоций в зрителе. В случае удачной интерпретации происходит психоло-

гическая и идеологическая идентификация [2, с.189]. Возникает вопрос: «От чего зависит подобная идентификация и чем она обусловлена в момент функционирования какого-либо более или менее удачного "клона" артмодели?» Артмодель, видимо, представляет собой некий вероятный образец, отвечающий на значимые вопрошания культуры. Создание модной версии артмодели продиктовано социальным ожиданием, надеждой, поскольку именно в такого рода персонажах, их «упаковке» ощущается социальная «нехватка». Благодаря эстетической и/или художественной шлифовке, артмодель приобретает свойство особой притягательности, что часто обуславливается не только эстетическим расположением, в котором дано Присутствие Бытия. Она вызвана, выражаясь простым языком, не только жизнеутверждением, облеченным в прекрасные формы, но и жизнеотрицанием, заключенным в отталкивающие формы. Были эпохи, когда, например, существовала мода на артмодель дьявола со всей ее «сценографией и бутафорией» [3, с.328]. Мода создается при активном участии артмоделей, благодаря еще и тому, что артмодель существует посредством многих вариантов, которые захватывают вслед за ареалом своего возникновения остальные сферы и уровни культуры. В культуре, не только элитарной, но и массовой, популярной, разворачивается массовое «перебирание», «нащупывание», ризомоподобное движение в поиске наиболее полной и точной версии эстетической идентификации конкретной артмодели.

Остановимся на примере из современности. Версия «блондинка» относится к исходной артмодели «женщина-ангел» или просто «ангел». А. Снисаренко указывает и на другой первообраз – индоевропейский мифологический персонаж «Раци», что означает «Покровительница». Позднее она превратилась стараниями европейских язычников в светлых эльфов и фей [4, с.133]. Этот персонаж сохранился в средневековой европейской народной культуре. Он был художественно разработан гуманистами эпохи итальянского Ренессанса. Культовой фигурой, женским идеалом во Флоренции была прелестная блондинка Симонетта Веспуччи. Ее черты мы находим в центральной фигуре боттичеллиевской «Весны». Но на какой-то отрезок времени артмодель выпадает из визуального ряда. Вероятно, была велика власть другой персоны, «черной», «роковой женщины». В середине 50-х годов прошлого века, благодаря череде голливудских блондинок, подготавливается мода на другой типаж. Удачная версия

закрепляется жизненной историей первойшей из блондинок – ослепительной Мэрилин Монро. Образ начинает множиться, утрачивать первоначальные романтические, идеальные черты и наделяться другими, несколько иными характеристиками. Комедия «В джазе только девушки» с Мэрилин в роли Шугар, или в русской версии Душечки (вероятна перекличка с чеховской Душечкой), окончательно утверждает тот вариант, который ожидался массовым зрителем. Сегодня эта артмодель весьма популярна, на нее существует стойкая мода.

Образ недалекой и обворожительной блондинки «разошелся» по всем этажам культуры, начиная с авангардистских полотен Э.Уорхола и героинь крохотных КВНовских реприз. В этот ряд включается гротесковая фигура В. Мамышева-Монро, а завершает его цикл постпостфольклорных анекдотов о глупых, но очаровательных блондинках. Крашенные блондинки-современницы подкрепляют своим существованием живучесть старой артмодели. Что скрывается за этой модой? Какие культурные горизонты открывает нам этот манящий облик? Перед духовным оком интеллектуала, наверняка, разворачивается непростая творческая судьба хорошей актрисы. Именно в таком ключе о Монро пишет Н. Мейлер, и создаются многие ее кино-биографии. Для среднего класса раскрывается мир гламура и лицедействующей богемы. Для массовой женской аудитории притягательным остается тот отрезок жизни актрисы, который связан с ее роковым романом с братьями Кеннеди и тайной ее гибели. Но культурологи легко обнаружат в качестве мощной порождающей причины нашей артмодели определенное вопрошание, чаяние, обусловленное нехваткой существенного элемента в наличной культуре. Знаковость, мода, успех данной артмодели объясняются существованием мечты. Востребована женщина, которая выступает антиподом (вынужденно) мужеподобных женщин, крайних и фанатично непримиримых феминисток и, наконец, того типа, который в масскульте приобрел название «стерва».

Массовое сознание выделяет тот слой качеств современной женщины, который незаметно стал превращаться из достоинств сильной личности в отрицание «вечной женственности». Антипод, то есть наша блондиночка, – поэтому глупа и беспомощна. Но она вовсе не чистый ангел, а житель мегаполиса, потребительница и очаровательная эгоистка. Блондинка не является хищницей, акулой, и

доказательством тому служат ситуации неуспеха, в которые она попадает постоянно, будучи героиней анекдотов. А почему, собственно говоря? Видимо, потому, что рядом с ней подразумевается сильный, умный, успешный, самодостаточный, уверенный и надежный мужчина. В обыденной жизни «не совсем настоящие» блондинки надеются на возможную встречу с надежным партнером. Ненастоящие или, точнее, не очень уверенные в своей мужественности мужчины в факте присутствия «золотоволосого ангела» рядом с собой или в грезах о нем стремятся обрести уверенность в собственной состоятельности.

Таким образом, современная культура фиксирует известную фольклористам ситуацию, когда в реальности утверждаются нежелательные отношения, в нашем случае женщина примеривается к роли общественного лидера. И это не просто разворачивание фазы перевеса женского начала в культуре, что описано Л. Бахофеном. Но угаданная Г. Зиммелем и активно осуществляемая сегодня претензия женщин примерить на себя роль мужского индивида с целерациональным поведением [5, с.321]. Разумеется, расширение социальных прав и ролей женщины – процесс позитивный. Но культура в лице моды и постпостфольклора воспроизводит и, в общем, положительно оценивает «уходящую натуру», «чаемую», желаемую для мужчин и женщин по-разному. А именно, конструирует образ нежного, слабого, очаровательного существа, опирающегося на плечо сильного мужчины.

Литература

1. *Дреничева, С.* Панч как феномен английской культуры / С. Дреничева // Вопросы культурологии. – 2007. – № 6.
2. *Пави, П.* Словарь театра / П. Пави – М., 2000.
3. *Петрухинцев, Н.Н.* Двадцать лекций по истории мировой культуры / Н.Н.Петрухинцев. – М., 2001.
4. *Снисаренко, А.* Третий пояс мудрости. Блеск языческой Европы / А.Снисаренко. – Л., 1989.
5. *Иконникова, С.Н.* История культурологических теорий / С.Н. Иконникова. – СПб., 2005.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ РАСТИТЕЛЬНОГО ДЕКОРА ИНТЕРНАЦИОНАЛЬНОГО ФАРФОРА

Гольский Иван Александрович

Фарфор обладает непреодолимой привлекательностью. Он трогательно хрупок, и поэтому любой фарфоровый предмет, переживший века, вызывает благоговение. В то же время фарфор утилитарен, как ни один другой материал. Он – всегда с человеком, всегда внутри быта, внутри чьей-то повседневности.

Однако не стоит забывать, что фарфор – дело тонкое не только в техническом смысле, но и в смысле эмоциональном. Чистая фарфоровая тарелка отличается от расписанной не только ценой и затраченной рабочей энергией. Декорируя предмет, художник делает его соразмерным человеку, одушевляет и даже буквально антропоморфизует.

Существует устоявшаяся точка зрения, что искусство от не-искусства отличается искусственностью, иначе говоря, сделанностью. Декорирование же бытовых предметов мотивами прекрасных растений отчасти снимает налет противоестественности. Цветы всегда естественны, а значит – человечны! Отдавая достойное должное всем прочим видам декора, нельзя все же не признать, что гуманизация искусства росписи проявляется максимально именно здесь – в наиболее распространенных фарфоровых изделиях с мотивами флоры в декорировании. Цветы и травы, деревья и цветущие ветки при своей конкретности остаются максимально абстрактными и способными донести самую сложную идею. Какой бы цветок ни был изображен – роза, пион, мак или одуванчик, – он всегда будет восприниматься именно как цветок, на интуитивном уровне, позволяющий человеку любой культуры осознать антропологический смысл метафорического изображения: человеческая жизнь коротка и неоднородна, но тем не менее имеет жизнеполагающий стержень.

ПРАВО КАК ДИАЛОГ В ФИЛОСОФИИ ДОСТОЕВСКОГО

Днепровская Инесса Викторовна

Ф.М. Достоевский (1821–1881) известен не только как великий писатель, но и глубокий социальный мыслитель. Благодаря «могучему социальному темпераменту» Достоевскому, как верно отмечает В.А. Бачинин, удалось прозреть истинные смыслы многих социальных реалий не только XIX, но и XX века [1, с.242-243]. Отмечен исследователями и глубокий интерес мыслителя к вопросам права. Причем анализ писателем правовых явлений сосредоточен в основном на вопросах соответствия нормативной природы права экзистенциальной глубине личности и определения в связи с этим границ правового бытия человека.

В центре правовой реальности, как ее показывает и исследует Достоевский, находится человек как творец правовых смыслов. Такое понимание правовой реальности было задано еще Кантом. Автономная личность – это личность, сама задающая смысл своих поступков. В основе права лежит самозаконность личности. Однако «самозаконность», освобождая личность в ее (личности) внутренних побуждениях, практически закрывала для нее выход в социальную реальность. Канту не удастся показать, каким образом самозаконность из внутренней реальности личности переходит в право как социальную реальность. Достоевскому удастся преодолеть эту границу благодаря признанию не столько автономности, сколько диалогичности личности. Писателя, по мнению Бахтина, интересует «не то, что происходит внутри, а то, что происходит на *границе* своего и чужого сознания, на *пороге*. ...каждое внутреннее переживание оказывается на границе, встречается с другим, и в этой напряженной встрече – вся его сущность. Эта высшая степень социальности (не внешней, не вещной, а внутренней)». Устойчивость социальности определяется постоянным преодолением противостояния индивидов, обращением противостояния в общение. В этом, считает Бахтин, «Достоевский противостоит всей декадентской и идеалистической (индивидуалистической) культуре, культуре принципиального и безысходного одиночества. Он утверждает невозможность одиночества, иллюзорность одиночества. Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. Быть – значит *общаться*. Быть – значит быть для другого и через него – для себя»

[2, с.330]. Такое восприятие бытия применительно к анализу правовой реальности как части социального мира ведет к признанию того, что устойчивость социума гарантируется не нормативностью его природы, а диалогичностью. Право начинает вырождаться, а правопорядок ставится под сомнение и утрачивает легитимность тогда, когда право превращается в монолог государства, когда вообще стирается граница между государством и обществом, когда государство стремится поглотить общество. Смещая акценты (при анализе взаимодействия народа с властью) с императивности закона на поиск основы для диалога, Достоевский не столько отрицает право как возможную форму такого диалога, сколько ищет адекватный российской ментальности образ права. Достоевский показывает, что сама нормативность имеет диалогическую природу. Тем самым им преодолевалась установка юридического позитивизма, связывающего право исключительно с волей государства. Диалог делает право соразмерным человеку, а не государству. Сущность права определяется им не через императивность его предписаний, а через взаимность признания притязаний субъектов взаимодействия. Вскрывая диалогическую природу человека, Достоевский выявляет важную сторону человеческого бытия, которая делает право возможным: направленность человека на другого, выражающаяся в признании другого. Правоотношения основываются на взаимном признании людей. Достоевский не придает признанию правового смысла, но он ставит проблему субъекта признания как «ближнего» таким образом, что в этом христианском определении выявляется диалектика между универсальным «любой» и конкретным «ты». Правовая реальность в произведениях Достоевского предстает как экзистенциальная коммуникация – как акт обнаружения «я» в «другом» [3, с. 372]. Правовым или антиправовым смыслом явление наполняется во взаимодействии. Достоевский вскрывает интенциональную природу смысла. Смысл (со-мыслие) предполагает всегда «Другого» как условие существования самого смысла. В криминальных сюжетах Достоевского право или бесправие обнаруживается не через соотнесение с нормой, с законом, а через актуализацию смыслов «я» как адресованных «другому» в соотнесении «я» с «другим». Михаил («Братья Карамазовы») не воспринимал убийство как преступление, то есть как переступание грани дозволенного человеческой воле, пока не соотнес своего деяния с возможной оценкой со стороны любимого человека (жены). В его собственном сознании убийство оценивалось

как месть, на которую он имел право, а не как преступление закона человеческого бытия и преступание за грань данных ему прав. Простое знание правовой нормы не породило в его сознании правовой оценки и правового поведения. И только попытка соотнести содеянное с оценкой со стороны «другого» показало реальный смысл деяния как преступления. Достоевский ставит вопрос о соотношении в правовой коммуникации «Я» и «Другого» и недостаточности определения «другого» как «любого».

Вопрос о правильном нахождении местоимения для обозначения «другого», поставленный в рамках герменевтического подхода в современной философии права с целью определить субъекта правовой коммуникации, решается в пользу понятия «любой». С этих позиций, обращение к «Ты» выводит коммуникацию за пределы правовой сферы. (Рикёр: «Субъект права – любой. Я являюсь любым по отношению ко всем. Мы входим в юридическое пространство, когда рассматриваем себя как «любого» из остальных любых» [4, с.30]). Достоевский не делает такого жесткого выбора. Он вскрывает диалектическую связь между «Ты» и «Любой». Такой подход дает больше возможностей для обнаружения права. Адресатом правовой нормы является «любой», но норма становится правом, только актуализируясь в правоотношении. Норма адресована всем, но ее правовой смысл выявляется только в действии, адресованном личности. Обезличенность действия, наоборот, рождает неправое, поскольку утрачивается человеческое (личностное измерение). Правосудие обращено не к «любому», а к «Ты». Поэтому понятие «любой» требует конкретизации через понятие «каждый» или «ближний» (если использовать христианскую терминологию, как это делает Достоевский). Ближний ведь тоже каждый, только из тех, кто приблизился, то есть вступил во взаимодействие. В противном случае проявляется не гуманность права, а жестокость: «...любить общечеловека – значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека» – предупреждает Достоевский [5, с.33]. Право проявляется в актуализации того, что адресовано «любому» в отношении с «ближним». Обращение к личности – это обращение к «Ты». К «любому» – это не к «Ты», это не к личности, это к индивиду. Мы признаем право за любым только потому, что видим в нем «Ты». Когда «Ты» не видим, то не видим и права. Тогда есть только обязанность – абстрактное долженствование, но не конкретное притязание. Чем чревато обращение к «любому»

(или «абстрактному другому», по терминологии М. Бахтина), Достоевский показывает на примере «человека из подполья». Для «подпольного человека», отвергнувшего мир, сбежавшего от него, этот мир перестает быть населенным конкретными личностями. Для него все люди превращаются в «они», «другие», то есть любые другие, а не он сам, не его «я». С этими «другими», не реальными, а вымышленными им для себя он и ведет свой внутренний диалог, бесконечный и безысходный. «Подпольный человек», по словам М. Бахтина, требует от «абстрактного другого» признания, но при реальной встрече с «другим» не может принять этого признания и утверждения, «ибо в нем он оказывается слабой, пассивной стороной: понятым, принятым, прощенным. Этого не может перенести его гордость» [6, с.340].

Выявление невозможности реальной коммуникации с «абстрактным другим» имеет важное значение для понимания права. Если мы апеллируем к праву как к требованию, выраженному от имени «абстрактного другого», оно будет отторгаться субъектом, к которому оно обращается. Правовая норма как требование абстрактного «другого» порождает дурную бесконечность. В диалоге с этим абстрактным другим правовой субъект лишь пассивная сторона.

Правовые отношения без обращения к «Ты» невозможны. Даже если речь идет не о частном, а о публичном праве. Конституционная норма адресуется не просто всем (любым), но и каждому (то есть ты). Конституционные отношения между личностью и государством могут возникнуть, только если норму востребует личность, пропустившая ее через свое индивидуальное сознание, через свои индивидуальные чувства, и при этом соотнесет свое личностное отношение к норме с восприятием множества других личностей. Чтобы право было правом – нужен «Ты». Но в этом правовом отношении к «Ты» выражается не относительность моего индивидуального правосознания, а всеобщность как сопричастность со всеми, с каждым. И в «Ты» выражается не моя избирательность в том, кого я причислю к «Ты», а конкретная воплощенность (в противоположность абстрактной обезличенности) любого через ближнего, то есть стоящего перед тобой. В коммуникации «Я»–«любой» право может соблюдаться, но творится право в коммуникации «Я»–«Ты». Только такая коммуникация обладает потенциалом творчества, потому как сохраняет индивидуальность

взаимодействующих сторон. Правовой смысл придает диалогу не апелляция к «любому» вместо «Ты», а присутствие «любого» в качестве еще одной стороны диалога, некой инстанции, присутствующей в диалоге в качестве «всех», в качестве «рода человеческого». Автор одной из современных коммуникативных концепций права Поляков определяет право как полилог «я–другой–инстанция», в котором участвуют субъекты правоотношений и задающая правовое поле для коммуникации инстанция, которой выступают общество и государство [7, с.205].

Рождающееся в диалоге право, таким образом, приобретает публичный характер. Однако у Достоевского эта инстанция является не в качестве абстрактного общества или государства. «Общество», «все» всегда облекаются в плоть и кровь. А вернее, конкретные люди – свидетели – проявляют в правовом взаимодействии черты рода человеческого, а не только своей индивидуальности. Покаяние должно быть публичным, но «публика» (инстанция) должна быть «заинтересованной», а не абстрактной. Иначе общество как инстанция утрачивает качество соразмерности человеку, который в этом случае одиноко и бессильно предстает перед его судом или же гордо презирует его суд. Соня отправляет Раскольникова на покаяние к людям, для Михаила («Братья Карамазовы») недостаточно личной исповеди перед Зиновием (Зосимой), а требуется публичное покаяние. Для него гости, собравшиеся на день рождения, в момент признания предстают не как лично знакомые, а как люди вообще, но не безличная масса. Попытка покаяния Раскольникова на площади превращается в фарс именно потому, что в качестве инстанции требуется не обезличенный «другой», а заинтересованный. Заинтересованность в бытии – родовая черта человека и для правовой коммуникации требуется заинтересованный «любой». Тихон отговаривает Ставрогина от публичного покаяния, разглядев в нем невозможность признания с его стороны «других» как личностей. Ставрогин хочет бросить свою исповедь публике как вызов массе, а не как возвращение через покаяние в заинтересованный в нем мир людей. Ставрогин остается в своем одиночестве, поскольку не может преодолеть индивидуализма своего «я».

Право, апеллирующее только к индивиду, не может претендовать на универсальность своих требований. Бытие индивида – одиночество. Бытие личности – совместность. Право возможно только

как совместность, предполагающая единство человеческого рода. Однако онтологическим центром такого единства является личность.

Индивидуализм отрицает индивидуальность, обезличивает и тем самым ведет к небытию. Личность предполагает ответственное бытие, взаимную ответственность всех за всех. Понятие индивида имеет своим содержанием человека, лишенного привязанностей, окружения. В правовом смысле это не личность, обладающая качественными характеристиками, а юридическая абстракция, которую можно наполнять любым содержанием, что и доказывает развитие западной правовой традиции. Индивидуалистический принцип, лежащий в основе западного образа права, дал человечеству не только образец римского права, но и «право сверхчеловека». И кантовская «автономная личность», и «сверхчеловек» Ницше являют собой интерпретацию одного и того же образа права, в основе которого лежат принципы индивидуализма и рационализма. С.И. Гессен отмечает тождество представленного Иваном добра с героическим добром-долженствованием Кантовой этики: «Добро Ивана есть *автономное* добро, покоящееся на себе самом, не нуждающееся ни в каком превышающем его начале. Сколь ни волюнтаристично и в этом смысле иррационалистично Кантово понимание добра, оно все же в последнем счете есть лишь самый глубокий и тонкий вид рационального постижения добра как чего-то чисто человеческого и посюстороннего» [8, с.585].

Анализ заданных Достоевским моделей переживания права, обнаружения правовых смыслов ставит перед философией права вопросы о границах правовой реальности. Почти аксиомой в современной юридической науке является трактовка права как принадлежащего к миру повседневности. Это сфера объективации смыслов, а не переживания их в духовном опыте. Оно рассчитано на некую усредненность, взаимозаменяемость субъектов. Право не выходит за пределы устоявшегося и типичного [7, с.350].

Трактовка права как общения на почве «всеобщего» и «общезначимого» не допускает возможности права как экзистенциональной коммуникации. В поступках же героев Достоевского возвращение их в мир права (именно в мир обыденности и повседневности) становится возможным только через экзистенциальное переживание своей отверженности, отъединенности от мира, нормированного культурной традицией и правом. Право тем самым не замещает у Достоевского сферу духовных смыслов. Оно остается в

пределах срединности, но сама эта срединность в мире Достоевского не утрачивает качественного разнообразия, она не становится усредненностью. Нормативность в выражении и закреплении правовых смыслов не устраняет казуальности их обнаружения.

Именно в повседневности происходит открытие правовых смыслов. Показательным в этом отношении является сюжет, описывающий притязания «незаконного» сына Павлищева к Мышкину на часть наследства, полученного князем («Идиот»). В данной ситуации не произошло открытия права. Не произошло, потому что притязание не было оправдано со стороны последней ценности, признаваемой за таковую в данной культурной традиции, со стороны последних смыслов бытия. М. Бахтин определяет духовность в мировоззрении Достоевского как сферу, в которой ставятся вопросы о последних смыслах и ищутся ответы на них: «... Мировоззрение он берет не как абстрактное единство и последовательность системы мыслей и положений, а как последнюю позицию в мире в отношении высших ценностей» [2, с.340]. Эта традиция в рамках описанной Достоевским коммуникации присутствовала не в качестве отвлеченной нормы, а в качестве живых носителей, для которых она обладает ценностью. Ее смысл озвучен в ответе Епанчиной притязателям на новое право [9, с.305]. Это не значит, что данное притязание не может быть признано правовым перед лицом другого «любого» (культурно легитимирующей инстанции). Сама попытка открыто, беззастенчиво принудить поделиться наследством, так, как будто на это есть право, хотя и нет закона, говорит о том, что в обществе происходит замещение духовных ценностей. Теми, для кого Бог умер, высшая, последняя ценность, которою оправдываются все остальные, замещается на другие. И если носителей новой ценности (оправдывающей требование уравниловки) станет достаточно много, то притязание станет оправданным со стороны новой инстанции, новой традиции. Например, социалистическое право ставило под сомнение право наследования, поскольку апеллировало к другим ценностям в качестве предельных, оправдывающих бытие.

Вопрос в том, можно ли эту инстанцию, присутствующую в коммуникации по поводу притязания на уравниловку, обозначить как «любой». Ответ Достоевского – «нет». Инстанция, легитимирующая правовую коммуникацию именно как правовую, только тогда является равноправным членом этой коммуникации, когда соотносима с

«любим», а не с большинством. Любой – это человек, наделенный чертами рода человеческого, а не чертами социального слоя, или классового мировоззрения. Диалог предполагает не только культурную самооценку партнера, но и универсализм базовых духовных ценностей, без чего просто невозможно поле диалога.

Универсализм ценностей исходит из универсализма природы человека. Люди неравны от природы в своих возможностях, неравны от рождения в своем социальном положении. Это различие рождает и различие материальных, культурных, политических интересов. Но существуют духовные инварианты человеческого бытия, стоящие выше всех различий, объединяющие различные социумы в универсум – во всеединство.

Нахождение права, обнаружение правового смысла ситуации требует не столько знания нормы, то есть того, как рассматриваемое дело предстает чисто юридически, сколько интерпретации сути конфликта через понимание смысла ситуации, в которой конфликт протекает. Интерпретируется не норма, а человеческое поведение посредством нормы.

Для понимания требуется сопереживание ценностей «Другого», включение их в систему своих личностных смыслов и экзистенциального опыта. Достоевский требует видеть право как переживаемую человеческую жизнь, а не как объективацию этой жизни в законе.

Правотворчество – это духовное творчество. Духовным его делает не воплощение правового идеала в норму. И воплощение правового идеала, и создание законов может стать насилием над действительностью и утратить правовой смысл в попытке привести сущее в соответствие с должным. «В идеале, – говорит Достоевский, – общественная нравственность должна сказать: пусть погибнем мы все, если спасение наше зависит лишь от замученного ребенка, – и не принять этого спасения. Этого нельзя, но высшая справедливость должна быть *та*. Логика событий действительных, текущих, злоба дня не та, что высшей идеально-отвлеченной справедливости, хотя эта идеальная справедливость и есть всегда и везде единственное *начало, дух жизни, жизнь жизни*» [10, с.137]. Принятие этой идеальной логики как императивной приводит Ивана Карамазова к отрицанию смысла

действительности и утверждению вседозволенности. Принятие же «рая» как возможного состояния человечества позволяет человеку преобразить себя и мир. Достоевский явно оппонирует Канту. Давая обоснование праву через формулирование морального закона как рационального правила, обладающего императивностью, Кант практически обосновывает принудительность добра. Именно такую попытку «юридического принуждения» к благотворительности описывает Достоевский в сюжете с претензией на наследство Мышкина со стороны Бурдовского в романе «Идиот».

Установка *«человек есть существо, определяемое не своим собственным содержанием, а всеобщей формулой морального поведения – то есть соотнесение того неизменного (души, природы, сущности) не с субстанциональным, (то есть имеющим опору в бытии), а с формальным (имеющим опору только в сознании) началом»* предполагала возможность манипулирования сознанием, возможность наполнения его произвольным содержанием, только бы по форме оно подавалось как должное. Что такое категорический императив? Это формула морального поступка, организующая множество возможных вариантов человеческого действия в строгом соответствии с этой формулой.

Категорический императив не оставляет места для вненормативности. Внормативная стихия жизни должна подавляться. Отсюда прямая дорога к деспотизму. Фома Опискин представляет собой замечательный тип такого морального деспота, который не терпит малейшего самоутверждения жизни вне санкции со стороны морального принципа. В образе данного героя Достоевский показывает трагическую закономерность перерождения всякой мысли и чувства, идущих не от жизни, не имеющих в ней нравственной укорененности, в свою противоположность. «Друг человечества» превращается в «людоеда человечества». (Совсем не случайно в Фоме Опискине современники Достоевского увидели пародию на Ивана Грозного), но в этом случае право утрачивает свои онтологические основания – стихию жизни, столкновение воли и смыслов. Оно становится функцией власти. Достоевский не принимал именно такого образа права. Моделируя в своих произведениях ситуации столкновения личности с правом, он ищет, как соединить право с жизнью.

Подмена субстанционального (метафизического) единства (любовного общения) формальным правовым союзом реально ведет к разъединению общества. Формальная нормативность, не имеющая в себе духовной нудительности, становится насилием над личностью. Из этого мира искусственных, неподлинных связей личность действительно хочет вырваться. В «перевернутой иерархии ценностей» не только право, но и любая нормативная система будет восприниматься как чуждый, угнетающий человека мир.

Если за последнюю ценность человек принимает свое право, это право начинает вырождаться в произвол. Однако правовая жизнь может достигать высокой степени духовности, если не возводит ее в абсолют, понимать ее подчиненность в иерархии духовных ценностей.

Литература

1. *Бачинин, В.А.* Достоевский: метафизическая социология уголовных и политических преступлений / В.А. Бачинин // История философии и социологии права. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2001.
2. *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М., 1986.
3. *Бабайцев, А.Ю.* Коммуникация / А.Ю. Бабайцев // Постмодернизм. Энциклопедический словарь. – Минск, 2001.
4. *Рикёр, П.* Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права / П. Рикёр // Вопросы философии. – 1996. – №4.
5. *Достоевский, Ф.М.* Полное собр. соч.: в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Л., 1972.
6. *Бахтин, М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М., 1963.
7. *Поляков, А.В.* Общая теория права: Феноменолого-коммуникативный подход. Курс лекций / А.В. Поляков. – СПб, 2003.
8. *Гессен, С.И.* Избр. соч. / С.И. Гессен. – М., 1999.
9. *Достоевский, Ф.М.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 6. / Ф.М. Достоевский – М., 1982.
10. *Достоевский, Ф.М.* Полное собр. соч.: в 24 т. Т. 20 / Ф.М. Достоевский – Л.

МИФ ОБ АКТЕРЕ

Журавлева Татьяна Михайловна

*Двойственное положение –
жить и изображать, быть самим
собой...и другим... – волшебное клеймо
его ампула.*

П. Пави

*Театр антропологизируется,
равно как антропология
театрализуется.*

Р. Шехнер

Зачем люди идут в артисты? Познать себя и мир, изменить что-то вокруг и в себе? Или ради удовлетворения собственного тщеславия?

Моего коллегу – преподавателя – не заманишь в театр. Он объясняет это просто: жизнь-то одна, а искусство вечно (*vita brevis, ars longa*). Те, кто ежедневно «куют» актерские кадры, «изнутри» зная нашего брата артиста, не питают никаких иллюзий на его счет. Врачи, приглашенные на спектакль, ежедневно сталкиваясь с болезнью, болью, дисгармонией в человеческой психике, не всегда хотят то же самое видеть на сцене; они просят комедий или историй, способных отвлечь их от проблем. Подобно этому, находясь в актерской среде, устаешь от «человеческого, слишком человеческого», хотя любишь и понимаешь эту среду. Ибо актер постоянно «копается» в чужой психике, находясь в пограничном состоянии: я – не я, вот – я, а вот – он.

Раздвоение личности, подражание, «примеривание» чужого характера, поиск индивидуального и оригинального: чтобы получилась роль, нужно много работать. Поэтому актеры часто играют и в жизни. «В актера, как часто говорят, вселяется другое существо, преобразуя его; он больше себе не принадлежит, его заставляет действовать некая сила в облике другого – отсюда романтический миф актера "от бога", для которого нет разницы между сценой и жизнью» [1, с.9].

Но возможна и техника дистанцирования актера от роли (персонажа). В театре Б. Брехта вместо принципа вживания практикуется принцип очуждения. «Произвести очуждение события или характера – значит прежде всего просто лишить событие или характер всего, что само собой разумеется, знакомо, очевидно, и вызвать по поводу этого события удивление и любопытство» [2, с.341]. Актер «не пытается опьянить зрителя, наделить его иллюзиями, заставить забыть собственный мир, примирить с собственной судьбой. Теперь театр открывает ему мир для активных действий» [2, с.342].

Существует давний спор между школой переживания и искусством представления: актер должен глубоко, искренне переживать чувства персонажа или только умело изображать их? По мнению Дидро («Парадокс об актере»), талант актера состоит не в том, чтобы чувствовать, а в умении обмануть. Играть самого себя, как в жизни, быть таким, как в быту, – значит измельчить образ. Истинная задача актера – подняться до идеального образа, созданного автором и возвеличенного собственным воображением.

Чем отличается талантливая актерская работа? Передачей мыслей и отношений к реальности в неожиданной и точной форме, отражением в конкретном всеобщего с новых, индивидуальных позиций, присутствием компонентов, соответствующих духовным потребностям человека – в познании сущностных явлений, в гармонии с прекрасным, в сотворчестве. Зритель не терпит шаблона, повторения, плагиата. Поэтому, когда актер проявляет высокий уровень исполнительского мастерства, все начинают интересоваться его биографией, личностью, работой. Люди часто тянутся к артистам, так как с ними не скучно: они фантазеры, оригиналы. «Переливаясь» яркими гранями характеров, типажей, манер, актеры проживают множество ситуаций, коллизий, перипетий... По выражению М. Бахтина, «актерство — это стремление разбить себя на много самостоятельных ликов. Это отметил уже Аристотель. Он говорил, что человек стремится к цельности, а в драме, наоборот, разбирает себя и свое единство, стремится к многим личностям, к многим жизням» [3, с.396].

В чужих жизнях и ликах мы узнаем себя: свои пороки и слабости, свои добрые и светлые стороны. На актера как «на безумца смотрят одновременно и более безразлично, и более пристрасно. Более безразлично, ибо в нем открываются глубинные истины о человеке, те дремлющие формы, в которых рождается то, из чего и

складывается человек. Но и более пристрастно, ибо теперь, узнавая его, невозможно не узнать себя, нельзя не услышать, как поднимаются в тебе самом те же голоса и те же силы, те же странные огни» [4, с.605].

В истории театра актера превращали то в личность мистифицированную, то в существо, не уважаемое и даже презираемое обществом. В Древней Греции актеры пользовались большим почетом. Они принимали участие в общественной жизни, их избирали на высшие государственные должности в Афинах и отправляли послами в другие государства. В Древнем Риме же актерская профессия считалась постыдной. За плохую игру можно было подвергнуть актера порке. Мочалову, выдающемуся русскому актеру XIX века, в молодости пришлось пережить драму. Родители любимой девушки, люди состоятельные и с положением, отказали в благословении и спустя некоторое время выдали дочь замуж за человека своего круга. Профессия актера в то время ценилась мало. Мочалов к тому же был свободным от крепостной зависимости только в первом поколении.

К.С. Станиславский сравнивал театр с храмом, а актера именовал жрецом. Есть явная полемика между названием книги св. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе» и названием книги Станиславского «Моя жизнь в искусстве». Но театр все-таки не храм. А если храм, то какого бога? – Аполлона, – говорил К.С. Станиславский. Олимп, Парнас, Пегас – символы явно не христианского мышления.

Время часто предъявляло к актеру высокие требования. Репертуар русской сцены XVIII столетия, к примеру, представлял сложную картину сочетания классицизма, сентиментализма и просветительского реализма. Актерам надо было владеть различными манерами игры, что требовало от них большого мастерства. Один из крупнейших актеров этой эпохи Шушерин жаловался, что не может «сноровить и *драму* и *трагедию* в одну кучку... после Расина Шекспир *труд*, а после Шекспира Расин *непонятен*; о *Сумарокове же*... почти и говорить нечего!» [5, с.484].

Современному актеру необходимо обладать «синтетичностью», широтой мировоззрения, гибкостью, интеллектуальностью и креативностью. Постмодернистские режиссерские трактовки пьес отличаются заметной долей абсурдизма и вседозволенности, что является следствием восприятия текста как «воплощенной множе-

ственности», которой «неведома нарративная структура, грамматика или логика повествования» [6, с.48–49]. Актеру, учившемуся по системе Станиславского, приходится вкладывать новые смыслы в старые понятия, либо вовсе отказываться от них. К примеру, концепт постструктурализма «смерть автора», взятый на вооружение многими режиссерами, входит в противоречие с пониманием «предлагаемых обстоятельств» К.С. Станиславского, обращавшего большое внимание на изучение пьесы, эпохи и авторской позиции.

Говоря о театре, Р. Барт раскрывает два его мифа: миф о «тяжких усилиях», «поглощенности» актера своей ролью до «кипения» и истекания «всевозможными жидкостями – слезами, потом и слюной» и миф о «находке», на котором «строят свою репутацию многие опытные режиссеры». Во втором случае речь идет о бесполезных, бесцельных выдумках, формалистических приемах, которые высосаны «из пальца в стремлении к новизне любой ценой»: «для публики необходимо и достаточно, чтобы режиссерский вклад был нагляден, так что каждый мог бы оценить, сколько ему достанется за его билет» [7, с.174–175]. Трудно не согласиться с Т. Богиним, заметившим, что «во множестве случаев... можно видеть, как люди интерпретируют тексты, которых они не понимают» [8, с.11].

Режиссер сегодня — лидер в театре, организатор идей и генератор энергетической основы спектакля. Эпоха театра актера прошла. С конца XIX века пришла эра театра режиссера. Играющий актер, будучи ранее центральной фигурой в реальности спектакля, стал теперь одним из его элементов. «Дело здесь явно не только в утрате антропоцентрической картины мира, не только в недоверии к усилиям отдельной личности», — рассуждает Г. Макарова. По ее мнению, «нищиеанский проект "преодоления человека" воплотился на рубеже прошлых веков и в начале XX столетия в личности режиссера, творца театральных миров, подчинившего себе материю театра и хрупкую, капризную и своевольную натуру актеров» [9, с.87–88]. Великие режиссеры (Мейерхольд, Рейнхардт, Крэг, Станиславский, Копо, Таиров) присваивали себе роль «второго творца», «стремились создать не подобие мира дольного, а некий новый, свой мир, отражавший реальность, и одновременно преодолевавший земное притяжение». К концу XX века «пафос преодоления» утрачен, что привело «к потере творческого масштаба, к девальвации и усредненности художественных свершений — не только на сцене» [9, с.89].

В ситуации постмодернизма необходимость режиссуры вызвана теми же причинами, что и в раннем модернизме. Режиссер выступает в качестве лица, ответственного за «внешние силы», детерминирующие поведение и внутренний мир героя, то есть за создание художественной реальности, по законам которой существует деперсонализированный постмодернистский персонаж.

Сейчас роль актера в спектакле кажется относительной и вполне замещаемой другими знаками, символами, образами театрального текста: предметом, декорацией, машинерией, музыкой и т.д. Но вспомним приписываемую Вл.И. Немировичу-Данченко фразу о том, что вышли на площадь два актера, расстелили коврик – и спектакль начался. Действительно, «спектакль может обойтись без декораций; так называемый драматический спектакль (и не только драматический) может обойтись без шумов и музыки, но нигде и никогда никакой спектакль не может обойтись без трех сил – актера, его сценической роли, что бы она собой ни представляла, и театральных зрителей» [10, с.67]. Эта мысль, как отмечает Э.Д. Коркия, связана с вечным философским вопросом о назначении человека и его месте в мире. С одной стороны, актер – часть театрального произведения, виртуального мира, модель, образ, с другой – человек, индивидуум. Символично в контексте постмодернистского прочтения («смерть субъекта») звучит фраза Барона из пьесы М. Горького «На дне»: «Эй... вы! Иди... Идите сюда! На пустыре...там...Актер...удавился!». Вспоминаются слова самого Актера: «А почему – погиб? Веры у меня не было...Кончен я...» [13]. И печально слышать в ответ на это страшное событие реплику Сатина: «Эх... испортил песню... дур-рак!» [11, с.182; 139; 182].

Литература

1. *Пави, П.* Словарь театра / П. Пави. – М.: Прогресс, 1991.
2. *Брехт, Б.* Об экспериментальном театре / Б. Брехт // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров запад.-европ. лит. XX в. – М.: Прогресс, 1986.
3. *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986.
4. *Фуко, М.* История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.
5. *Асеев, Б.Н.* Русский драматический театр от его истоков до конца XVIII века / Б.Н. Асеев. – М.: Искусство, 1977.

6. *Барт, Р. S/Z* / Р. Барт. – М.: Академический Проект, 2009.
7. *Барт, Р. Мифологии* / Р. Барт. – М.: Академический Проект, 2010.
8. *Богин, Г.И. Филологическая герменевтика* / Г.И. Богин. – Калинин, 1982.
9. *Макарова, Г. Новые демиурги* / Г. Макарова // Театр. – 2002. – № 4.
10. *Барбой, Ю.М. К теории театра* / Ю.М. Барбой. – СПб.: Изд-во СПбГАТИ, 2008.
11. *Горький, М. Пьесы* / М. Горький. – Вологда: Северо-западное книжное издательство, 1975.

ТЕАТР: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

Журавлева Татьяна Михайловна

Цивилизация больна шизофренией, то есть отрывом рассудка от чувства, души от тела.

Е. Гротовский

Послевоенный театральный авангард был вызван кризисом традиционного психологического театра. Жан-Поль Сартр в статье «Миф и реальность театра» отмечает «три существенных отказа» в современном театре: «отказ от психологии, отказ от интриги и отказ от... реализма» [1, с.23].

Классический театр, превратившийся, по мнению Сартра, в театр буржуазии, содержит в себе множество противоречий. Поэтому отказ от психологии мотивируется отказом от идеологии. Отрицается «психологический детерминизм и некая устойчивая человеческая природа, которая повсюду одна и та же». Отказ от удобств интриги вызван нежеланием развлекать, доставлять удовольствие, что уводит зрителя от самого главного, существенного, фундаментального, «будь то язык, или “бытие-в-мире”, или социальное, понимаемое в глубинном смысле». Отказ от философии реализма вызван тем, что речь о реальном сводится к рассуждениям о чем-то незначительном. Но на уровне комического, трагического, «скрежещущего», уровне «подспудных сил» термины «человеческого приключения» не

являются реалистичными. Человек не может постичь смерть и даже ее помыслить, как и свое рождение; в стремлении рассуждать о жизни мы говорим о ней не реалистически [1].

Источник новой театральности Сартр обнаруживает в экзистенциализме, глядящем на человека сквозь призму конкретной «ситуации» его существования. «Реальность ситуационна и ситуативна» [2, с.12]. История представляется как многообразие ситуаций выбора. Человеческое бытие есть бытие в ситуациях.

Человек обнаруживает, что не он основание того, что встречает в мире: «Я ЗАБРОШЕН в мире – не в том смысле, что я остаюсь покинутым и пассивным во враждебной Вселенной, как доска, плывущая по воде, но... в смысле, когда я нахожу себя внезапно одиноким без помощи, включенным в мир, за который я несу полную ответственность...» [3, с.822].

Сартр отвергает всякую трансценденцию, и прежде всего Бога: «Не существует больше ДРУГОЙ СТОРОНЫ жизни, а смерть является... конечным феноменом жизни., жизнь ограничивается жизнью...» [3, с.789]. Существование человека абсурдно, и ситуация выбора является тем уникальным шансом, когда личность бросает вызов абсурду, разделяя ответственность за то, чтобы, по словам С.Исаева, «у Истории было истинное человеческое лицо» [4, с.22]. Одна из самых сильных пьес Сартра – «Нет выхода», по мнению П. Тиллиха, стала «классической формулой для ситуации отчаяния» [5, с.187]. Однако у автора есть выход: в принятии на себя ситуации отсутствия смысла.

В своей театральной концепции Сартр испытывал влияние Ш. Дюллена, призывающего актеров играть не слова, а ситуацию. Но театр Сартра – это не театр бытовых ситуаций, нравственная высота личности измеряется глобальностью, «пограничностью» ситуации. Опираясь на гуссерлевскую феноменологию, Сартр приходит к идее феномена, который утверждается в качестве носителя смыслов жизненного опыта человека как «бытия-в-мире». Сознание открывает себя в «ситуации», оно есть обнаружение и раскрытие мира. Среда может оказывать воздействие на человека только в той мере, в какой он трансформирует ее в ситуацию, которая является «сплавом» субъективного и объективного. Ситуация становится стержнем пьесы Сартра, считавшего свой театр «театром ситуаций», подобного тому, как, по выражению С. Великовского, «феноменология, давшая метод

его экзистенциализму, – это философия ситуаций, предстающих нашему сознанию» [6, с.8].

Театральное призвание проявилось у Сартра в тридцать пять лет в лагере для военнопленных в 1940 г. В бараке им был поставлен самодеятельный рождественский спектакль. Эта жизненная ситуация определила «пограничную» ситуацию трагедии «Мухи» (1942). В пьесе, сюжетом которой послужил древнегреческий миф об Оресте, автор повествует об униженной, но не сдавшейся Франции. Герой освобождает граждан от правителя-тирана и стремится пробудить в них человеческое достоинство. Но жители Аргоса «благодарят» Ореста камнями, вилами и дубинками. Оставаясь одиноким, герой-экзистенциалист совершает поступок ради себя самого, принимая вызов чрезвычайной ситуации.

Сартр в статье «К театру ситуаций», рассуждая о законах построения драматического произведения, утверждает, что «источником, питающим пьесу, является уже не характер... но ситуация. <...> Характер приходит позже, когда занавес уже опущен» [7, с.23]. Верно заметил П. Пави: «Со времен Аристотеля не прекращается спор относительно первенства одного из двух терминов пары “действие/характеры”» [8, с.64]. Как подчеркивает Аристотель, «действия и фабула составляют цель трагедии, а цель важнее всего... без действия не могла бы существовать трагедия, а без характеров могла бы» [9, с.32].

Сартр, отмечая большое влияние А. Арто на театральные деятели эпохи, видит специфичность его концепции в действенности, что близко и самому драматургу: «Ошибки психологического театра, идущего от Расина, отучили нас от непосредственного и яростного действия, которым должен быть наделен театр» [10, с.25]. Мысль Арто о том, что театр «должен равняться... не на тот индивидуальный аспект жизни, в котором царствует ХАРАКТЕР, но на нечто вроде освобожденной жизни, выметающей человеческую индивидуальность, так что она становится простым отражением» [цит. по: 11, с.375], подтверждается рассуждениями Сартра: «Я есть... не что иное, как проект самого себя за пределы определенной ситуации, и этот проект предначерчивает мне исходя из конкретной ситуации, так же как он освещает ситуацию исходя из моего выбора» [3, с.818].

Таким образом, личность пребывает в процессе, «который ведет ее то ли к распаду ее прежнего исторического тела и его “души”, то ли к...ее полной... “физической” гибели» [12, с.257]. Сартр

подходит к постановке главной задачи драматурга – «выбрать из всех... пограничных ситуаций ту, что наилучшим образом выражает его тревоги, и представить ее публике в виде вопроса» [7, с.23]. На наш взгляд, это вопрос «глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты», «экзистенциального вакуума» [13, с.24].

Экзистенциализм, ставший завершением и подведением итога модернистского пути развития мировой культуры, во многом определил тенденции развития театрального постмодернизма. Недоступная для постижения реальность, «симулированная» подобиями, приводит к распаду логических связей, композиционно децентрирует структуру спектакля, превращая действие в генератор метафор, набор ситуаций. Структурализм, идеями которого вдохновляется театр постмодерна, аннигилировал автора, а затем и ликвидировал персонаж с его поиском смысла бытия. М. Мамардашвили, анализируя ситуацию постмодернизма, назвал ее «антропологической катастрофой», выражаясь жестко и прямолинейно: «человек потерян... Или потерялся» [цит. по: 14, с.79].

Умберто Эко, внесший существенный вклад в осмысление проблем постмодернизма, изложил свою позицию устами героя романа «Имя розы» Вильгельма Баскервильского: «Исходный порядок – это как сеть, или как лестница, которую используют, чтоб куда-нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому что...в ней самой не было никакого смысла» [15, с.505]. Таким образом, опыт экзистенциального постижения бытия, в том числе средствами театра, отложил задачу нахождения смысла, проблему личности на более поздние сроки. По мнению А. Кацуры, «ныне эти сроки подошли, ...экзистенциальная проблематика может оказаться по-настоящему востребованной» [14, с.80]. Покрытые «пылью времени» вечные вопросы бытия по сути не изменили своего антропологического вектора, подтверждая аксиому: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*».

Литература

1. *Сартр, Ж.-П.* Миф и реальность театра / Ж.-П. Сартр // Театральная жизнь. – 1990. – №14.
2. *Солодухо, Н.М.* Характеристика ситуации и сущность ситуационного подхода как средства познания / Н.М. Солодухо // Ситуационные исследования. Вып. I: Ситуационный подход. По

материалам всероссийского семинара; под общ.ред. Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2005.

3. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П.Сартр. – М.: АСТ, 2009.

4. *Исаев, С.* Жан-Поль Сартр / С. Исаев // Театральная жизнь. – 1990. – №14.

5. *Тиллих, П.* Искусство отчаяния / П. Тиллих // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009.

6. *Великовский, С.* Путь Сартра-драматурга / С. Великовский // Жан-Поль Сартр. Пьесы. – М.: Гудьял-Пресс, 1999.

7. *Сартр, Ж.-П.* К театру ситуаций / Ж.-П. Сартр // Театральная жизнь. – 1990. – №14.

8. *Пави, П.* Словарь театра / П. Пави. – М.: Прогресс, 1991.

9. *Аристотель.* Поэтика. Риторика / Аристотель. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008.

10. *Арто, А.* Театр и жестокость / А. Арто // Театральная жизнь. – 1990. – №8. – С.25.

11. *Деррида, Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический Проект, 2007.

12. *Вебер, А.* Мы находимся в мире, непоправимо искаженном самим человеком / А. Вебер // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» – М.: Алгоритм, 2009.

13. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990.

14. *Кацура, А.В.* Проблема личности и новый экзистенциализм / А.В. Кацура // Вестник РФО. – 2001. – №1.

15. *Эко, У.* Имя розы / У. Эко. – Воронеж: Фолиант, 1993.

ЧЕЛОВЕКОСОРАЗМЕРНОСТЬ В ФОРМАТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Курашова Наталия Михайловна

Ацентризм как фундаментальный принцип постмодернистской философии основан на идее радикального преодоления классических представлений о структурности пространственной и семантической среды и на отказе от признания существования приоритетных

топологических и ценностных точек и осей. «Регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор и метонимий. Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия...» (Ж. Деррида). Одной из констант европейского сознания является человек.

Бесспорна ли в XXI веке эта константа, собиравшая воедино весь осмысляемый мир европейской культуры?

Все классическое искусство является результатом поиска рациональных основ красоты и гармонии, основанных на мере и числе. Античные художники вывели математически идеальные пропорции тела человека и «тела» архитектурного объекта, вычислив «золотое сечение», в формуле которого высветилось метафизическое родство человека и мира, в том числе рукотворного. Идеальные пропорции тела человека имеют математическое выражение в пропорции 34:21. Именно это соотношение, возможно, и есть подтверждение мысли об антропной соразмерности прекраснейших (по общепринятому мнению!) произведений искусства.

Парфенон, в планировке которого заложена эта пропорция, предельно геометричен и в то же время производит впечатление одушевленного организма. Позволю себе привести объяснение «живой телесности» этого здания искусствоведа Н.А. Дмитриевой: «Оказывается, геометрическая правильность Парфенона на каждом шагу сопровождается легкими отклонениями от правильности. Например, колонны по углам поставлены теснее, чем в середине, и вообще промежутки между ними не равны. Благодаря этому “шествие” колонн вокруг целлы напоминает шествие людей... Глубокие каннелюры стволов колонн напоминают о складках ниспадающей одежды. Примечательна форма стволов: кверху они сужаются, но сужение нарастает неравномерно, они имеют легкое утолщение посередине [энтесис – *Н.К.*], то есть как бы напрягаются, неся антаблемент и кровлю, подобно тому, как напрягаются бицепсы у человека, держащего тяжесть на вытянутых кверху руках. Это ощущение мускульного напряжения есть и в эхине дорийской колонны – его очертания не прямолинейны, а слегка выгнуты, он имеет вид упругой подушки, которая под давлением груза раздается в стороны, пружинит. Горизонтальные линии Парфенона тоже не строго горизонтальны, они имеют некоторую кривизну... Вот такого рода

отступления от правильной геометричности и уподобляют здание живущему организму...» [1, с.82,84].

Секрет гармоничности, раскрываемый через догадку о неслучайном человекоподобии, может быть и оспорен, хотя известны и другие постройки разных времен и народов, в которых использовался принцип человекообразности. Так, доказано, что зодчие Северо-Западной Руси знали и использовали «золотую пропорцию». Известны классические трактаты Витрувия и Вазари со знаменитыми анатомическими сравнениями частей здания с частями человеческого тела. Однако история искусства в Европе развивалась нелинейно, и смены констант определяли новые эстетические доминанты.

Дегуманизация искусства XX века стала знаком завершения истории европейской классической культуры, идея антропоцентризма была вынесена в мир неподлинности. Казалось бы, подтверждается постмодернистская идеология антиантропоцентризма, но человеческое начало требует воплощения, напоминая о себе в самых неожиданных формах.

Н. Бердяев, размышляя в конце 20-х годов прошлого века о судьбе человека и кризисе культуры в современном мире, скорбит о гибели Ренессанса с его гуманизмом и природосообразностью: футуризм первой трети XX века демонстративно пошел на разрыв с природой, и это стало гибелью целостного человеческого образа. «Искание совершенной природы, совершенных человеческих форм было пафосом Ренессанса, в этом была его связь с античностью. В футуризме погибает человек как величайшая тема в искусстве. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья... В человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его неповторимого существа... Человек проваливается в окружающий его предметный мир... У Пикассо мы видим процесс разделения, распыления, кубического расплывания целостных форм человека, разложение его на составные части для того, чтобы идти вглубь и искать первичные элементарные формы, из которых он складывается. [Тот же поиск элементарной единицы бытия – у К.Малевича с его «Черным квадратом» и другими, менее известными, квадратами – Н.К.] Искусство Пикассо разрывает с образцами природы и образцами античности. Оно уже не ищет совершенного целостного человека. Оно потеряло способность к целостному

восприятию, оно срывает покров за покровом, чтобы обнаружить внутреннее строение природного существа, идя все дальше и дальше вглубь и открывая образы настоящих чудовищ, которых Пикассо и создает с такой силой и выразительностью» [2, с.220-222].

Предвидя искусство постмодерна, Бердяев считает первые его проявления признаками разложения. «Когда в картины вставляют куски бумаги или газетных объявлений или когда в картине вы видите составные части мусорной ямы, тогда окончательно ясно, что разложение заходит слишком далеко, что происходит процесс дегуманизации. Человеческая форма, как и всякая природная форма, окончательно погибает и исчезает... Человек как индивидуализированное существо перестал быть темой искусства, он погружается и проваливается в социальные и космические коллективности» [2, с.227].

Казалось бы, во всем – в культурных изменениях, в мироощущении лучших умов уходящей классической культуры – подтверждается постмодернистская идеология антиантропоцентризма, усталости Человека от идеала самого себя. Но человеческое начало требует воплощения, напоминая о себе в самых неожиданных формах.

Итак, абстракционизм и споры о форме и содержании. Содержательна ли форма? Удивительное подтверждение тому, что форма имеет самостоятельное значение, если выражает человеческое через шифр математической пропорции, было предоставлено в результате знаменитого в истории современного искусства турне-эксперимента. Европейской публике было предложено из десятка предлагаемых прямоугольных форм выбрать одну, наиболее приятную для глаз. Вероятность случайного совпадения очень мала, но более 60% мужчин и женщин выбрали прямоугольник с пропорциями «золотого сечения». Очевидна связь чистой формы с формой человеческой телесности. Мера всех вещей!

Соразмерность вещей во внешней среде человеческому восприятию, которое сообразно внутреннему человеческому «устройству», – важный элемент упорядоченности всего мироустройства. Усложняя и структурируя среду обитания в современных мегаполисах сообразно не человеку, а потребностям коллективного функционирования, мы получаем предсказуемый эффект: культурную и психологическую дезинтеграцию людей.

Послесловие

«...Мы живем незаметной жизнью на периферии, мы стали маргиналами – и существует масса вещей, в которых мы решили не участвовать. Мы хотели тишины – и обрели эту тишину. Мы приехали сюда, покрытые ранами и болячками, с кишками, закрученными в узлы, и уже не думали, что когда-нибудь нам удастся опорожнить кишечник. Наши организмы, пропитанные запахом копировальных машин, детского крема и гербовой бумаги, взбунтовались из-за бесконечного стресса, рожденного бессмысленной работой, которую мы выполняли неохотно и за которую нас никто не благодарил. Нами владели силы, вынуждавшие нас глотать успокоительное и считать, что поход в магазин – это уже творчество, а взятых видеофильмов достаточно для счастья. Но теперь, когда мы поселились в пустыне, все стало много, много лучше» [3, с.28]. Это Дуглас Коупленд, в романе которого «Generation Икс» описан переворот в осознании себя в мире интеллектуальной западной молодежи 90-х годов XX века. Несколько слоганов-сентенций, своего рода слварик «на полях» книги-манифеста «анти-яппи-культуры» собраны в антропологический коллаж, форма которого содержательна. Итак:

«Можно и меньше»; «Консенсус-терроризм: процесс, определяющий отношения между сотрудниками офиса, их поведение»; «Воспроизводство смертников: рождение детей с целью скрыть тот факт, что ты не веришь в будущее человечества»; «Твое эго – не весь ты»; «Бембификация: восприятие живых, из плоти и крови, существ как персонажей мультфильмов, олицетворяющих буржуазную иудео-христианскую мораль и такие же отношения»; «Самодельная заповедь: частное жизненное правило сродни суеверию, позволяющее человеку справляться с повседневной жизнью в отсутствие системы культурных или религиозных ценностей»; «Последний кадр: место, где человек представляет себя во время ядерного удара, очень часто это почему-то торговый центр». И – названия глав: «Я вам не объект рыночной экономики», «Шоппинг – не творчество», «Лучше MTV, чем война»; «В тридцать умер, в семьдесят похоронен», «Измени свою жизнь» [3].

Мир не может загнать в рамки соответствия себе человека, имеющего опыт и привычку к рефлексии.

<ESSE HOMO>

Литература

1. *Дмитриева, Н.А.* Краткая история искусств. / Н.А. Дмитриева.– М.: Искусство, 1988. – Вып.1. – 384 с.: илл.
2. *Бердяев, Н.А.* Судьба человека в современном мире. Статьи, письма /Н.А.Бердяев // Новый мир. – 1990. – №1. – С. 207-232.
3. *Коупленд, Дж.* Generation Икс. / Дж. Коупленд. – М.: АСТ, 2003. – 358с.

АНАЛИЗ ЛЕКСИКИ СОВРЕМЕННЫХ АНИМАЦИОННЫХ ФИЛЬМОВ

Лалетина Анна Федоровна

Одним из важнейших аспектов развития личности ребенка является развитие его речи, которое неразрывно связано с процессом мышления. У ребенка активно растет словарный запас, поэтому важно, чтобы уровень культуры речи окружающих ребенка людей соответствовал уровню развития личности ребенка. А поскольку мы живем в информационно насыщенном пространстве, не всегда уровень культуры речи соответствует желаемому.

У многих детей, начиная с дошкольного возраста, любимое занятие – просмотр анимационных фильмов. У персонажей мультфильмов они учатся манере общения, перенимая и используя в жизни их лексику. Анимационные фильмы становятся одним из факторов развития языковой составляющей ребенка дошкольного возраста. Для того чтобы оценить соразмерность экранной речи героев задачам воспитания подрастающего поколения, необходимо провести анализ этой речи. Осуществим это на примерах речи из некоторых современных зарубежных и отечественных анимационных фильмов.

Во многих фильмах присутствует *грубая лексика*. В фильмах «Шрек» («Shrek», © DreamWorks Animation, 2001), «Шрек 2» («Shrek 2», © DreamWorks Animation, 2004), «Шрек третий» («Shrek the Third», © DreamWorks Animation, 2007) часто встречаются обращения «сопляк», «тупой», «тупоголовый», «дурак». Также присутствуют грубые сравнения: «Этот куст похож на толстую бабу», «Не тыкай в меня своей грязной, зеленой сосиской!» [имеется в виду палец Шрека –А.Л.]. Бурные негативные эмоции в грубой лексической форме выражают герои фильма «Тачки» («Cars», © Walt Disney Pictures,

2006): «Эй, уберите камеру! Валите отсюда!», «Я ненавижу этот город, ненавижу этот город! Будь он проклят!». Полон грубой лексики и фильм «Сезон охоты 2» («Open Season 2», © Sony Animation Pictures, 2006): «заткнись», «девка», «идиот», «Ну что припухли, сборище трусливых вонючек?», «Два килограмма утятины поднимут в воздух полтонны идиотины!». В фильме «Ледниковый период 3: Эра динозавров» («Ice Age: Dawn of the Dinosaurs», © 20th Century Fox, 2009) можно услышать такие выражения, как «идиот», «заткнись», «уроды», «воняет так, будто тут подох кабан и на него пописала куча скунсов», «я однажды проснулся, а у меня жена – ананас, уродливый такой». Много подобного рода примеров и в фильме «Планета сокровищ» («Treasure Planet», © Walt Disney Pictures, 2002): «При всем моем уважении, прошу тебя – заткнись!», «Повторяю для тупых как можно проще», «Вобью в твою дурацкую голову пару полезных в жизни умений». Слово «заткнись» часто звучит также в фильме «Подводная братва» («Shark Tale», © DreamWorks Animation, 2004). В «Черепашках-ниндзя» («TMNT», © IMAGE, 2007) встречаются грубые слова «тупица», «башка», «придурок», «по барабану». В фильме «Приключения Алёнушки и Ерёмы» (© Парадиз, 2008) герои неоднократно характеризуют людей словом «тупые». Как можно заметить, во многих современных анимационных фильмах часто можно встретить обращения «идиот», «дурак», «тупой». Чаще всего встречается просьба «заткнись».

Сленговая и жаргонная молодежная лексика также представлена во многих фильмах. Для выражения положительных эмоций герои фильма «Мадагаскар» («Madagascar», © DreamWorks Animation, 2005) используют такие слова и выражения, как «козырно», «прикольно», «шизовое местечко», «свежак», «зависать». Из уст героев фильма «Ледниковый период 3» мы слышим следующие выражения: «чувак, ты супер!», «клево», «прикольно», «супер», «лузеры». В «Подводной братве» герои также часто говорят «чувак», «клево», «просто отпад», в «Сезоне охоты 2» – «лузеры», «мне хана», «офигительность». Обращение «чувак» встречается в фильмах «Черепашки-ниндзя» и «Тачки». Самыми популярными в фильмах являются следующие слова из сленговой молодежной речи: «прикольно», «клево», «лузеры», чаще всего встречается обращение «чувак».

Тема *экскрементов* также довольно популярна в лексике героев современных анимационных фильмов. Так, обезьяны из

«Мадагаскара» предлагают «закидать лектора какашками». А герои фильма «Ледниковый период 3» выдают следующие фразы: «Кто пугает, тот топает сзади», «Иногда я писаю в свою постель». В «Шреке» звучит выражение «тренинг по целованию задниц». Причем зачастую эти лексические изыски в фильмах совершенно неуместны и не играют никакой сюжетообразующей роли, а, скорее всего, введены в фильм для создания юмористических ситуаций.

В некоторых анимационных фильмах в лексике героев затрагивается тема *душевных заболеваний*. В «Ледниковом периоде 3» можно встретить слова «свихнулся», «спятил», «псих-отшельник», в «Планете сокровищ» – выражения «вы что, головой ударились?», «вы оба психи!». В фильме «Делай ноги» («Happy Feet», © Warner Brothers, 2006) звучит фраза «через три дня он потерял голос, через три месяца он почти потерял рассудок», в одной из серий мультсериала «Смешарики» (© Студия компьютерной анимации "Петербург", 2005) встречается выражение «может крыша поехать».

Во многих фильмах присутствует *половая и сексуальная тематика*, выраженная в том числе и в лексике. В «Шреке» герои с радостью бросаются такими фразами: «Будем рассказывать друг другу о любовных похождениях», «Хочешь обладать ею?», «Высокая упругая попка», «Мы сексуальны!», «Я ношу женские трусики» [говорит Пиноккио – А.Л.], «Любвеобильная ты машина, дай ей отдохнуть!». Также можно встретить следующие выражения: «Любовнички развлекаются» («Подводная братва»); «брачный ритуал», «самцовая копытность», «У вас интим?» («Сезон охоты 2»); «Это хорошо, это сексуально», «Расскажу, как я ракушкой тираннозавру отрезал это... ну вы поняли» («Ледниковый период 3»), «Прибереги свою болтовню для космопортовых шлюх» («Планета сокровищ»). А в фильме «Делай ноги» мудрец-пингвин по имени Ловелас заявляет, что «вынужден удалиться на свое ложе для любовных утех». На наш взгляд, все эти недетские темы недопустимо обсуждать в фильмах для детей.

В анимационных фильмах можно встретить и другие недопустимые для жанра детского фильма выражения. Например, в сериале «Смешарики» герой эмоционально восклицает: «О, my God!». В «Подводной братве» звучит фраза «Его вонючий труп будет гореть в котлах преисподней».

Все приведенные здесь примеры свидетельствуют о том, что лексическое содержание многих современных детских анимационных

фильмов идет вразрез с воспитательными и образовательными задачами. Современные анимационные фильмы часто имеют низкий уровень речевой культуры: слова, употребляемые в них, – а это подчас грубости и жаргонизмы – не соответствуют возрасту детей и уровню их развития. Кроме того, в этих произведениях иногда обсуждаются совсем не детские темы. Это не способствует развитию речи ребенка, а, наоборот, обедняет ее. Ситуация усугубляется еще и тем, что часто такие слова и выражения мы слышим из уст главных положительных героев, с которых дети стремятся брать пример. А поскольку дошкольники еще не обладают критическим мышлением, есть вероятность, что они будут использовать лексику своих любимых героев, считая ее настоящей, живой, «прикольной», как говорится в этих же фильмах. Именно такая лексика может составить основу словарного запаса детей. Ситуация с детскими анимационными фильмами усугубляется еще тем, что сами взрослые (в первую очередь родители) перестают замечать и выделять в общем потоке, звучащем с экрана, слова и выражения, недопустимые для детского слуха, не говоря уже о соответствии этих слов потребностям развивающегося ребенка.

О РОЛИ МЫШЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Монасыпов Камиль Хамитович

Мышление и музыкальный слух представляют собой две различные сферы познавательной деятельности человека. Однако между ними существует определённое взаимодействие в процессе восприятия музыки. Каков характер взаимоотношений между мышлением и музыкальным слухом в этом процессе, какое участие принимает мышление в формировании слуховых представлений индивида? Эти вопросы являются очень важными для современного исполнительского искусства.

В данной статье предпринимается попытка обнаружения деятельности мышления на начальных стадиях слухового восприятия музыкального сочинения. Современные исследователи проявляют значительный интерес к изучению музыкального мышления. Выделяют его первостепенное значение в создании интерпретации

сочинений, в образовании художественных концепций, в формировании музыкальных представлений и образов, а также в аналитических и связующих функциях сознания (сравнении, различении и др.). Однако мышление обычно рассматривают не как самостоятельную творящую силу, а как специфическое отражение уже сложившейся картины, как зеркало, в котором отображаются слуховые представления, возникающие в результате музыкальной деятельности. При таком подходе остаётся неясным, какого рода познавательная деятельность осуществляется на ранних стадиях восприятия музыкального сочинения и принимает ли мышление участие в этом, если учесть, что музыкальное мышление, по мнению исследователей, «представляет собой процесс, связанный с созданием и восприятием произведения, то есть являет собой разновидность продуктивного мышления и перцептивной деятельности...» [1].

Сложность выявления мышления на начальной стадии восприятия музыкального произведения связана с тем, что первыми через органы слуха к музыканту поступают звучания, данные ему без какого-либо видимого мыслительного участия с его стороны. Кажется, что звуки сами складываются во фразы, мелодии и ритмы, то есть проявляют себя как «готово-данные» содержания (термин Г. Витценмана [2]). Появление этих звучаний оттесняет предыдущее содержание сознания и создает видимость возникновения музыкальных структур – мелодии, лада, ритма и др. – как будто благодаря именно музыкальному слуху. Поэтому поначалу участие мышления в восприятии музыки остается вовсе незамеченным для повседневного сознания. К тому же сама природа мышления такова, что, в отличие от других видов деятельности, она ускользает от наблюдения. В процессе мышления сознание музыканта направлено на предмет, который его занимает, а не на собственную мыслительную деятельность. Лишь в акте самонаблюдения, сделав свое мышление предметом специального рассмотрения, можно заметить, что мышление все же участвует в процессе восприятия.

Обратимся, например, к процессу слушания мелодии. Повседневному сознанию представляется, что мелодия воспринимается с помощью мелодического слуха, как некое чувство, как эмоция. Не отвергая этой точки зрения, заметим, что для восприятия мелодии необходима все же определенная готовность музыканта, ведь процесс восприятия должен быть вначале организован. Эту предварительную целенаправленную «организаторскую» деятельность осуществляет

мышление. Оно «расчищает» дорогу слуховым восприятиям, удаляет, оттесняет внутренние препятствия, создавая условия для восприятия, а также формирует критерии оценки, с которой в дальнейшем соотносится звуковая палитра в исполнении.

Кроме предварительной деятельности, мышление активно участвует в самом процессе восприятия. Именно мышление выделяет из всех возможных восприятий только музыкальные, соотносит последовательность звуков с понятием мелодия (а не с гармонией или басом), обнаруживает субъект восприятия, определяет число (единственное, а не множественное) и т.п.

Если бы музыкант оставался только на стадии физиологического восприятия мелодии, то звуки приходили бы и исчезали и каждый раз сознание музыканта наполнялось бы новым содержанием, не связанным с предыдущим. С окончанием звучания бесследно бы исчезала и сама мелодия. Музыкант без деятельности мышления был бы подобен заснувшему слушателю, который ничего не мог бы сказать об услышанном, поскольку музыкальный слух оставляет музыканта в пределах данности восприятия. Но во время восприятия звучаний музыкант может также иметь восприятие (осознание) собственной личности. Восприняв изменение личности как *следствие* чего-то, музыкант ищет этому объяснения (причину) и выходит за пределы слуховых восприятий. Он обнаруживает причину в звучаниях и соотносит с ними определенные понятия, которые только и связывают его личность с мелодией. Теперь, когда индивид вобрал в себя эту мелодию и обогатил ею свою личность, он может, если даже звучания прекратились, рассматривать в изолированности свои представления, которые образовались в результате слияния понятий с музыкальными восприятиями. Но какое бы количество раз музыкант ни воспринимал (слушал) звучания, сама по себе причинно-следственная связь не возникала бы. Музыкальный слух только вызывает деятельность мышления, которое налаживает понятийные связи, в частности, между звучанием и личностью. Лишь благодаря мышлению (найденных индивидом понятий) поток звучаний преобразуется в музыкальную речь, обретает свое художественное значение и логическую структуру, что открывает возможность рассматривать сочинение в целостности и единстве составляющих его элементов.

Попытки многих исследователей объяснить восприятие музыкальных структур (мелодии, лада, гармонии, ритма) через развитый музыкальный слух в определенной мере оправданны,

поскольку действительно в них принимает участие слуховое восприятие. Однако в такой позиции обнаруживается явная недооценка роли мышления, поскольку в процессе восприятия мелодии только с помощью мышления можно отличить, отделить ее от других структур или же найти родство с другими мелодиями. Она есть мелодия постольку, поскольку в ней изживается *закономерность* последовательного соединения тонов, то есть понятийная часть, а не сами отдельные звуки или ее иные элементы. Не являются в этом отношении исключениями лад, ритм и другие структуры. Тогда становится очевидным, что мелодия возникает как реальность из взаимодействия двух элементов – музыкального слуха и мышления. При этом без музыкального слуха она не могла бы быть воспринята, будучи «глухой», а без мышления не могла бы быть выстроена как музыкальная структура, оставалась бы просто незамеченной среди прочих звучаний и была бы «немой».

В заключение следует подчеркнуть, что традиционное представление о характере взаимодействия музыкального слуха и мышления всё же не охватывает всего процесса слухового восприятия. В стороне от рассмотрения остается область мыслительной деятельности, а также впечатлений, ощущений и чувств, которые возникают у слушателя в процессе звучания сочинения и играют важную роль в формировании образных представлений. Поскольку ощущения, чувства и эмоции «вспыхивают» в сознании индивида в готовом виде как некий душевный отклик на звучание, то, следовательно, этим выявляется, казалось бы, их независимость от деятельности мышления и обусловленность музыкальным слухом. Это как будто свидетельствует о первостепенной роли музыкального слуха в формировании внутренней сферы переживаний индивида и служит доказательством того, что мышление в данной сфере выполняет лишь вспомогательную отражающую функцию.

Однако музыкальный слух сам по себе не имеет непосредственного отношения к содержанию переживаний индивида, он только способствует их появлению. Его основная роль заключена в посредничестве между внешним миром и личностью. Слух только улавливает звучания и доставляет их человеку, давая пищу для психической деятельности. Деятельность связывания внутренних переживаний человека со звучаниями осуществляет мышление. Оно обнаруживает внутреннюю сферу переживаний (чувства, ощущения и т.д.), присоединяет к отдельным проявлениям переживаний их

понятийные соответствия и связывает их с внешними музыкальными звучаниями (восприятиями). Таким образом, поначалу понятийно не охваченные элементы (ощущения, чувства, эмоции и др.) включаются в общую картину музыкального сочинения, становясь неотъемлемой частью внутренне пережитого содержания.

Литература

1. *Ищук, В.В.* Некоторые аспекты музыкально-исполнительского мышления индивида [Электронный ресурс] / В.В. Ищук. – Режим доступа: -<http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=92284>, свободный.
2. *Витценман, Г.* 12 добродетелей / Г. Витценман. – М.: Энигма, 1996.

КОЕ-ЧТО ПРО ЖИЗНЬ...

Мустафин Виль Салахович

Подборка по теме антропологической соразмерности сделана В.И. Курашовым из стихотворений сборника В. Мустафина «Дневные сны и бдения ночные: стихотворения, эссе, воспоминания друзей» (Казань: Отечество, 2009)

Кое-что про жизнь... ***(Прозаические заметки)***

I

Люди всё чего-то делят...
Людям всё чего-то надо...

А Земля, она – как шарик,
а людей – полным-полно...

Можно было бы, конечно,
всё, что есть у нас сегодня,
разделить на всех по-ровну,
чтобы поровну досталось
всем живущим в этом мире...

Но тогда, – спроси любого, –
каждый скажет: «Это мало!...»
И, конечно, бестолково,
если каждому – по-ровну:
ведь один – повыше ростом,
а другой – потолще задом,
а у третьего – ну, просто
пообъемистей желудок...

Так что, по-ровну – негоже,
одинаково – не в радость...

Вот и маются людишки,
но никак не могут шарик,
да и всё, что есть на шаре,
разделить между собою –
ко всеобщему довольству...

II

Появившись, как бывает,
в день рождения на свете,
я, конечно же, понятий
не имел о той проблеме.
А деление на части
изучал в начальной школе
как сухую принадлежность
арифметики печальной...

Но когда «коснулся» жизни,
так сказать, – в нее «уперся»,
понял несоизмеримость,
а точнее – несоразмерность
ни того, что есть числитель
(то есть то, чего делить-то),
ни того, что – знаменатель
(а на много ли делить?)...

И, помяв мозги и совесть,
осознал безрезультатность

всех потуг и всех попыток –
всех бунтов и революций,
всевозможных конституций,
конфискаций, контрибуций
и т.д., и др., и пр.

Отошел себе в сторонку
и от тех, кто что-то делит,
и от тех, кто хочет больше
(только это оказались
всё одни и те же люди)...
Огляделся: все торгуют...
Пригляделся: покупают...
Догадался: чтобы что-то
поиметь, нужны деньжата...

* * *

*Поэзии чуждо повествование...
из устной беседы*

Друзья мои, любимые ублюдки...
Ужели не вторгается ваш мозг
в те дебри (а, быть может, закоулки)
добра, за ради кое тает воск?

Ужели вы в порядочности будней
находите чего-то для души?
Неужто (не могу поверить) трудно
унять желание светоч потушить?

Прости мне Бог, но не могу поверить,
чтоб люди, образ Твой неся в себе,
смогли Тебя с собою соизмерить,
засунув (предварительно) в гробе.

О, мой Господь! Не дай Земле погибнуть...
Здесь есть еще сыны Твоих детей...
Прошу Тебя (коль нас сумел покинуть),
сумей вернуться в мир Твоих затей...

Причуды памяти

Наша память забавна хотя бы лишь тем, что отдельно от забот и желаний, от наших сует и хлопот проживает локально, презрев наше тело и дело и взирая на нас со своих суверенных высот.

Словно знает о том, что на свете творится, заранее, будто ведает все, что с планидою произойдет: безучастно смолчит, наблюдая пустые старания, при успешных деяньях – ухмылкою лишь снизойдет.

Иногда и напомним о чем-нибудь нам ненароком: изредка – о победах, а чаще – о наших винах, в горе нам намекнет о прошедших впустую уроках, а в веселье вспомянет о самых худых временах.

Но в кичливости гордой стараемся мы что есть мочи все, что кажется важным, запомнить, забить, застолбить, заучить, зазубрить, углубить наши знания, упрочить, своевольную память рассудку переподчинить.

Но над нашей тщетою беспутная девка хохочет, забивая кладовки ненужной для нас ерундой: бестолковые фразы, случайные даты и прочая заполняют весь череп, грозя переборкам бедой.

Ну а если ее припугнем генеральной уборкой, истерический хохот извилины нам растрясет: что томилось в пыли переполненной чушью каморки, словно свежую новость, по всем уголкам разнесет.

Позабывать – даже мелочь – не в силах любые уловки, своенравная дама все сделает наоборот: будем помнить годами базарную ругань торговли, забывая прикрыть изумленьем распахнутый рот.

Можем лишь наблюдать мы, любуясь повадками девы,
как коты наблюдают за плавным движеньем хвоста,
своего же хвоста, но живущего явно отдельно,
по законам, сокрытым от зоркого взора кота.

Можем бранно ворчать, осуждая критерий отбора,
вспоминая лишь то, что когда-то запомнилось нам.
Почему, для чего мы храним столько давнего сора,
не оставив ни щелки вчерашним провидческим снам?..

Почему, например, вечно помню я мамину фразу:
«Не живи, мой сыночек, ты дольше восьмидести лет, –
что-нибудь да придумай...»? – Тирада запомнилась
сразу,
только вот до сих пор я никак не придумал ответ...

Или эти слова, что услышал немного пораньше...
Дело было весною... Я как-то в деревне гостил...
На вопрос: «Как живешь?..», – мне ответила бабка
Параша:
– Видно, плохо живу, коль Всевышний опять не пустил.

А уж как я просила... Зима – в самый раз для ухода...
Уж совсем задыхалась... С печи не слезала – ждала...
– Что ты, бабка! Окотись! – Погляди-ка, какая погода!..
– Что глядеть-то гляденного, милый?.. – Пустые дела...

А ведь шел мне в ту пору от роду лишь третий десяток,
и «гляденного» было тогда только «с гулькин носок»...
Отчего-почему это слово осело в осадок?..
От каких искушений избавил меня этот ранний урок?..

Отгадать и не тшусь, раскрывать этой тайны не чаю,
лишь мерцаньям далекой догадки доверивши путь:
если свиток того, что запало нам в память «случайно»,
развернуть и прочесть, поборов непомерную жуть,
нам раскроется лик, – нашей сущности лик
изначальный, –
и предстанет воистину наша греховная суть...

Обаранивайтесь!..

Обаранивание оморалено!
У тарана – голова барана!
Не сопротивляйтесь,
не обороняйтесь, –
обаранивайтесь,
обаранивайтесь!
К поэзии не приникайте,
музыке не внимайте, –
бросьте эти проказы, –
читайте и изучайте
приказы, приказы, приказы!
Извилины извилистость – к черту, –
главное – четкость, четкость!
Люди, плюньте на разум, –
главное – разом, разом!
Плечо – к плечу, к ноге – рога,
взгляд – друг другу в зад.
Хлещи, пастух, лупи в бока, –
гони в цветущий сад,
где ждет еда отборная,
где тучные стога, –
в отлежные, обжорные
альпийские луга!..

* * *

Я царь, я раб, я червь, я бог.

Г. Державин

Ужасный век, ужасные сердца!

А. Пушкин

Ужасный век, ужасные сердца...
Я б никогда не захотел проснуться
и только б спал – до смертного конца, –
пусть надо мной лишь снов стада пасутся.
Ужасный век, ужасные сердца...

Я царь, я раб, я червь, – я человек,
но я не Бог, чтоб вырваться из люда:
толпа орет, витийствует у блюда, –
ужасные сердца, ужасный век...

Я человек, я червь, я раб, я царь...
Те, кто в толпе, – все для меня едины, –
ни черточки отличья, ни морщины,
ни личности, ни лика, ни лица...
Ужасный век, ужасные сердца...

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СЕКСУАЛЬНОСТИ В КИНЕМАТОГРАФЕ

Пырьянова Ольга Анатольевна

Кинематограф как специфический способ освоения мира способен стать частью научного дискурса о сексуальности. Снятие маркеров табуированности с темы сексуальности происходило примерно в одно и то же время как в науке, так и в искусстве. При этом важно отметить, что кинематограф, будучи более демократичным по своей сути, первым касается запретного, символизируя интуитивное познание, обретающее независимость от жесткой детерминации медицинских вердиктов.

С точки зрения наивного обывателя, кричащего: «Так не бывает!» – кинематограф представляет собой лишь трюизм («фабрику грез»). Желание реальности, которое зритель выражает в буквальном требовании соответствия показанного индивидуальным представлениям, на самом деле стирает границу между миром иллюзий и миром повседневности. Важной оказывается лишь предметная ситуация, ограниченная своей конкретностью, внутри которой индивид способен стать «властителем мира». И. Кант писал: «Под иллюзией как мотивом желаний я разумею внутреннее практическое заблуждение – принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное» [1, с.361]. Иллюзии, задействованные в кинематографе, особого рода, они делают человека пассивным, поработав своим совершенством, возможностью изменения реальности силой одной лишь мысли. Кинематографическая реальность оказывается

изначально предзаданной и обозначенной. Иллюзия начинает терять свою легкость, выражая репрессивную функцию в попытке сделать пленником любого, кто отважится на освоение нового мира.

Парадоксально, но искусство в целом, а кинематограф в частности только тогда можно приблизить к научному познанию, когда в его интерпретации происходит отказ от гносеологической парадигмы как единственно возможной. «Иллюзорная видимость» приближается к истине, все более отстраняясь от эмпирической замкнутости. Э. Гуссерль писал, что «воздерживаясь от полагания бытийной значимости факта этого восприятия, мы превращаем его в чистую возможность, наряду с другими совершенно произвольными чистыми возможностями,— но чистыми возможностями восприятия. Мы словно перемещаем действительное восприятие в царство недействительностей, царство "как бы", из которого мы получаем чистые возможности,— очищенные от всего, что привязывает нас к этому факту или к любому факту вообще» [2, с.153]. Отказ от чувственного наполнения феномена, абстрагирование до уровня понятия не происходит одновременно. Разрыва между эмоциональным восприятием и анализом произведения искусства не произойдет, если обратиться к знаку.

Знак является посредником между конкретностью эмпирической реальности и чистотой категориальной системы. Сексуальность, сохраняющая дистанцию по отношению к порнографическому дискурсу, не может быть выражена иначе. С одной стороны, сексуальность становится ощутимой и наполненной жизнью только тогда, когда перестает коррелировать с обесцененным обнаженным объектом, когда остается лишь намек на сексуальный акт. В этом случае чувства индивидов, их желания, влечения воспринимаются иначе — они больше не безликий инструментарий для достижения заветной цели соития. С другой стороны, кинематограф не является системой релевантностей аналитической рефлексии, поэтому для получения более полного представления об объекте необходимо обратиться к философии как органону. Исследование сексуальности на материале кинематографа возможно в силу того, что как сексуальность, так и художественный фильм помещены в единое пространство интимности, и вне этого пространства данные феномены обесцениваются.

Рассмотрим на материале произведений кинематографа, что происходит с сексуальностью, когда разрушено пространство

интимности. Обратимся к фильму «9 1/2 недель» Эдриана Лайна. Основная идея этого произведения – постоянное разрушение интимного пространства. Джон (Микки Рурк) и Элизабет (Ким Бессинджер), обращаясь к различным сексуальным практикам, пытаются найти каждый раз новые стимуляторы желания. Само желание становится симулякром, лишь на первый взгляд оно конституирует сексуальность, в действительности «эпоха оргий и раскрепощения всех желаний кончилась: мы погрузились в транссексуальность в смысле прозрачности секса: в его знаках, в его образах изничтожена любая тайна и любая недоговоренность» [3, с.7]. Симулятивность желания выражается в том, что оно, как это ни парадоксально, отчуждается от чувственности. Чем более Джон и Элизабет отделяют желание от своей экзистенции, отдавая его во власть случайных аттракторов, тем менее сексуальность остается интимной сферой.

Все их желания теряют основу своего существования, искажаясь в примитивном восприятии. «Влечение – это не инстинкт, во всяком случае, не просто инстинкт, оно, тем самым, имеет перед собою цель, то есть продолжение рода, тогда как покоится оно в любви или в чисто эротическом» [4, с.167]. Не облеченное ни в какую форму желание становится призраком присутствия в индивиду одухотворенного или даже человеческого. Такое желание превращает индивидуума в бездушную машину, которая потеряла управление. Вся сущность сексуальности искажается в обесцененном желании, которое не имеет субъективированного направления. Точно так же форма желания, не соразмерная его содержанию, оставляет чувственность индивида молчать. Прескриптивная функция такого желания становится тотальной по мере того, как попытки подчинить чужую сексуальность оказываются неудачными. Страх Элизабет вызван нежеланием отказываться от своей экзистенции. Джон, открывающий все новые и новые формы сексуальных практик, оказывается глубоко безразличным к Элизабет, поскольку основная его потребность – постоянное воспроизводство *своего* желания.

Интимность, необходимая для возникновения близости, оказывается недостижимой. Она постоянно ускользает, не оставляя ничего, кроме намека. Только искаленная сексуальность способна выдержать насилие бытия эксгибициониста, когда вещь становится безмолвным наблюдателем, от которой невозможно скрыться, без которой само желание становится невозможным.

Интимность – основополагающее понятие в изучении сексуальности. Близость, возникающая между двумя людьми, может быть разрушена, когда граница интимного пространства становится пластичной и постепенно размывается. Ярким примером такой ситуации является фильм Ларса фон Триера «Рассекая волны». В центре повествования – молодая пара: Ян (Стеллан Скарсгард) и Бесс (Эмили Уотсон). Будучи представителями разных культур, молодые люди не сталкиваются с проблемой взаимоотношений, поскольку у них – гармоничные сексуальные отношения, дающие возможность обрести близость. Однако ситуация кардинально меняется, когда Ян получает серьезную травму. Более не способный заниматься любовью с женой, он настойчиво просит Бесс «найти кого-нибудь себе», чтобы вновь обрести ощущение интимности.

Склонив жену к занятию проституцией, Ян теряет не только Бесс, которая для него теперь не Другой (Alio), а незнакомый Другой (Alter Alio). Герой более не может ощутить себя как изначальную данность. Самовосприятие осуществляется через процесс аппрезентации, понимания по аналогии, со-присутствия (это операция сознания, во время которой анализируемый предмет, не данный мне непосредственно, понимается как аналог уже известного, непосредственно присутствующего в сфере моего сознания). Вектор имманентной трансцендентности восприятия телесности меняется. Если «в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано изначально как живое тело (функционирующий орган), тело, находящееся там, которое тем не менее воспринимается как живое, должно получить этот смысл от моего живого тела в результате апперцептивного перенесения» [5, с.216–217], то теперь конституирование собственного тела происходит через Alter Alio. Без рассказов Бесс об отношениях с другими мужчинами Ян не может воспринимать не только свою сексуальность, его представление о сексуальности жены искажено. Для женщины интимные отношения коррелируют с любовью, для мужчины – это всего лишь секс, который становится системообразующим элементом в формировании собственной идентичности.

Изменение направления аппрезентации приводит к тому, что мир теряет устойчивость: то, что ранее было определено как устойчивое и незаменимое (близкие отношения с женой), теперь

становится незначимым и непонятным (важен лишь сам сексуальный акт, жена воспринимается как абсолютно внешнее средство для его получения). «Понятие аппрезентации уникально сочетает... подобие с асимметрией» [6, с.389]. Гармония интимности оказывается разрушенной.

Трагическая смерть Бесс предопределена желаниями Яна. Она оказывается отвергнутой мужем, матерью, общиной. Сексуальность Бесс не противоречит ее мироощущению, поскольку ее поступки сопровождает акт любви к мужу. В данном случае коммуникация происходит от *Alter Alio* к *Alio*, то есть от отчужденности к близости. Однако мир, не ставший близким, сопротивляется чужой воле – так возникает фундаментальный конфликт. Бесс вынуждена пожертвовать своей телесностью (а через нее и всей жизнью) для обретения состояния умиротворения. Достижение интимности и здесь оказывается невозможным.

Отсутствие интимности разрушает сексуальность индивида, его бытие становится дисгармоничным, поскольку сексуальность, соединяющая в себе телесные и духовные основания личности, подвергается постоянному насилию.

Таким образом, анализ репрезентации сексуальности в кинематографе способствует развитию антропологического дискурса, поскольку сексуальность как наиболее интимная сфера человеческого бытия выражена в нем без позерства и лицемерия, как правило, сопровождающих обыденное общение.

Литература

1. *Кант, И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб., 1999.
2. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
3. *Бодрийар, Ж.* Заговор искусства / Ж. Бодрийар // Художественный журнал. – №21. – 1998.
4. *Кьеркегор, С.* Понятие страха / С. Кьеркегор // С. Кьеркегор. Страх и трепет. – М., 1993.
5. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
6. *Рикер, П.* Я сам как другой / П. Рикер. – М., 2008.

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ КИНО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ: ФАНТОМ ИСЧЕЗАЮЩЕЙ ИСТОРИИ

Разумовская Татьяна Анатольевна

Концепция антропологической соразмерности предполагает принципиальную возможность существования соразмерной человеческой природе реальности существования, причем реальность эта не ограничивается исключительно миром реальных материальных сущностей, но включает также и мир идеальных духовных феноменов, таких как религия, философия или искусство.

Неотъемлемой частью духовного опыта человечества с древнейших времен и по сей день является мифология. Интересом к функционированию мифологий в пространстве современной культуры ознаменовалась социальная мысль XX века. Существовавшая до этого периода научная парадигма предполагала изучение исключительно архаичного мифа, считая его единственно возможным, в XIX веке мифология в основном рассматривалась как донаучная форма познания окружающего мира, попытка обобщения и объяснения природы и общества.

В русле современных теоретических направлений исследования мифа последний рассматривается в качестве коммуникативного феномена, функционирующего в рамках различных знаковых систем, что позволяет современной социогуманитарной науке активно использовать мифологическую традицию с ее понятийным аппаратом и обширным инструментарием для анализа самых разнообразных феноменов социальной жизни. При этом признается действенная природа мифа, проявляющаяся в социальной реальности: миф призывает человека мыслить и действовать определенным образом, то есть миф обладает определенной властью над ним, и не важно, что именно делает человек, включаясь в определенный миф – ненавидит «врага», чествует национального героя или покупает определенный продукт, – все это можно подвести под единый контекст властного влияния.

В традиции изучения мифологического материала на примере современного общества можно заметить тенденцию социальных теоретиков давать негативную оценку не мифу как таковому, но конкретному мифу, функционирующему в рамках, заданных

господствующей идеологией, и осуществляющему конкретные прагматические задачи политической элиты.

Однако миф может играть и позитивную роль в жизни общества, являясь основой любой идентичности (гражданской, религиозной, этнической), миф формирует устойчивые базовые ценности, руководство которыми позволяет человеку ориентироваться в социальном пространстве. Кроме того, миф призван обеспечить целостность и осмысленность самого социального пространства общественных систем. Целостность мира, единство социального и исторического времени являются жизненно необходимыми духовными потребностями человека, а значит, отражают важнейшие принципы антропологической соразмерности его существования, проблематизируют мифологичность мышления человека любой эпохи и мифологичность человеческого сознания как такового.

Российское общество после «перестройки» оказалось перед значительными проблемами не только финансово-политического, но и духовно-нравственного характера. Важнейшими из них можно назвать кризис идентичности, а также связанный с ним кризис национального мировоззрения, забвение «традиционных мифов» (связанных с многовековыми культурными традициями народа), в результате чего социум оказывается дезорганизован уже на уровне общественного сознания, теряя связь с прошлым, веру в настоящее и надежду на будущее.

Неотъемлемой частью национального мифопроекта и основой коллективной памяти неизменно становится историческое прошлое. В позитивном мифе это «великое» героическое прошлое, которым можно гордиться: в таком прошлом люди черпают вдохновение и силы для того, чтобы пережить «тяжелые времена». Негативный же миф способен вызывать чувство стыда или вины у целой нации. Так, современное поколение немцев все еще чувствует на себе тяжесть «грехов отцов», что в значительной мере продолжает влиять на политику этой страны. Таким образом, мы можем говорить о формировании определенного идеологического нарратива истории, который с помощью разнообразных средств конституирует себя в различных общественно значимых сферах, таких как религия, политика, образование, наука, искусство.

Идеологический нарратив истории в сущности тавтологическое определение, так как, на наш взгляд, история просто не может быть свободной от идеологии. Так, любой государственный

режим, политический лидер или директивный курс сопровождается болезненным процессом «переписывания» истории. Исторический дискурс должен соответствовать целям, идеям и ценностям политической организации общества. Именно исторический дискурс во многом мифологичен, в рамках картины исторического прошлого конструируются такие важные для реальности мифа бинарные оппозиции, как «свой и чужие», «друзья и враги», а также не менее важные мифообразующие элементы – идеи «особого пути», «Третьего Рима» или «американской мечты».

Мифологический дискурс истории является той сакрализованной средой, в которой политики находят основания и историческую оправданность тем или иным своим действиям, «священная история» легитимирует современность. Именно поэтому исторический дискурс всегда является полем борьбы различных идеологий и никогда – зоной свободного повествования. В этой схватке побеждает тот, кто обладает доступом к значимым каналам символического и мифологического производства (образование, искусство, масс-медиа).

Исторический дискурс в качестве неотъемлемой части политической мифологии может быть выражен не только визуальными средствами. Но в условиях современного общества, где огромное общественное значение приобретают средства массовой коммуникации, институты рекламы и кино, политическая мифология просто вынуждена для утверждения себя в качестве таковой прибегать к методам визуальной репрезентации.

Анализ изменений, произошедших за последние годы в российской киноиндустрии (увеличение объемов производимой кинопродукции, укрепление позиций кинопроизводства, расширение аудитории российского кино), позволяет сделать вывод о том, что российский кинематограф сегодня обладает значительными финансовыми, интеллектуальными и символическими ресурсами, чтобы стать не только носителем мифологического содержания, но также и мощной мифопорождающей машиной. Кино всегда является выразителем существующего идеологического дискурса, фильм представляет не факты, но мысли, мнения, установки данного исторического периода или национальной культуры, фильм кодирует мифологию современного ему общества, визуальные практики кино зачастую связаны с доминирующими идеологическими проектами.

Исследуя содержательный массив современной российской кинопродукции, можно предположить, что кинематограф сегодня

отражает попытку создания гомогенного пространства российской истории, истории непрерывной, целостной. Данное утверждение находит свое доказательство в исторической тематике, к которой с уверенным постоянством обращаются создатели кинематографической продукции. Так, в кинопрокате представлены фильмы, повествующие о различных периодах в истории нашей страны – дореволюционная царская Россия, советская Россия и современная Россия. Реконструируемый нарратив истории охватывает все большие пространственно-временные периоды, воссоздавая из праха веков различные исторические события, кинематограф заново переписывает российскую историю, освежая, а иногда и формируя историческую память нации.

С другой стороны, исторический нарратив, создаваемый визуальными средствами современного кинематографа, красноречив не только с точки зрения присутствия тех или иных событий или целых исторических эпох, но также с точки зрения отсутствия других, не менее важных. Так, мы можем наблюдать полное отсутствие в кинематографической продукции последних пяти-семи лет фильмов, посвященных периоду перестройки, такое «громкое» молчание может означать неприятие данного периода, связанного с мотивами нестабильности, слабости, разъединения. Данную ситуацию можно интерпретировать как попытку исключить период перестройки из исторического дискурса, устранив форматное несоответствие данной эпохи мифологическому проекту «сильной России». Именно проект «сильной России» позволяет включить в концепцию позитивного мифа исторический период правления советской власти, изгнанный из кинодискурса после распада СССР. «Советская цивилизация» помещается на одну историческую ось с Российской империей, а также с современной развитой, сильной и независимой Россией, так происходит актуализация сюжетов, связанных с силой и могуществом прошлого России.

Кинореабилитация советского периода осуществляется через олицетворение советской истории, истории великой державы, сделанной советскими людьми, а не властью, происходит оживление истории, осуществляется ее связь с судьбами конкретных людей, которые могут заблуждаться, верить, дружить, любить... Так, в кинодискурсе появляются «отрицательные» исторические персонажи (Сталин, Берия, Брежнев), показанные в новом свете – через призму личных отношений, любовных драм, чувственных переживаний.

В стремлении представить «великие» исторические личности в качестве живых людей со своими достоинствами и недостатками, слабостями и страстями отражается более глубокий процесс десакрализации истории, что также указывает на стремление современного кинематографического дискурса воздержаться от нравственно-моральной оценки как исторических событий, так и отдельных личностей в истории. Такое положение вполне соответствует реалиям современной культурной ситуации с отсутствием доминирующей идеологической картины мира, размыванием и плюрализацией понятий добра и зла, смещением традиционных областей сакрального и профанного.

Российское кино отражает болезненный процесс поиска новой идентичности на постсоветском пространстве, однако «герои» кинофильмов последних лет не столь радикальны, в отличие от персонажей лент семи- или десятилетней давности («Бригада», «Брат»). Современный российский кинематограф предлагает нам значительно более широкую галерею героев, разнообразие представленных поведенческих стилей, ценностных ориентаций, а также ситуаций проблемного характера, в которых они оказываются. Плюрализм конструируемых представлений в итоге делает возможной множественную идентификацию, размывая границы «большого» мифа, стирая образ национального героя. Отсутствие же четкой оценочной позиции по отношению к истории и ее героям вызывает двойственный эффект. С одной стороны, это отход от жестких идеологических конструкций советского периода, в этой ситуации возможно появление гуманистической общечеловеческой перспективы. С другой стороны, десакрализованная история не может функционировать в качестве основы национальной идентичности, что способствует ее замещению более жизнеспособными формами, например чуждой для России идеологией «общества потребления».

Попытки создания неразрывного исторического нарратива, соответствующего «большому» мифу, неизбежно терпят крах в условиях фрагментарной культуры постмодерного общества с его плюрализмом ценностей, общества, близкого к индифферентности в оценке того или иного явления. Десакрализованная «безразличная» история не содержит в себе идейного потенциала, способного объяснить смыслы истории, вернуть народу веру в свою страну, в русского человека, в Бога. Именно в этом проявляется угроза исчезновения истории, живой памяти народа, способной передать

социальный опыт, а также донести духовно-нравственные императивы, своего рода «сакральной истории», вызывающей трепет и гордость за свою страну. Потеря мифологического потенциала истории как способности не только придать смысл настоящему, но и лечь в основу будущего, обнаруживая перспективы самобытного развития России в условиях тотальной вестернизации, обрекает человека на существование в «безвоздушном» пространстве, пустоте внеисторического бытия.

ХРАМЫ В ОБЛИКЕ ГОРОДА: КООРДИНАТЫ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Рощектаев Андрей Владимирович

По моему глубокому убеждению, главный критерий красоты любого города – наличие в нем храмов. Дело здесь не только в том, что автор – человек верующий. Осознанная рассудком вера — явление важное, но вторичное. Главное – ощущение той «красоты, которая спасет мир», которая в истинной полноте может быть выражена, по определению, лишь в тех творениях человеческой культуры, которые посвящены *чему-то большему, чем сам человек*. В архитектурном облике городов это могут быть только храмы. Вспоминая свое полностью атеистическое детство, явственно осознаю, что и тогда критерий был тот же самый (только не выраженный на рациональном уровне). Старинные церкви Казани (в то время почти все – недействующие) и тогда определяли для меня весь истинный облик, всю глубинную суть, всю таинственную красоту любимого города. Мне посчастливилось, что я вырос в Казани с ее богатейшим архитектурно-историческим наследием – все мои эстетические воззрения, все мое мирозерцание сформировались здесь, в окружении многочисленных церквей и мечетей.

Позже знакомство с другими уголками России и ближнего зарубежья только подтверждало простую истину: *одухотворенная красота*, положительно влияющая на душу человека, априори присуща старинным городам, где сохранилось много храмов. Это не значит, что у молодых населенных пунктов совсем нет своего очарования. Поэтика городского ландшафта, слияние с природой, сотни почти неуловимых ассоциаций, которые остаются в памяти от общения с

городом и его людьми, – все это может присутствовать *везде*. Но только храмы дают подлинное ощущение *целостности* всего видимого и невидимого, духовного и материального. Они формируют ту систему координат, в которой существует и развивается город, формируется некая «коллективная душа» его жителей – верующих и неверующих, идеалистов и материалистов, созерцателей и суесящихся...

Система координат влияет на всех, хотя влияние это проявляется, конечно, по-разному: сколько людей – столько разных способов восприятия. Но Красота (с большой буквы) является слишком важным фактором, чтобы Ею можно было пренебречь. Ею и не пренебрегали. Большевики, например, так активно уничтожали ее именно потому, что понимали силу ее влияния на людей. «Наглядная агитация», ведущая к Богу... Которого, «как известно, нет» – значит, не должно быть и Красоты, которая о Нем напоминает. На примере некоторых из тех городов, которые им все же не удалось опустошить до конца (к счастью, в их числе и наша Казань), можно показать совершенно особую, исключительную роль храмов в том, что мы называем «антропологической соразмерностью».

ЧЕЛОВЕК И БЫТ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ПУШКИНА («ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН»)

Синцов Евгений Васильевич

«Евгений Онегин» не задумывался Пушкиным как философский роман. Но философская проблематика у этого произведения, несомненно, есть. И возникла она, как представляется, вследствие тех художественных экспериментов, что пытался поставить и довести до конца автор этого неповторимого творения. Текст «Евгения Онегина» оказался весь соткан из фрагментов, эскизов, набросков. Такая специфика его «композиционной формы» (М. Бахтин) потребовала от Пушкина особым образом решить проблему целостной организации «романа в стихах».

Одним из способов решения данной проблемы и стало, очевидно, *спонтанное формирование потенциальных смыслов*, масштаб которых и способность интегрировать написанное соотносимы с уровнем философских обобщений. Такие возможные

(вероятностные) смысловые ряды, думается, во многом позволяли Пушкину «держать» и направлять довольно хаотичное «собрание пестрых глав».

Попытаемся в этой статье наметить основные контуры философской проблематики «Евгения Онегина» и выявить ее способность формировать один из важнейших аспектов концептуального единства этого весьма специфического «романа».

Философская проблематика «Евгения Онегина» могла быть инициирована формированием и развитием одной из ключевых тем, возникших уже в первой главе. Это *тема отношений человека и быта*. Именно она во многом обеспечила внутреннее единство первой главы, в которой подробно описана жизнь главного героя в Петербурге. Такое описание соткано из многочисленных деталей и примет быта того времени. На первый взгляд кажется, что именно они призваны поведать нечто важное о личности Онегина, его характере, привычках, поскольку именно в быту человек раскрывается в своей подлинности, не прячется за различными социальными «масками» и ролями.

Усилия автора в разработке намеченной темы, вроде бы, дают блестящий результат. Онегин предстает минимум в трех бытовых «контекстах». Первый характеризует его личностные пристрастия в одежде, еде, выборе удовольствий и развлечений. Этим слоем быта Онегин «правит» сам, по собственной воле и усмотрению, представляя перед читателем как сибарит, любитель «неги праздной», ценитель особо дорогих и утонченных вещей (все, чем торгует «Лондон щепетильный»...).

Но постепенно в быту Онегина обнаруживается присутствие скрытой властной силы, что исподволь управляет главным героем. Это время, трансформирующееся в быту в формы повседневности, привычных способов поведения. Присутствие этой силы обнаруживает повторяющаяся деталь – звон брегета. По его звуку Онегин совершает ряд привычных, повторяющихся изо дня в день действий: пьет кофе, отправляется на прогулку, обедает, собирается в театр, едет на бал... Описывая обычный день Онегина, Пушкин завершает свой рассказ мотивом цикличности и однообразия этой, вроде бы, пестрой череды событий: персонаж засыпает под утро с мыслью, что завтра будет так же, как вчера. Евгений, не подозревая о том, исподволь поработен этой бытовой повседневностью. Правда, некоторые «степени свободы» у него все же остаются. Например, возможность решить, куда ехать развлекаться.

В первой главе есть еще один слой быта, который уже полностью исключает личную волю. Это власть «общественных предустановлений», предписывающих нормы воспитания, образования, поведения. Такая власть, как свидетельствует рассказ о «биографии» Онегина, диктует образ жизни не одному главному герою, но целому поколению (авторские ремарки, замечания повествователя о себе как одном из представителей круга Онегина).

Довольно тщательно воссоздав эти три слоя быта, выстроив противоречивые отношения персонажей с ними, автор, казалось бы, дал развернутую характеристику Онегину, а через него – целому поколению. Но такое впечатление на самом деле обманчиво. Читатель, вроде бы все узнавший о главном герое, так и остается в неведении, каковы же личностные особенности Онегина: умен ли он, добр или зол, равнодушен к жизни или все еще жаждет до ее удовольствий, серьезен или весел?.. Так возникает подспудная проблема, определяющая в дальнейшем все повествование, его интригу. Это проблема нивелирующего влияния быта на личность и попыток человека обрести свое Я в преодолении быта.

Власть быта, стирающую личностные черты, смутно чувствует главный персонаж. Его настигла «русская хандра», от которой он спасается бегством в деревню (странная спешка к умирающему дяде, навстречу деревенской скуке). Здесь намечен важнейший мотив, определивший одну из сюжетных линий романа: мотив бегства от быта. Можно угадать и скрытые цели такого бегства. Очевидно, в деревенской тишине можно остановиться, заглянуть в самого себя, понять смысл и предназначение своего существования...

Проблема сложных, разноплановых отношений человека и быта во многом определила создание системы персонажей. Так, образ Татьяны возникает как антипод Онегину. Героиня, прожив всю свою жизнь в окружении быта, умудрилась почти полностью отгородиться от него. Она даже в «семье своей родной /Казалась девочкой чужой». Ее душа питается из двух источников: впечатлений природы и чтения романов. Поразительно, но именно они сформировали *личность* Татьяны (в отличие от Онегина). Письмо-признание в любви и есть ее духовно-душевный «портрет», в котором явлена и застенчивость, и наивность, и порывистость, и готовность жертвовать, и способность быстро меняться...

Все эти личностные особенности, делающие Татьяну столь непохожей на ее окружение, подвергаются испытанию в эпизоде

встречи в саду Лариных. Онегин, сам того не желая, дает Татьяне «урок» жизни, «замешанный» на бытовых нормах и принципах поведения (комичное уподобление няньке, первое душевное обнажение главного героя, который весь пропитан предубеждениями быта).

Свидание в саду становится толчком к духовным изменениям героев. Татьяна, впервые прислушавшись к урокам жизненной мудрости, начинает довольно быстро выстраивать связи с бытовым окружением. Стимулом для нее становится стремление понять отвергнувшего ее возлюбленного, понять этот тип мужчин (способом понимания станет работа ее интуиции). Такое стремление проявляется и в символических значениях образов сна, и в попытках понять Онегина из круга его чтения, и в согласии поехать в Москву... Такие попытки приблизиться к возлюбленному, проникнуть в его окружение (бытовое) имеют для Татьяны неожиданные последствия: она выходит замуж и попадает в тот самый «поток быта», из которого пытается бежать Онегин. Очевидно, именно ее интуиция помогает ей стать не просто светской дамой, но воплощением самого духа петербургского света (манеры, одежда, владение эмоциями при встрече с Онегиным). Этот дух во многом скрыл ее личностные качества. Он, в частности, не позволяет возродиться прежнему чувству и даже диктует отказ от него («другому отдана...»).

Сюжетная линия Онегина развивается прямо противоположно: он постепенно освобождается от «пут быта». Толчком к этому становится не только письмо Татьяны, пробудившее в нем прежние струны, но и убийство Ленского, продиктованное требованиями общественных норм поведения. Подлинное преображение души Онегина, ее «очищение от быта» происходит в путешествии. Лишенный привычного окружения, цикла повседневности, Онегин, возможно, созерцает лишь призрак убитого друга. И это созерцание, похоже, заставляет его душу полностью отвергнуть нормы и правила, внушенные на протяжении всей жизни.

Намеком на результат такой очистительной работы укоров совести (в путешествии) становится пылкое и робкое письмо Онегина к Татьяне, в котором почти нет намека на бытовые нормы и правила, но где царит чувство... Так эскизно намечено некое превращение Онегина в подобие юной Татьяны. Такое превращение дополнено кратким описанием уединенной жизни в петербургской квартирке (круг чтения, затворничество) и завершается в эпизоде последней

встречи с Татьяной. Здесь Онегин так же молчит, как когда-то она безмолвствовала в ответ на его «проповедь».

Но в затянувшемся молчании главного героя есть и иные оттенки, связанные с темой преодоления пут быта. Можно угадать, что в любви к Татьяне он стремился найти ту «точку опоры» за пределами быта, что дала бы ему смысл дальнейшего существования. Потеряв эту надежду, Онегин, возможно, понимает, что ему остается только «избыть жизнь», чтобы скорее умереть. На этот смысл указывает присутствие образов смерти, конца жизни в финале романа в стихах.

Пушкину удается выразить философско-художественное размышление о том, что ни вхождение человека в быт (Татьяна), ни разрыв связей с бытом (Онегин) не делают человека счастливым. Оба пути разрушительны для личности.

Спасительным и многообещающим Пушкину видится третий тип отношений человека с бытом. Этот тип связан с образом автора-повествователя. Начав свой жизненный путь, как Онегин, этот персонаж уже в первой главе разительно отличается от главного героя равнодушием, радостным приятием самых привычных явлений быта (лирические отступления о балете, женских ножках, бале и т.п.). Такой склад души позволил ему сразу выбрать жизненное поприще (стал поэтом) и превратил быт в неиссякаемый источник вдохновения (все лирические отступления возникают «по поводу» бытовых деталей и событий). Так автору-повествователю удалось выстроить удивительно гибкие отношения с бытом: созерцать его с позиции отстраненного созерцателя-художника и в то же время наслаждаться и радоваться по поводу каждого проявления быта. Таким образом, автор-повествователь совместил в своей «художественной позиции» и отстраненность Онегина, и «погруженность в быт» Татьяны...

Такое «пограничное существование» по отношению к быту принесло автору-повествователю поразительные плоды. Его финальное лирическое отступление свидетельствует о «переполненности жизнью». Он познал и обладал самым ценным и важным: любовью, творчеством, радовался дружбе, у него были утраты, он постиг тайны рока, тайны «устройства» жизни (как роман, как бокал с вином и т.п.). Такая переполненность жизнью позволяет ему без особого сожаления расстаться с ней. Ведь его любопытство полностью утолено этим «горизонтом существования», а смерть манит неизведанным, новыми источниками творчества, вдохновения...

Пушкину, не стремившемуся специально писать философский роман, удалось в своем «мозаичном» творении выразить масштабные (философичные в своей основе) идеи о диалектичных отношениях человека и быта. Его подход можно определить как «антропоцентричный», поскольку именно человек, его счастье, его смысл жизни становятся мерилom и быта, и общественных отношений в целом. С таких позиций он понял, что банальная для эпохи романтизма мысль о «преодолении пут быта» в погоне за «самоопределением личности» может привести к подобию катастрофы: за пределами быта человек может обнаружить только пустоту, рождающую влечение к смерти (Онегин). Но Пушкин осознавал также, что попытки личности приспособиться к быту, его нормам, чреваты для человеческой природы эмоциональной холодностью, утратой самых важных ценностей (Татьяна). И только творческая позиция, подобная поэтической, способна подарить человеку ощущение полноты и радости бытия (автор-повествователь). Эти философские по своей сути идеи сообщают «Евгению Онегину» черты философского романа.

У ХВОИ ЕЛКИ НОВОГОДНЕЙ (философская лирика)

Солодухо Натан Моисеевич

Когда наступает весна и на глазах исчезает с земли снег, я начинаю тосковать по зиме. Вместе со снегом уходит что-то освежающее и очень важное: теряется ясность ума и резкость зрения, такое впечатление, что скрывается обнаружившая себя, но сохранившая свою суверенность *сущность бытия*, которая сверкала в снежных крупинках и проглядывала с темного ночного, мерцающего морозными звездами неба. Она совсем скрывается до новых холодов, до нового искрящегося снега и звезд в ледяной черноте – до следующей зимы...

Но и в зиме не все равнозначно: в зиме есть время, есть особый промежуток, в котором многое сконцентрировано, есть в зиме такое перекрестье, в котором сходится *все самое важное человеческое*, устремленное к беспредельному, и проступает экзистенция бытия, – это время новогодней грани. Ведь Новый год – не только смена года и

календаря, это «пограничная ситуация» соединения внутреннего, внешнего и трансцендентного – ситуация ожидания и раскрытия человеческой мечты о ярких и красочных событиях, о свершении всех желаний, возможных и невозможных – праздник детских и взрослых сказок. Это очаровательный праздник смолисто-зеленой разнаряженной, опоясанной флажками новогодней елки со сказочным Дедом Морозом и его загадочными подарками в перегруженном мешке и Снегурочкой, вечно свежей и молодой, несущей Добро и Надежду.

Новый год всегда олицетворяет борьбу добра со злом и создает условия проявленности любви к человеку. И не случайно это – время Вифлеемской звезды, ознаменовавшей библейское рождение Богочеловека. Это время, когда человек сопоставлен с Богом и в человеке высвечивается все человеческое. В это время открывается и выясняется, что есть Добро в самом простом и понятном для каждого житейском измерении.

Зажигается в гирляндах живая елка, привезенная из леса. И звучит песня о елочке, которой «холодно зимой...», и ее замыкает круговой хоровод сцепленных теплых рук. Ах, эти яркие краски и нюансы чувств, огни и вспышки, мерцания и блики! Мелькают маски животных – лисьи, медвежьи, заячьи – на лицах людей, объединяя единым вихревым порывом все живое. Новогодние состояния рождают литературные, музыкальные, театральные образы героев «Ночи перед Рождеством», «Щелкунчика», «Морозко» ...

Но, к сожалению, прекрасные новогодние мгновения проходят, и наступает серая, пыльная реальность отчужденной от человеческой сущности жизни с замкнувшейся в себе экзистенцией, и срубленная елка обречена засохнуть и осыпаться пожелтевшими иголками.

И остается Новый год в памяти. Новый год – это непременно возвращение в детство, соединение настоящего с прошлым и с будущим, соединение преходящего с вечным, отдельного – с всеобщим. И вот:

*У хвои елки новогодней,
как в детстве, как тогда – сегодня...*

«Чувство такое, словно ты совсем-совсем маленький, зимой в своей комнате, тебя уложили спать в кроватку, погасили свет и наконец-то зажгли лампочки новогодней елки; красные, желтые, голубые огоньки вспыхнули и засверкали в темноте на украшениях; и зябкий сладкий детский сон надвинулся на свернутое калачиком тельце и поглотил: стены комнаты раздвинулись и скрылись в черноте,

а повсюду – сверху, снизу – со всех сторон окружили и заплясали елочные игрушки миллиардами разноцветных бликов...

Гигантский умопомрачительный вихрь подхватил и далеко разметал в зияющем мраке фантастических размеров галактики. Мириады изумрудно-голубых спиралей звездного бисера, миллиарднозвездные карминовые иглы, бесформенные белесо-голубые и лимонные скопления звезд, – все это рассыпалось в безграничном и понеслось, сломя голову, проглатывая пространство парсеками и увлекая за собой миллионы столетий в великом и неотвратимом танце материи» (Солодухо Н.М. От бытия до небытия: стихотворения и философско-поэтические этюды. Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 1999. С.67–68).

Новый год – это особое состояние души и мира, это время очеловеченной природы, это время проглядывания человеческой экзистенции в природном бытии. Именно экзистенции, потому что сколько бы раз вновь и вновь мы не переживали эти особые новогодние дни, сколько бы сущностных пластов нам ни приоткрывалось, мы все равно пребываем в состоянии таинства и, будто понимая все, остаемся в неведении. Прикасаясь к чему-то, может быть, самому важному, мы держим его в руках, как прозрачный кристалл льда (он крепко зажат пальцами!), но видим только его грани и смотрим сквозь него. Тает, тает он от нашего тепла, изменяется, превращается в холодные капли воды, стекающие по ладони, – так растворяется под руками изменчивая экзистенция. Мы сами растапливаем ее.

...Но вновь совершается орбитальный оборот планеты, и наступает такой человеческий чарующий Новый год в нескончаемой череде лет. И проступает экзистенция.

РАЗДЕЛ 2

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ: ОПЫТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ И МИФОЛОГИИ

СТАНОВЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО НАЧАЛА: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К РЕФОРМАЦИИ

Веткасова Наталья Владимировна

Невозможно быть личностью, не являясь индивидуальностью и *vice versa*. Отметим также, что феномен личности и индивидуальности не является универсальным, он формируется только в Новое время, хотя и представляется современному человеку существовавшим всегда, само собой разумеющимся.

Не вызывает сомнений, что именно в христианстве начинает проявляться неведомый Античности антропоцентризм, складывается идеал человеческой личности с присущим ей стремлением к самосовершенствованию. В Абсолютной Личности Бога, в божественной Троице задан прообраз человеческой личности. Но осмысление личностного характера христианства и подлинное раскрытие этой потенциальной сущности совершается не сразу, хотя провидится первыми выдающимися Отцами церкви и философами (Августин, каппадокийцами) в IV в. Оно не может реализоваться из-за несоразмерности социальных структур личностному развитию.

В духовной сфере средневекового общества господствовал всеохватывающий символизм. Его следствием было то, что реальная, конкретная человеческая жизнь становилась лишь поводом к религиозным размышлениям, напоминанием о Боге и бренности земного существования. Как отмечает Л.П. Карсавин, в Средневековье нет внимания к индивидуальному и особенному. Конкретность жизни не ценится, она воспринимается в отвлеченных схемах: «...конкретное рассматривают как символ, таинственно возводящий к общему и возносящий в его сферу всякого прикоснувшегося к реальной действительности». [1, с.215–216]. Казалось бы, укоренившаяся практика исповеди ведет человека к осознанию своей индивидуальности, вниманию к малейшим движениям души, формированию личностного сознания. Однако этого не происходит: «Даже авторы руководств для исповеди от человека вообще нисходят не к индивидууму, а к рыцарю вообще, купцу вообще и т.д. Восприятие индивидуального сейчас же превращают в восприятие

общего, прибегая к традиционному шаблону или символу; новое сейчас же вводят в грани привычного... За малыми исключениями не чувствуют чужой индивидуальности, как таковой, не чувствуют и своей индивидуальности» [1, с.216]. То самоуглубление, к которому ведет исповедь, обостряющая душевную жизнь средневекового человека, еще не является индивидуализмом. Стремясь к спасению, мирянин не дорожил своими личными особенностями, они, скорее, пугали его, так как мешали следовать норме, «и в себе самом он видел грешника вообще, борьбу добродетелей с пороками, усилия воли и благодать» [1, с.217]. Известно, что свободная воля и Божья благодать даны каждому человеку как условия для достижения будущего посмертного блаженства. Борьба в душе человека ведется между его испорченной первородным грехом природой (или злой волей – общим уделом всех людей) и благодатной силой добродетели, идущей от Духа Святого, от Бога. В руководствах по духовной практике святые отцы христианской церкви демонстрируют психологически тонкие, глубокие наблюдения, но они касаются человеческой природы в целом, не в ее индивидуальных проявлениях. Даже любовь в куртуазной культуре, в поэзии трубадуров становится условной, превращаясь в этикет. То же самое наблюдается и в лирике миннезингеров. В своей любви видят любовь вообще, в образе своей дамы – даму идеальную. В средневековых автобиографиях личность «тонет в роде и типе», автобиография превращается, скорее, в историю семьи, рыцарства и т.п. В эпической поэзии XII-XIII веков появляется новая условность, новые рыцарские идеалы, но это не индивидуализация. Поэтому столь велик интерес к идеалу, внимание литературы к стилю жизни, к этикету.

И все же развитие личностного начала медленно, но неотвратимо осуществляло себя. К концу Средневековья в литературе, искусстве проявляется все большее богатство, разнообразие, внимание к чувствам, настроениям человека, конкретике жизни. Развивается любовная поэзия, рыцарские романы, городская литература (фаблио, миракли, фарсы, отражающие городской быт и характерные черты людей), – в них проявляется интерес к индивидуальной жизни человека, отход от общих схем и ригоризма религиозно-нравственной литературы, где все земные коллизии переводились в аллегории небесной жизни.

Духовная жизнь позднего Средневековья говорит о глубине и большем разнообразии переживаний, и это находит выражение в

быстрой смене форм в рыцарской и городской литературе. Самое главное, растет интерес к индивидуальному в себе. Салимбене в хрониках пишет о своих удачах и неудачах, о сугубо личных сторонах жизни. Уже П. Абеляр говорит о себе и своих талантах с некоторым самолюбованием, а Гуго Сен-Викторский гордится своей ученостью [1, с.220]. Ничего подобного мы не встретим в «Исповеди» Августина, где автор, глубоко анализируя свою душу, все-таки говорит об общечеловеческом. Не «Я», осознавая себя как самостоятельную, независимую личность, предстаю перед Богом, а Бог открывает мне себя, говорит в моей душе: «Рост "индивидуализма", т.е. самоопределения и, следовательно, противопоставления себя всему внешнему: традиции, форме, миру, рост осознающей себя в богатом разнообразии жизни личности является существеннейшим моментом в процессе творческого саморазложения средневекового общества» [1, с.221]. Следует вспомнить, что в этом же направлении развивается и философская мысль схоластов-теологов – номиналиста Оккама и его последователей. Отвержение господства общего и абстрактного над конкретным, единичным выступает результатом философской рефлексии и ведет к тем же результатам: утверждается приоритет индивидуального, эмпирического над отвлеченным, схематичным. Применительно к сотериологической проблематике это превращается в позднем окказиме в «эмансипацию» человека. Бог отодвигается вдаль, а человек в деле спасения предоставлен собственным возможностям, все определяет его свободная воля.

Изменение духовной атмосферы общества находит яркое выражение в гуманизме – важнейшем идейном итоге Возрождения. Мыслители Ренессанса выдвигают и обосновывают идею самоценности человека – он является для них высшим результатом творения, превращается в центр мироздания. Главная задача человека – в земной деятельности, его жизнь не может быть сведена только к религиозному совершенствованию духа. Деятельность человека продолжает и завершает Божественное творение. С эпохи гуманизма понятие «творчество» начинает применяться к человеческим делам, а не только к Богу. Показательно учение о свободе человека Джованни Пико делла Мирандолы. Человек не микрокосм, отражающий в себе общие закономерности космоса, как считали многие философы Античности, Средневековья и Возрождения (например, Николай Кузанский). Человек – это особый мир, он не включается в космическую иерархию наподобие некой ступени. Сущность человека,

место его в мире – результат его собственного свободного выбора, предполагающего его ответственность. Он может подняться до ангельского состояния или опуститься до звериного. Природа человека – становящаяся, она создается им самим. Утверждая, что счастье человека – быть тем, чем он хочет, гуманист пролагает дорогу индивидуализму, идее самостийного, ничем и никем не определяемого бытия личности. Подобная идея глубоко чужда ценностному строю, всей духовной атмосфере средневекового общества. Как пишет Л.М. Баткин, «для средневековых умов обособленно-индивидуальное – это акциденция, т.е. нечто вторичное, частное, случайное, бременное и тягостное в человеке; первостепенно же, напротив, все, что причащает соборному и вечному» [1, с.12]. Основание такого мировосприятия Л.М. Баткин видит и в понимании Божества: «То, что и Бог-Отец, и Бог-Сын, и Бог-Дух различаются, поскольку они одновременно суть одно, так что различия – это единство, а единство – это различия; величайшая тайна Троицы в ортодоксальном христианском вероучении выражена в понятии “ипостаси”, в парадоксе слиянной неслиянности. Помыслить даже Христа самобытным было бы ересью, и максимум, так сказать, индивидуальности на сакральном уровне – ипостась, это же как другое» [1, с.12]. Такая глубокая трактовка является, на мой взгляд, неточной. Ведь три Ипостаси, или Лица, в единой Божественной сущности трактуются основоположниками христианства как выражение многомерности абсолютной Личности. Неполную аналогию этой многомерности можно обнаружить в человеческой личности, в ее самосознании, моментами которой выступают самосознание в самом себе (*memoria*), мышление (*intelligentia*), в котором дух себя объективирует, и любовь духа к самому себе (*voluntas* или *charitas*), как объясняет Блаженный Августин. Эти три силы в человеке существуют нераздельно, то есть, подчеркнем, внутри человеческой личности, – значит, нет оснований переносить подобную аналогию на отношения между различными личностями, которыми Ипостаси не являются, иначе это было бы многобожие.

Итак, характерным для средневекового человека было стремление следовать образцу, идеалу, на этом пути добиваясь совершенства. Самым высоким идеалом был святой, праведник. Для приближения к нему человек должен был вести колоссальную духовную работу, изживая телесные, душевные и духовные грехи, отрешаясь от всего обыденно-человеческого. Но славили человека «за

осуществление преднайденного и должного, за идеальное соответствие норме и тем самым ее превышение, но, конечно, отнюдь не за личную оригинальность, не в образе "индивидуальности"» [1, с.13].

Гуманизм Возрождения идейно обосновывает индивидуализм личности. Акцент делается на осознании себя, понимании своих возможностей и способностей, которые различны в разных людях. Не отвлеченный образец и норма становятся способом построения своего «Я», а в самом себе находит человек основания для своей жизнедеятельности.

Гуманисты далеко ушли от средневекового мирозерцания, но они не ставили себе задачей ни изменение общества, ни последовательную борьбу с господствующими нравами, ни просвещение народа. Их ирония, язвительные насмешки над ограниченностью людей и глупостью установлений, обращение к идеалам классической античной культуры предназначались для просвещенной элиты. А духовной пищей народа была религия. Вождями общества, которые привели к глубинной перестройке мировоззрения всех народов Европы, стали фанатично верующие монахи – М. Лютер и Ж. Кальвин. Они отвергали антропоцентризм, идеологию индивидуализма, но против воли стали выразителями интересов и идей становящейся буржуазии с ее апологетикой индивидуализма и внутренней свободы личности. Коль скоро римская церковь была главенствующей силой в обществе, борьба за интересы любой национальной церкви превращалась в борьбу против римской церкви. Лютер выступил против продажи индульгенций римскими священниками, так как это подрывало экономическое положение монастырей, наместником которых он был. Личный духовный опыт показал ему, что добиться абсолютной праведности невозможно. Отсюда родились его прозрения и программа возвращения к христианству первых веков, в котором не было места церкви, отягощенной обрядами и вершащей земные дела, и непомерным требованиям личной святости.

Дальнейшее развитие идей М. Лютера привело к полному изменению системы ценностей. Сформировался человек нового типа, нацеленный на сугубо земные задачи. Укоренилась этика возвеличения роли труда, в ней нашлось место для морального оправдания стремления к обогащению и предпринимательству, раскрылись возможности для развития науки. Изменилось само-

сознание человека, он превратился в свободного, независимого деятеля, способного к самоопределению, формированию личных идеалов и целей, – появилась личность, осознающая свое право на индивидуальность. Но при этом земной мир, в котором человек действует рационально и прагматически, отделился от духовного мира ценностей, базирующегося на вере, субъективно переживаемой. Не стало никакой внешней инстанции (церкви, Предания), выдвигающей нравственные императивы: есть только Слово Божье и личная способность его понимать, подкрепляемая верой. Это апофеоз индивидуальной ответственности и самостояния. Этика протестантизма апеллирует к совести человека, требует от него беспощадности к себе, глубокого самоанализа. Но кто не знает, как способна быть «растяжимой» совесть человека? Каких только поблажек не способен дать себе человек, ведомый «похотью плоти»! Отсутствие абсолютных критериев, усугубляемое субъективным чувством избранничества, очень легко приводит не к пиетизму, а к имморализму. Предела человеческому произволу и субъективизму протестантизм поставить не может. Разум, освобожденный от связи с абсолютными ценностями, становится разрушительным. Он изгоняет из мира Бога, Любовь, Красоту, Добро. Именно это наблюдается в современной цивилизации, ярко выражено в дискурсах постмодернизма, который обосновывает моральный и эстетический релятивизм, разделение Истины, Красоты и Добра.

Литература

1. *Карсавин, Л.П.* Культура средних веков / Л.П. Карсавин. – Петроград, 1918.
2. *Баткин, Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М., 1989.

АНТРОПНОСТЬ КАК ЗАКОН И НЕОБХОДИМОСТЬ (о должном и сущем в отношении человек – мир)

Войцехович Вячеслав Эмеринович

О должном и сущем. Сократ и Протагор первыми заявили об антропности бытия. Их афоризмы стали маяками в развитии западной культуры на тысячелетия. Однако «прогресс» социальной культуры и

эволюция Запада за последние полтысячи лет все дальше уводят человека от его сущности – духа, разума, любви. Цивилизация развивает тело, частично душу (психику), но не дух – высшую, вечную часть индивида, народа, общества. Города давно стали рассадниками бесчеловечности, «антиантропности» – преступности, психических болезней, «техницистского» мировоззрения. Это подменило сущность человека, что особенно заметно в современную, кризисную эпоху – эпоху перехода от индустриально-технологического общества к обществу знания и понимания, к ноосферной цивилизации.

Из существ, устремленных когда-то к Высшему – к Свету, Богу, Добру, Любви, Истине, – многие люди стали «недочеловеками» – деградантами, нацеленными на низшее – на тьму, сатану, зло, ненависть, ложь.

Еще в 20-м столетии М. Хайдеггер и ряд других мыслителей выдвинули гипотезу о том, что со времен эпохи Возрождения техника незаметно исказила и даже подменила сущность *homo sapiens*, который стал глубоко от нее зависим. В результате – высшие духовные ценности заменены на низшие, телесные, полуживотные. В последние десятилетия главные жизненные цели «современного» человека – это деньги, власть, насилие, обман, чувственные удовольствия, разврат. Отсюда риторические вопросы: города – место свободного, творческого развития человека или его могила? Цивилизация – гуманизированное общество или кладбище несбывшихся надежд? Техника – инструмент человека в его отношении с природой, облегчающий жизнь, или «скафандр», преобразующий человека под себя? Интернет – это мой «раб» или я – «раб» Сети? Подобного рода вопросы встают сегодня перед думающим человеком, и он невольно ужасается той «помойке», которая называется современным обществом.

Что делать? «...Изменить мир», – написал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Изменить – значит очеловечить. Эта цель стала одной из ведущих в социальной жизни человечества 20-го столетия. Антропологизация, антропоморфизм проявились и в форме природной необходимости – эволюционного закона вселенной, а также закономерностей виртуального, социального бытия и научной картины мира.

Какое же место занимает очеловечение, в частности антропный принцип, в современной научной картине мира?

Немного истории. С конца 20-го столетия в науке происходит *фундаментальная революция*, в ходе которой изменяются главные идеалы и цели науки. Классический идеал – «объективная истина» – пересматривается. Бессубъектность как ведущее требование к научному знанию подвергается критике и, более того, признается рядом крупных ученых и мыслителей опасной для познания идеализацией. В частности, бессубъектность способствовала распространенному заблуждению, что ученые должны лишь открывать истинное знание, а то, как они применяются (для добра или зла) – это не их дело. Глобальные проблемы – ядерную опасность и экологическую катастрофу – породила власть, а не наука. В отрицательных последствиях применения знания виноваты, мол, только безнравственные политики и военные, а деятели науки здесь ни при чем.

В современной науке возник значительный разрыв между относительно «старыми», устоявшимися дисциплинами, не испытавшими крупных сдвигов за последние полвека, и новыми «авангардными» отраслями научного знания. Относительно новые теории, принципы, парадигмы – это синергетика, антропный принцип, виртуалистика, теория сложности. Они составили постнеклассическую науку – науку о сложных человекомерных системах (В.С. Степин).

Современную *научную картину мира* (НКМ) составляют конструкторы, принципы, теории, научные парадигмы, которые, во-первых, определяют развитие науки в наше время, то есть со второй половины 20-го столетия (эти парадигмы выражают мнение ведущей группы ученых: как получивших новые выдающиеся результаты, так и являющихся организаторами науки – руководителями ведущих научных институтов, академий, научных школ). Во-вторых, эти теории представлены в форме, понятной людям, имеющим высшее образование, но не занимающимся наукой профессионально.

В современную НКМ входят не только теории постнеклассической науки, но и теории предыдущего этапа развития науки – этапа неклассической науки, то есть теории относительности и квантовой теории. В целом эта НКМ тройственна: ее образуют сегодня три ведущие парадигмы – релятивистская, квантовая и фрактальная. Классическая же механицистская парадигма, возникшая в 17-м столетии, уходит в прошлое. Оставаясь в какой-то мере влиятельной на периферии и отдельных участках научного познания, она сознательно отвергается ведущими научными школами. Правда,

механицистская парадигма все еще используется в некоторых технических и гуманитарных науках, из-за чего возникает непонимание (например, со стороны физиков, компьютерщиков, философов) и упреки в отсталости и несовременности по отношению к таким дисциплинам, как история, филология, экономика, юриспруденция, а также машиноведение, сельскохозяйственная наука и др.

Ядро современной НКМ – это *антропный принцип*. Он сформулирован впервые в СССР в 1956 г. (Г.М. Идлис), на Западе развит позже (О. Хекман, Ф. Хойл), признан научным сообществом в 1973 г. (Б. Картер). Основоположники антропного принципа обнаружили, что возникновение жизни и разума во вселенной обусловлено фундаментальными физическими постоянными – такими как c (скорость света), e (заряд электрона), h (постоянная Планка), H (постоянная Хаббла), γ (гравитационная постоянная), $1/137$ (постоянная тонкой структуры) и др. Незначительные (даже на 1%) сдвиги постоянных приводят к тому, что в метagalактике («вселенной») не образуются достаточно сложные устойчивые системы. Жизнь и разум невозможны. Отсюда предположение о том, что в нашей метagalактике законы природы и возможность разума тесно (или даже однозначно) связаны. Отсюда две формулировки антропного принципа – слабая и сильная. *Слабый антропный принцип*: фундаментальные физические постоянные таковы, что жизнь и разум **возможны** в данной вселенной. *Сильный антропный принцип*: при определенных значениях констант жизнь и разум обязательно **должны** появиться в данной вселенной.

В контексте проблемы антропного принципа имеют смысл вопросы о множественности вселенных (метagalактик) и соответствующих фундаментальных физических постоянных, об условиях возможности человека в той или иной вселенной, о связи фундаментальных констант (физических и даже математических) с человеком. Отсюда и вовсе удивительное предположение о возможном «числе человека» – математической структуре, которая выражает сущность человека.

Таким образом, антропный принцип ввел человека (точнее, субъект) прямо в центр научного знания. Понимание природы к концу 20-го столетия стало субъектно-(человеко)мерным. Антропика – учение об универсальной связи человека и вселенной – из чисто мировоззренческого, философского учения становится научной концепцией. Естественным же основанием антропного принципа

является концепция универсального эволюционизма, которую постепенно закладывали немецкие философы И.Г. Фихте и Г. Гегель, затем русские космисты – причем как теологи и философы (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев), так и ученые (К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский), а также французские космисты – философ Э. Леруа, теолог и биолог П. Тейяр де Шарден.

В истории познания антропный принцип то появляется, то исчезает из научной картины мира. В Древней Греции господствовали космоцентризм и натурфилософия, однако человек присутствовал в картине мира как неотъемлемый элемент. Об этом говорили софист Протагор, философ-антропоцентрист Сократ, а также Платон и Аристотель. В Средние века человек находится в центре сотворенного мира. В Новое время (17–19-е столетия) возникает механистическая картина мира: «Всё есть машина». Мир представлен как бесконечное пространство, в котором находится бездушная материя, движущаяся по законам природы. Человек как особая часть природы исчезает из научной картины мира. Однако к 20-му веку стараниями философов, а затем и ученых он вновь появляется в картине мира, причем в самих ее основаниях – в фундаментальных физических постоянных. Материя вновь «одушевляется» и как бы очеловечивается. Знание становится, так сказать, «со-субъективным» (ученый, наблюдатель прямо или косвенно присутствует в знании). Уже в неклассической науке возникают трудности с объективной истиной. Так, в специальной и общей теориях относительности постоянно используются системы координат. В квантовой теории условия наблюдения входят в само знание и не могут быть устранены. Даже в математике проявляется субъект. В основаниях математики возникает интуиционизм (Л.Э.Я. Брауэр), прямо вводящий субъект в математику. Кроме того, Д. Гильберт выдвинул идею метаматематики как способа обоснования математического знания. Метатеория исследует и обосновывает объектную теорию. Первая играет роль своеобразного «субъекта», изучающего объект (теорию).

Поэтому идеал объективной (бессубъектной) истины подвергается критике уже в начале 20-го столетия. К концу же 20-го века, с наступлением эпохи постнеклассической науки, термины «наблюдатель», «человек», «разум», «космический субъект» постоянно присутствуют в фундаментальных монографиях, посвященных космологии, астрономии, основополагающим проблемам физики, биологии, математики и тем более философии науки.

Теория самоорганизации, виртуалистика, теория сложности все чаще используют антропные термины для объяснения переходных процессов в природе, преобразований информации, смысла возможных миров и сложности. В результате удастся сформулировать антропный принцип для постнеклассической науки в целом. Таким образом, в современной научной картине мира антропный принцип становится центральным, структурообразующим элементом, организующим научное знание. Человек, разум, субъект вновь, как и в Средние века, перемещаются с периферии природы в центр бытия.

Важной задачей современных ученых становится «очеловечение», антропологизация не только естественных и технических, но и социально-гуманитарных наук. Науки о человеке и обществе десятилетиями и даже столетиями развивались под влиянием механики, «машинного» взгляда на мир, идеала объективной (бессубъектной) истины и стали похожи на «бездушные» технические науки, на инструкции по нажиманию кнопок. Историческая наука, филология, социология, экономическая наука, юриспруденция, психология и даже педагогика разрабатывают всевозможные технологии, понимая человека то как биомашину, то как сгусток социальной энергии, забывая при этом о сущности человека – вечном духе, о разуме, фантазии, свободе, творчестве, любви и неповторимости.

Очеловечение личности, общества и природы – главная практическая задача *homo sapiens*.

СОРАЗМЕРНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И КОСМОСА В ЭСХАТОЛОГИИ

Гусев Дмитрий Владимирович

За огромным потоком далеких от науки материалов по «проблеме 2012» и тому подобных версий конца света остается незамеченной очень серьезная тема – роли и значения эсхатологических представлений для понимания сущности человека и его социокультурного окружения.

В дискурсе на тему эсхатологии можно увидеть пространство перспективного взаимодействия философии, религии и науки. Эсхатология как учение о конечности истории человека и мира зародилась в рамках религиозного мировоззрения. В дальнейшем

многие вопросы эсхатологии получили оригинальную трактовку в философии. Особый интерес представляют взгляды русских религиозных философов, для творчества которых характерны как антропологизм, так и пристальное внимание к проблемам эсхатологии (В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Лосев и др.). Наконец, с середины XX века близкая эсхатологии тематика активно обсуждается в науке в контексте глобальных проблем современности, алармистских и финалистских моделей.

Соразмерность человека и космоса в эсхатологии проявляется, в том числе, как их темпоральная соразмерность. В религии она выступает как диалектика личного эсхатологического времени человека и универсального эсхатологического времени истории. В философии (у русских религиозных философов) эсхатология связана с приданием смысла мировому процессу, с самораскрытием индивидуального плана бытия личности в истории, что обосновывает необходимость социокультурной активности человека в преобразовании мира.

В контексте науки можно говорить об осознании конечности, смертности человечества в целом, о переносе антропологической характеристики смертности на природное и социокультурное окружение человека, о проблеме темпорального дискомфорта, вызванного значительным ускорением исторического времени. К сожалению, масштабный процесс повседневной вульгаризации вопросов эсхатологии в массовом сознании затрудняет их научное исследование.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА

Еникеев Анатолий Анатольевич

Можно обозначить два аспекта антропологической соразмерности философского текста. Первый аспект связан с жанровым многообразием философского дискурса. Существует несколько наиболее распространенных философских жанров, каждый из которых выражает определенный аспект антропологической соразмерности как его автора, так и читателя. Жанр философского трактата, часто используемый философами классического периода, подразумевает

вдумчивое, неторопливое чтение и вполне определенное усилие со стороны читателя для понимания содержания текста. Жанр философского эссе, напротив, предполагает некоторую легкость и даже несерьезность в восприятии текста со стороны читателя, а подчас и автора. Жанр диалога, так любимый Платоном, настраивает на общение между автором и читателем, это особый тип чисто человеческого отношения, быть может наиболее соразмерный подлинной философии, диалогичной по своей природе. Жанр афоризма в определенной степени герметичен, он требует усилий по расшифровке собственного содержания со стороны читателя. Есть и другие жанры философствования, которые отличаются степенью вовлеченности философствующего субъекта в процесс производства и потребления текста. В этом смысле жанровое разнообразие философского дискурса может рассматриваться как один из важных аспектов антропологической соразмерности философии.

Второй аспект антропологической соразмерности философского текста связан с различными когнитивными практиками, используемыми читающим субъектом по отношению к читаемому тексту. В этом смысле можно говорить о чтении как научении; чтении как приключении; чтении как лечении; чтении как завлечении и т.д. По сути дела, речь идет об определенных стратегиях чтений, каждая из которых соразмерна человеческому отношению к миру в целом и к философскому тексту в частности.

ИСТОРИЧНОСТЬ КАК СОРАЗМЕРНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ИСТОРИИ

Костина Ирина Борисовна

Категория историчности выступает экзистенциальной составляющей принципа историзма, содержащей специфические особенности стиля мышления в конкретную историческую эпоху. Впервые это понятие было использовано Г. Гегелем в «Лекциях по истории философии» (1817); прорабатывалось В. Дильтеем («Введение в науки о духе», 1883). В XX веке термин «историчность» фигурирует в экзистенциализме М. Хайдеггера («Бытие и время», 1927) и К. Ясперса («Смысл и назначение истории», 1949), а также в

феноменологической герменевтике П. Рикёра («Память. История. Забвение», 2004).

Историчность – это нравственное основание исторического исследования, содержащее такие идеологемы, как «смысл истории», «национальная идея», «честь нации», «историческая справедливость» и др. Эти мировоззренческие установки нуждаются в упорядочении, которое достигается посредством историчности, понимаемой как «бытие-в-долге». Историчность позволяет упорядочить исторический событийный ряд и дать целостную картину социального прошлого в духе историцизма – например, христианской эсхатологии, или историзма, характерного для просветительской философии истории.

Будучи аксиологическим компонентом исторического исследования, историчность дает субъекту свободу выбора – принимать прошлое в неизменной ортодоксальной форме или переосмыслить исторические факты в духе современности. Но и в том, и в другом случае историчность несет в себе момент долженствования, обязывающий исследователя брать на себя личную ответственность перед будущими поколениями за собственные деяния.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРМАТ ВСЕЛЕННОЙ

Максименко Людмила Александровна

Проблема соразмерности человека и Космоса (Вселенной) имеет глубокие корни и восходит к мифологическим временам. В мифологическом сознании космология определяла начало и содержание всякого значимого миропредставления. Для современного человека космология – последний штрих, завершающий научную картину мира, однако от этого мировоззренческая значимость выводов современной космологии не стала меньше.

Миф возник из стремления найти твердые основы бытия и рецепты практического действия в мире. Вселенная в мифе антропоцентрична, она представляет собой вместилище жизни. Не столь важен порядок – Космос ли произошел из членов тела первочеловека, или, наоборот, человек из элементов Космоса, – важен факт их генетического единства и подобия. Космос в мифе – живое существо, строение которого подобно строению человеческого тела. В то же время это живое существо не индивидуально, оно носит родовой

характер. В различных архаических мифологиях, например в месопотамской, сотворенная Вселенная не только приобретала антропоморфные черты, но мыслилась как государство. Эта интенция сохранилась и в развитых вариантах философской космологии. У Платона Космос – не только живое, разумное, одушевленное существо, но и образец человека и идеального государства. Уже на этом этапе четко фиксируется аксиологическая сопряженность человека и Космоса. Ее истоки, по-видимому, связаны с пространственно-временными представлениями и понятиями сакрального и профанного. Мифологическое пространство и время в мировоззрении неоднородны. Максимум сакральности там, где «начало», центр, середина мира. Это задает определенную иерархию, и не только в пространственно-временном измерении, но и в ценностно-антропологическом, так как любая ценность всегда подразумевает какую-либо иерархию.

В сознании человека понятия, выражающие пространственную ориентацию человека в мире («верх», «низ», «право», «лево»), аксиологически нагружены. В религиозном сознании это отразилось, например, в архитектурном плане здания христианского храма. Его структура символично воплощает оппозицию света и тьмы, верха и низа: северная сторона символизирует тьму, южная – свет жизни, правая, восточная, часть с алтарем – небесный Рай, левая – «вместилище грешников».

Отсюда – система координат онтологически неоднородного мира, включающая в себя понятие сакрального и позволяющая обрести некую уверенность в устойчивости бытия, имеющую для человека смыслообразующее значение. Образ негомогенного пространства, в котором различные смыслы отдельных частей связаны с человеческими стремлениями и ожиданиями, всегда играл важную роль в культуре. «Высокое» как метафора имеет космический исток, так как небо (Вселенная) всегда ассоциировалось с пристанищем сил, превосходящих человека.

Мифологическое и религиозное мировоззрение определили и содержание соответствующих картин мира. В известной степени эти понятия были до определенного момента (Нового времени) содержательно очень близки, что задавало целостность миропредставления. Человек, являясь частью мира, взирал на него «изнутри», являясь одновременно и частью соответствующей картины мира: в античной – частью Космоса (микрокосмом), открытой сущему и

подчиненной космическому закону; в религиозной – частью *ens creatum*, принадлежащей к определенной иерархической ступени сотворенного бытия, подчиненной творящей первопричине.

Превращение мира в картину, как отметил М. Хайдеггер [1, с.50–51], – это превращение человека в самостоятельный субъект познания, обладающий «новой свободой», самостоятельно задающий всему сущему меру и предписывающий норму. С этого момента человек стал рассматривать себя не как часть сущего, а как репрезентанта сущего в предметном смысле. Если мир стал картиной, то и позиция человека по отношению к ней, то есть мировоззрение, может быть различна. В дальнейшем, по мере развития науки, понятия «мировоззрение» и «картина мира» стали уже не так жестко связаны (В.В. Казютинский). Причина в том, что предметом исследования в науке стало профанное, а сакральное осталось в мировоззрении, формируя ценности и определяя различные проекции человека на мир.

Исторически космология шла от аристотелевской иерархии мест к ньютоновскому однородному, абстрактному, лишенному качественной определенности пространству. Из природы было полностью устранено и отнесено к сфере духа то, что полагает предел механическому движению, не знающему «предела» и «цели», что нашло выражение в законе инерции [2, с.7].

В связи с этим любопытно отметить, что «вымывание» сакрального из научной картины мира было отражено в трансформации практики репрезентации звездного неба. С конца XVI века единая традиция изображения созвездий разделилась на доминирующую, впоследствии «точную», составляющую (в виде точных карт) и «гуманитарную» (в виде художественных альбомов с мифологическими комментариями). Само понятие «созвездие» из фигуры, как правило, мифологической, превратилось в площадку [3]. В эстетике бесконечной ньютоновской Вселенной ослабло чувство космической формы, в отличие от Космоса древних, эта Вселенная стала уже не соразмерна человеку: нет общих мер, аналогий, изоморфизмов. Попытками внести в бесконечную Вселенную «дух Космоса», «дух порядка» можно считать многочисленные модели иерархического устройства Вселенной от Канта до Шарлье, возникшие на основе ньютонианских представлений о бесконечном универсуме.

Слово «Вселенная» – словообразовательная калька греческого слова *οἰκουμένη* (*ποικουμένη*) – Ойкумена – населенная, обитаемая часть земли [4, с.363]. Для античного грека Вселенная – не просто

оконтуренное тело, она являлась домом (ὀίκος), чего уже нельзя сказать о бесконечном Универсуме Нового времени и что очень трудно отнести к хаотичному Мультиверсу современной космологии.

Ощущение некой бездомности человека в XX веке, связываемое с антропологическо-экзистенциальным кризисом культуры, удивительно созвучно в научной картине мира с представлениями о бесконечном онтологически однородном пространстве. Ограниченное пространство дома имеет совершенно иной смысл, чем бесконечное мировое пространство многих измерений.

С большой долей уверенности можно констатировать наличие корреляции между постмодернистским духом современной эпохи и мировоззренческим содержанием современного ей космологического знания. Вряд она носит причинный характер, это, скорее, системное явление, связанное с тем, что теоретические идеи, мировоззренческие предпосылки оказываются укорененными в культуре общества и неизбежно проявляются.

Главенствующая в современной космологии инфляционная теория утвердила образ грандиозного Мультиверса, в котором наша Вселенная предстает случайным ответвлением в бесконечном и хаотичном разнообразии и многообразии других разнородных миров. Это обстоятельство, тем не менее, делает его тотально онтологически однородным, как бы расширяя границы применимости «принципа Коперника», устанавливающего однородность и изотропность в больших масштабах нашей Вселенной. Открытие экзопланет и других планетных систем на фоне существующих миропредставлений уже никого, кроме ученых, не удивляет. Если недавно запущенный на орбиту космический телескоп «Кеплер» завтра обнаружит жизнь вне Земли, пусть даже разумную, то это станет, конечно, выдающимся научным открытием, но не поколеблет постмодернистское мировоззрение современного человека. Он привык к множественности, к тому, что есть «другие» истины, миры, люди, существа.

С постмодернистским способом мировосприятия, мироощущения, характеризующимся в терминах фрагментарности, децентрации, симуляции, онтологической случайности, неопределенности, как представляется, связана мирная форма социокультурной ассимиляции новых научных идей в космологии, расцениваемых и учеными, и философами как научная революция. Революционное содержание научного знания в космологии вполне «вписалось» в социокультурный контекст постмодернистской эпохи, образно говоря, его идеи витали в

воздухе эпохи, поэтому оно не произвело мировоззренческих потрясений, подобных тем, что происходили во времена Коперника или даже в начале прошлого века, при утверждении эволюционирующей Вселенной.

И все же почему и для современного человека, по словам С. Вайнберга [5, с.142], почти неизбежна вера в то, что мы имеем какое-то особое отношение к Вселенной, что человеческая жизнь есть не просто более или менее нелепое завершение цепочки случайностей, а что наше существование определено с самого начала? Подобные вопросы выглядят как ностальгия по сакральному. По-видимому, в его поисках и мог появиться в науке XX в. антропный принцип (АП).

Несмотря на название, мысль о соразмерности человека и Вселенной в нем представляется не столь уж и очевидной. Его различные формулировки допускают множество интерпретаций, обусловленных различным пониманием и Вселенной, и самого человека. Изначально АП установил некоторую количественную сопряженность между свойствами Вселенной и телесностью человека, фактом его физического существования. К слову сказать, подобную соразмерность можно применить не только к человеку, но и к любому биологическому объекту. Даже для возникновения инфузории-туфельки потребовалось бы определенным образом «настроить» параметры Вселенной. Однако подобная привилегированность акцентируется именно для человека. Условно такую трактовку АП можно назвать физическим редукционизмом. Эта формулировка АП возникла в рамках представлений о единственности Вселенной, зачастую оценивалась как антикоперниканский поворот в науке и послужила поводом для множества теологических интерпретаций.

В инфляционной космологии, лейтмотив которой связан с идеей множества миров, с одной стороны, возникает мысль о сопряженности и неразрывной связи между познанием Вселенной и сознанием человека (А. Линде) [6, с.242], с другой – предлагаются версии объяснения АП, которые можно обозначить как биологический редукционизм. В Мультиверсе осуществляется некое подобие дарвинистского отбора, именно поэтому мы живем, говоря словами Лейбница, в лучшем из миров. С некоторой долей условности и метафоричности можно сказать, что наша Вселенная – «космо-экологическая ниша», в которой возможно существование форм жизни на водно-углеродной основе. Значительную «степень антропности» сообщает АП сформулированный А. Павленко в философии [7, с.47–

48] космологический аналог закона Геккеля – принцип генетического подобия антропогенеза и космогенеза. Развитие же первого тезиса и финалистские трактовки АП ведут к кибернетическому редуccionизму (М. Рис, Ф. Типлер). Широкая трактовка понятия жизни и разума как способов обработки информации (а биологических систем, включая человека, – как программ по обработке информации), снимает напряженность в вопросе их согласования. Подобные воззрения возникли на фоне развития представлений о хаосе – источнике всякой множественности, включенной в качестве онтологической характеристики и в антропологию, и в философию, в науку.

Сильная версия АП, суть которой раскрывает тезис: «Вот, человек, какова должна быть Вселенная», в наибольшей степени соответствует идеи данного принципа и, как представляется, является современной модификацией мифологической идеи антропоморфного Космоса. Не человек есть подобие Космоса, а Космос – подобие человека. Редуccionизм как способ мышления, как научный прием предполагает некоторую иерархию. Все его формы, связанные с интерпретацией АП, иллюстрируют, что последний вновь задает онтологическую неоднородность, как бы возвращая некую долю сакрального в профанное пространство научной картины мира.

Проблема соразмерности человека и Вселенной – это не только проблема согласования их физических параметров, это прежде всего обретение «тверди» хотя бы в наших представлениях, поиск «дома», проблема соразмерности смыслов существования Вселенной и человека и преодоления диффузии этих смыслов в пространстве, которое уже, казалось бы, не имеет никакого человеческого измерения.

Литература

1. *Хайдеггер, М.* Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика 1993.
2. *Гайденок, П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века / П.П. Гайденок // Вопросы философии. – 1991. – № 5.
3. *Кузьмин, А.* Образы звездного неба в истории европейской цивилизации [Электронный ресурс] / А. Кузьмин // «Неприкосновенный запас» 2004, №6(38). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/38/ku12.html>

4. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. – 2-е изд., стер. / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 1.
5. Вайнберг, С. Первые три минуты / С. Вайнберг. – М.: Мир, 1981.
6. Линде, А. Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология / А. Д. Линде. – М.: Наука, 1990.
7. Павленко А. Н. Место «хаоса» в новом мировом «порядке» / А. Н. Павленко // Вопросы философии. – 2009. – № 9.

ЧЕЛОВЕКОРАЗМЕРНОСТЬ МИФА

Румянцева Марина Георгиевна

Феномен мифа всегда интересен: спутник человека на протяжении всей его истории не может не быть соприроден человеку. Вопрос: в чем? Он не может не изменяться вместе с человеком. Вопрос: как?

Явление мифа настолько масштабно, что его можно рассматривать под разным углом зрения. Рассматривая миф как определенную форму мировоззренческого самоопределения человека в мире, естественно говорить о создании в нем образа мира, созвучного человеку, мира, в котором человеку комфортно, который он может понять, в котором он может реализовать себя.

Чтобы понять, нужно принять мир по аналогии с собой, себя по аналогии с миром, сделать мир антропоморфным. В мифе как первой форме духовного освоения мира средством приближения, антропоморфизации мира становится синкретизм, благодаря которому сознание и бытие, человек и мир, знак и значение, субъектное и объектное, слово и дело слиты воедино.

В синкретическом снятии противоречий проявляет себя не столько факт недостатка знаний о мире (а какие знания необходимы, чтобы определить свое место в нем?), сколько факт интуитивного схватывания сложности, неоднозначности места человека в мире, двойственности его положения, и в то же время гармоничной вплетенности человека в мир. Соответственно, миф становится не уходом от реальности, а, напротив, созданием реальности.

Миф – точка, в которой останавливается время, нет прошлого и будущего, нет истории, и эта остановка означает прорыв в

трансцендентное и рождение человека. Мифологический человек оказывается приобщенным к большему, чем сознание отдельного человека, сознание группы, он приобщается к всеобщему, к вечному, вневременному естественным образом, не противопоставляя и не ощущая различия индивидуального и коллективного сознания.

При этом языком мифа творится духовное измерение культуры. Этот язык символичен не только как любой язык. Символ здесь становится основой и тканью жизни и мышления. Не случайно способом мышления оказывается мышление по аналогии – наименее надежное с формально-логической точки зрения, но наиболее человекообразное.

Миф оказывается языком, выражающим основные формы связи с миром и его освоения, языком, элементы которого не только способствуют пониманию места общности в мире, но и формируют деятельное отношение к своему положению, преобразуя мир в соответствии с содержанием этого понимания.

Таким образом, форма мифа достаточно проста: это детская форма единения, когда можно вынуть из рукава любой фокус. Но в этой простоте в изначальном единстве в свернутом виде содержится неразличение уже различного, уже существующего в своей индивидуальности, но еще не осознанное, содержится и субъективное, и объективное, и сознательное, и бессознательное, и созерцание, и действие. Человек познает себя через то, чем он не является, отождествляя себя с ним, чтобы затем определить свое отличие от этого другого.

Форма рассказа, образа, знака, символа, слова, ритуала как средства, инструмента познания становится границей рождения, развертывания фантазии, свободного творчества, духа. Целостность мифологической формы за счет своей синкретичной нелинейности, образности, символичности упорядочивает, удерживает, закрепляет содержание, не дает ему распасться, раствориться. По этой же причине она может вместить в себя любое содержание, спасая неадекватное сознание от неадекватного отражения. Именно форма оказывается тем действием, которое разыгрывается в ритуалах и обрядах, она доступно и человекообразно позволяет человеку рождаться над своей природной данностью, приобщаясь к ценностям и культурным смыслам. Форма мифа – это традиция, укорененная в жизнедеятельности социума и воспроизводящая систему ценностей. Вместе с тем форма еще и с неизбежностью закон. Это закон структурности

жизни и закон действия, закон, в идеале позволяющий воссоздать человеческое, воспроизвести культуру.

Творцом мифа выступает коллективный субъект. Коллективный характер субъекта оказывается удачной формой отношения и формой идентичности. Фактически отсутствуя, субъект незримо присутствует. Он неочевиден и невидим, теряется, растворяется в трансцендентном, способствуя формированию освященного, святого.

По своим человекообразным свойствам миф является столь универсальной формой, что выходит за породившие его исторические рамки, становится культурной формой, переходящей, выходящей за рамки своего времени, переживающей новые рождения. Изначально он представляет собой целостность, которая уже предполагает возможность трансформации, новой реализации в иных условиях, появление новых форм.

Но родиться заново в тех же границах миф не может, вслед за изменением общества он тоже меняется. Он постепенно перестает быть Вселенной, становится фрагментом сознания. Но сохраняет возможность оказывать человеку ту же услугу – миф остается точкой прорыва в область всеобщих ценностей и смыслов, средством приобщения к тому, что несводимо к эмпирическому существованию человека во времени, к тому, что больше, значительнее человека. Тем самым миф создает вертикальное измерение человека.

Поскольку миф является в первую очередь универсальной формой, конкретное содержание и его знак не имеют решающего значения. Поэтому и неправильно было бы оценивать миф в категориях истинности-ложности. Миф не лжет, он творит реальность в соответствии с ценностными установками общности.

Форма, преобладающая над содержанием, до некоторой степени безразлична к нему. Именно эта особенность оказалась почвой для того, чтобы сознательно использовать форму мифа в целях воздействия на сознание больших и малых человеческих коллективов. Появляются различные мифологии, использующие коллективность, нерелексивность, алгоритмичность, всеобщность, действенный характер мифа. Возможность эта заложена, в том числе, и в изменении субъекта мифа. Коллективный субъект мифологии ушел в прошлое. На смену ему приходят новые субъекты социальной и духовной деятельности, субъект идеологии. Просветительский субъект по определению ставил задачу формирования человека на благо человеку. Он занял точку прорыва, установил вертикаль, наполнил

форму содержанием, соответствующим времени. И тем самым проторил дорогу от мифа как изначальной формы придания миру человекообразности к неограниченному манипулированию сознанием, использующему мифологическую форму.

Наиболее разрушительные последствия этого совпадают по времени с современностью и связаны с понятием идеологического воздействия, с массовой культурой. Сам этот феномен во многом связан с теми изменениями, которые произошли в экономической и социально-политической реальности. Субъект осознает себя через мир социальности. В условиях всеобщего монополизма этот мир оказывается чуждым человеку. Не случайно именно при переходе к монополистическому капитализму появляется понятие симулякра как всеобщей иллюзорности, копии копии, утраты реальной сцепленности человека с миром, за которой следует черная дыра массы. Синкретичность уступает место неструктурированному хаосу, целостность оказывается иллюзией порядка, организованного по принципу сиюминутной прибыльности, обряд становится режиссерской постановкой, традиция воспроизводит привычные образцы, стереотипы, матрицы поведения, не связанные с миром общезначимых ценностей. Форма, некогда способствовавшая прорыву к человеческому, оказывается формой бегства от человеческого.

Масса не может стать субъектом, индивиды, на которые раскалывается общество, являются лишь частичными осколками, искаженными отражениями, современная элита, и это закономерно, легко избавляется от субъектности. Смысл, рефлексивность, осознанность, идентичность умирают как идеи того, что ценно, к чему стоит стремиться.

На смену субъекту Просвещения приходит профессиональный, но безличный агент идеологической деятельности, отражающий узкоматериальные интересы, выполняющий социальный заказ. В созданной им идеологии миф становится превращенной формой. Происходит двойное превращение, в ходе которого от мифа остается лишь возможность использовать его форму как прием, средство, инструмент. Форма, лишенная своего сущностного содержания, оказывается видимостью. Пустая форма становится формой формы, иллюзией. Действительность в форме символа заменяется символом без действительности. Ритуал становится ритуальностью без реальности. Слово перестает означать, оказывается просто знаком. Уходит вертикаль смыслов, исчезает человекообразность социума,

прерывается линия определения себя через вечность, приобщение к трансцендентным ценностям, исчезает реальность, которую как раз и создавал традиционный миф.

В результате на фоне предельной формализации вторично теряется, размывается субъектность, быть субъектом несуществующего объекта – нонсенс. В исходной реальности мифа субъектность не терялась, а конституировалась в коллективном субъекте, отождествлялась с ним. Теперь же она оказывается фантомом, призраком вовсе несуществующего субъекта.

История повторяется, но уже в виде фарса.

Означает ли это, что все потеряно? Что миф утратил свою человекообразность навсегда? Возможно. Но остается надежда на то, что на новом витке истории не вдруг и не сразу, но появится новая субъектность, отражающая интересы человека, а не производителя. Человек проснется в коллективных формах как субъект, стремящийся к самому себе.

Миром правит смысл. Чтобы мир не развалился, необходимо собирание новой целостности вокруг смыслов. Какие социальные структуры способны взять на себя задачу воссоздания смыслов, представить трудно. Их нет. Но есть еще субъектность личностная. Не индивидуум, а личность, ощущающая свою ответственность за расколовшийся мир, способна взять на себя труд по творению новых смыслов в новых мифах.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ИЗМЕРЕНИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ

Смирнова Татьяна Владимировна

Проблема соотношения религиозного и светского начал в человеке тесно связана с проблемой сосуществования мирского и сакрального в культуре, когда культура отождествляется со сферой земных, конечных материальных интересов, а религия – с хранилищем вечных трансцендентных смыслов мистического содержания. В рамках этой двуединой проблемы возможны два подхода: единства – сосуществования и стойкого антагонизма этих двух сфер.

Первая точка зрения на проблему взаимосвязи религии и культуры выражена, в частности, во взглядах французского католического философа-неотомиста Жака Маритена. Ж. Маритен связывает культуру прежде всего с самосовершенствованием субъекта. «Являясь духом, оживляющим плоть, человек, – пишет он, – обладает прогрессирующей природой [...]. Культура столь же естественна для человека, как работа разума и добродетелей, продуктом и земным завершением которых она является: она отвечает конечному предназначению природы человека, но она есть работа разума и свободы, присоединяющих свои усилия к природе. Поскольку это развитие не только материально, но также и принципиально морально, само собой разумеется, что религиозный момент играет здесь главную роль, а цивилизация предстает развивающейся между двумя полюсами: экономическим полюсом, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям этико-биологического порядка, и полюсом религиозным, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям, касающимся жизни души» [3, с.114]. Таким образом, Маритен подчеркивает, что культура соприродна духовности и, следовательно, она соприродна и религии.

Для Маритена наиболее важной составляющей религии является ее сверхъестественная основа, поэтому она всегда трансцендентна и «строго универсальна» по отношению к любой цивилизации и культуре. Религия, в понимании Маритена, состоит в двояком отношении с земной реальностью. С одной стороны, христианская религия с необходимостью имманентна культуре, а с другой – абсолютно трансцендентна, когда мы говорим о сверхъестественной ее сущности.

Несмотря на это, для Маритена резкого противоречия между культурой и религией не существует, поскольку для него не существует разделения культуры и цивилизации по критерию принадлежности к духовному или материальному началу. Более того, он пишет, что эти слова для него являются синонимами [3, с.53]. Для него и культура, и цивилизация, по сути своей, не только материальны, но и духовны. «Культура, или цивилизация, – пишет Маритен, – есть обогащение собственно человеческой жизни, предполагающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для подобающего существования в мире, но и прежде всего моральное совершенствование, развитие спекулятивной и практической активности (художественной и эстетической),

заслуживающей названия подлинно человеческого» [3, с.114]. Духовную культуру Маритен ставит выше материальной, хотя их различие оказывается весьма относительным, поскольку они в одинаковой степени охвачены духовностью, проистекающей из нравственных устремлений человека. Именно потому, что Маритен не выделяет доминанту механико-технического начала феномена цивилизации, в его концепции исчезает напряжение между религией и культурой как религией и цивилизацией. Кроме того, автор из священного события явления Христа выводит единство сакрального и мирского, утверждая, что земной смысл истории есть дополнение трансисторического.

Мирской смысл истории предстает в трех своих составляющих, реализующихся в культурно-исторической активности человека. Первый смысл состоит в покорении природы и завоевании автономии для человечества, второй – в прогрессе знания, искусства и в первую очередь морали. Третья естественная цель истории заключается в манифестации всех возможностей человеческой природы [2, с.257]. Но мирской смысл истории предполагает и иной – трансисторический, который никогда полностью не может быть постигнут человечеством. История приобретает смысл в свете явления Христа, к которому тяготеет как к своему центру и финалу. Современные последователи Маритена полагают, что сосуществование «града земного» и «града Божия» ведет к торжеству последнего.

Теперь обратимся ко второй точке зрения на отношение религии и культуры. Так, к числу авторов, придерживающихся позиции о противостоянии религии и культуры, относятся, в частности, Т. Элиот и П. Флоренский. На страницах своей работы «Идея христианского общества» Т. Элиот затронул глубокую проблему сосуществования религиозных взглядов и мировоззрения, обусловленного современной секулярной культурой, в сознании одного индивида. Элиот даже называет состояние тех, кто стремится вести религиозную жизнь в нерелигиозном мире, «невыносимым положением» [6, с.43]. Эта проблема по преимуществу связана с тем, что каждый член современного общества вовлечен «в рамки институтов, от которых мы не можем себя отделить: институтов, чье функционирование представляется уже не просто нейтральным, но нехристианским» [6, с.20]. Положение осложняется тем, что эти нерелигиозные секуляризованные структуры исподволь,

неосознаваемым образом оказывают воздействие на верующих, что приводит – когда мы говорим о христианстве – к постепенной и неуклонной дехристианизации оставшейся христианской части общества.

Вообще, в секуляризованном обществе, где религия ограничена рамками частной жизни индивида, где, в свою очередь, она зачастую обречена на сведение к пустым обрядовым формам, очень трудно заставить людей помыслить о религии всерьез. Т. Элиот пишет в этой связи, что если мы отнесемся к христианству прежде всего как к предмету мысли, а не как к чувству отдельного индивида, то «следствия такого подхода слишком серьезны, чтобы быть приемлемыми для всех: ибо, когда христианская вера является не просто делом чувства, но и мысли, она имеет практические результаты, могущие быть обременительными» [6, с.9].

В этом состоит еще одно свидетельство того, что религия в современном и европейском, и российском обществе осталась по сути своей в качестве одной из неосознаваемых культурных народных традиций. Для большинства людей, считающих себя христианами, религия, по большому счету, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки. Взятая в этом смысле, религия превращается в выхолощенную форму, лишенную своего существенного содержания. И трудность осмысления настоящего положения дел как раз связана с разрушением иллюзии общества христианской культуры, с необходимостью признать, что «Идея Нейтрального общества», в котором мы ныне живем, и «Идея Языческого Общества» оказываются тождественны [6, с.10]. В этом мнении Элиота целиком совпадает с позицией Флоренского: для этих авторов нейтральное по отношению к религии общество тождественно языческому, то есть нерелигиозному. Иными словами, нейтральная культура равнозначна для них антирелигиозной, антихристианской.

Норма религиозного, в частности христианского, поведения подразумевает такое отношение к религии, при котором она должна быть «делом повседневного поведения и обычая, должна быть соединена с общественной жизнью, с бизнесом и развлечениями» [6, с.25]. Однако реальное положение дел не всегда таково. Христианское направление мысли, как называет это состояние Элиот, проявляется лишь время от времени, так как в современном обществе с его непредсказуемой динамикой зачастую поступки даже верующих

людей, не говоря уже о неверующих, диктуются обстоятельствами, а не религиозными нормами. С этой точки зрения, само современное общество выступает мощным фактором дехристианизации, поскольку «преобладающая часть механизма современной жизни направлена лишь на санкционирование не-христианских целей, что сам он враждебен не только осознанному стремлению меньшинства к христианской жизни в мире, но и сохранению какого-либо христианского общества» [6, с.28] как такового.

Если рассуждать, исходя из этой позиции, что современное общество *враждебно* христианскому мироотношению, то, получается, и современная культура враждебна религиозному мироустройству. П. Флоренский вторит этой мысли британского писателя, когда говорит о противостоянии двух типов культуры: созерцательно-творческого и хищнически-механического, то есть религиозного и светского [5, с.55].

Как следствие, такое безрелигиозное, «нейтральное», как называет его Элиот, общество неосознаваемым образом воздействует на верующее меньшинство. Причем этот процесс связан не с размытием, профанизацией внутреннего содержания религиозной сферы, а с профанизацией представлений о ней. Здесь необходимо подчеркнуть, что обозначенная трансформация затрагивает уровень ментального, личностного восприятия существа религии конкретным индивидом, не затрагивая неизменного сакрального религиозного основания. Как правило, индивиды, наиболее подверженные подобному влиянию, теряют сущностную (догматическую, литургическую, церковную) связь с религией и не способны противодействовать обмирщению своего религиозного сознания.

Ситуация сосуществования религиозного и светского секуляризованного полей приводит к формированию в сознании людей *двух стандартов и образов жизни*: один стандарт соответствует религиозному мироотношению, а другой – светскому. Жак Маритен, к примеру, обращает наше внимание, именно на то, что эта ситуация является новшеством Нового времени, когда христианский мир оказался «пораженным дуализмом», поскольку «подчинялся двум противоположным ритмам – религиозному ритму, свойственному времени Церкви и культа, и природному ритму, свойственному времени мира и мирской жизни». По сравнению с этим «Средние века обладали смысловым единством» [3, с.103].

Элиот считает позицию разделения жизни мира и жизни духа неприемлемой, так как в растущей сложности современной жизни

верующие не просто вынуждены сотрудничать с неверующими, но они неизбежно включены в не-религиозные институты и системы. При этом религиозные принципы постепенно размываются, поскольку, как на то указывают Рокитянский и Пинский [4], секуляризующие тенденции всегда оказываются гораздо сильнее сакрализирующих.

Современный верующий человек вынужден жить по законам двух культурных систем – религиозной и светской, и это коренным образом отличается от ситуации, которая складывалась в традиционном обществе. Там религиозная система ценностей была предписана человеку, то есть дана изначально, как долженствующая, необходимая и общезначимая. Поэтому, чтобы избежать ситуации двойных стандартов, внутреннего раскола в индивидууме на христианский и нехристианский образ мироотношения в зависимости от сложившейся ситуации, необходимо достичь «гармонизации обычной жизни во времени и жизни вневременной, духовной» [6, с.43]. Однако при этом Элиот подчеркивает, что тождественны они никогда не будут, так как Царство Божие на земле неосуществимо. И именно напряжение между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью будет существовать всегда, «и это напряжение выражает самую суть идеи христианского общества и является основным признаком, отличающим христианское общество от языческого» [6, с.44].

Получается, чтобы быть христианином, недостаточно просто считать себя таковым, но необходимо всей своей жизнью доказывать это, воплощая свои принципы на практике. Христианин в современном мире вынужден во многом идти не благодаря, а вопреки, не приспособливаясь, а ставя свою позицию в противовес общепринятой. И это состояние оказывается характерным для христианства с самых первых времен его возникновения в лоне иудаизма. Как об этом пишет С. Аверинцев, «по-видимому, христианству противопоказано в некотором смысле, чтобы к нему привыкали» [1, с.280].

Любопытно, что Маритен не просто вторит протестантскому автору Т.Элиоту, но называет для выражения отношения земного и небесного миров то же состояние – состояние *напряжения* [3, с.128],

также подчеркивая при этом, что «различие временного и духовного предстает как существенно христианское различие. Но это собственно христианское приобретение, обладающее своим полным смыслом и своей полной эффективностью лишь для христианина, если следовать евангельскому слову: «Отдайте кесарю кесарево, а Богу – Богово» [3, с.116]. Но в то же время Маритен напоминает, что духовный порядок должен оживлять и возвышать временной порядок не путем слияния с ним и превращения в его часть, а путем его трансцендирования, когда духовный порядок предстает как свободный и независимый от временного.

Из всего вышеизложенного вытекает и сопутствующий момент, заключающийся в следующем: для искренне верующего индивида естественным является стремление к экстраполяции своих убеждений на социокультурную реальность, к осуществлению религиозной культуры и религиозного общества. Так, Т. Элиот и П. Флоренский, утверждают, что в идеале нельзя разделять религиозную и светскую, национальную культуру: первая должна объять всю культуру в целом, включая каждую ее составляющую.

Литература

1. *Аверинцев, С.* Христианство в истории европейской культуры / С.Аверинцев //Другой Рим: Избранные статьи. – СПб.: Амфора, 2005.
2. *Губман, Б.Л.* Западная философия культуры XX века /Б.Л. Губман. – Тверь: Леан, 1997.
3. *Маритен, Ж.* Философ в мире / Ж. Маритен. – М.: Высш.шк., 1994.
4. *Рокитянский, В.* Традиция и дух времени./ В. Рокитянский, А. Пинский // Традиция и мэйнстрим. – М., 2000.
5. *Флоренский, П.А.* У водоразделов мысли / П.А. Флоренский // Христианство и культура. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: Фолио, 2001.
6. *Элиот, Т.С.* Идея христианского общества / Т.С. Элиот // Избранное. Т. I–II. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.

МУЖЕСТВО БЫТЬ И СОИЗМЕРЯТЬ: ПОЛОЖЕНИЯ ЭТИКИ ФИЛОСОФИИ НЕБЫТИЯ

Солодухо Натан Моисеевич

Человек – единственное бытийствующее существо, осознающее свою временность в безмерном небытии. Отсюда трагизм в понимании его преходящего существования и мужество быть вопреки неизбежности небытия. *Человек есть человек, соизмеряющий себя с бесконечностью небытия и ощущающий свою несоизмеримость с бездной.* И осознавая глубину пропасти, над которой человек стоит, он находит в себе силы сдерживать головокружение и ощущать себя мерой всех вещей. Вещей, которые есть и которые обретают под его взглядом смысл, изменяя тем самым изначальную бессмысленность проявлений бытия.

Только человек способен оценить *ситуацию присутствия с другим* и счастье быть, соразмерив с собой нечто – сущее как проявление бытия. Всякое иное нечто как данность бытия (наряду с человеком) временно соразмерено с бесконечностью небытия своим присутствием при нем. Именно в силу своего присутствия нечто обладает правом быть, не осознавая этого. Бытие вообще и всякое сущее имеет *право быть* в силу своей согласованности с небытием, которое задает бытию границы. А бытие всегда между безднами небытия-до-бытия и небытия-после-бытия. И «бездна вызывает к бездне»...

Только человек способен оценить *ситуацию отсутствия другого* как его небытие.

Более подробно антропный аспект проявления отношения бытия и небытия раскрыт в принципах ***этики оптимизма философии небытия*** [1, 2, 3].

1. Исходный тезис философии небытия:

Небытие абсолютно, бытие относительно. Небытие вечно и бесконечно, а бытие временно и ограничено.

2. Небытие как онтологическая неопределенность неизбежно и спонтанно порождает онтологическую определенность, то есть бытие; *небытие реализует себя в бытии.*

3. *Бытие имеет онтологическое право быть*, поскольку порождено небытием и сосуществует с ним.

4. *Бытие* как реальность существования *есть онтологическая противоположность небытия* – реальности отсутствия.

5. Небытие порождает бытие, устанавливает ему пределы, поглощает его и вновь порождает, выполняя как *конструктивную*, так и *деструктивную функцию по отношению к бытию*.

6. Бытие в целом и всякое сущее в отдельности ограничено в пространстве и во времени небытием.

7. *Бытие согласовано с небытием* тем, что небытие определяет рамки существования сущего, дифференцирует и структурирует бытие в целом.

8. Как бы не было ограничено бытие (и любое сущее), *оно есть закономерное* (хотя и статистическое – случайное) *имманентное проявление мира*, что еще раз подтверждает онтологическое право бытия (и любого сущего) быть.

9. Жизнь есть модус бытия, а человек – высший, наиболее совершенный носитель этого модуса.

10. Ограниченность любой жизни, включая жизнь человека, не умоляет ее онтологического права быть.

11. Всякое сущее как реально существующее может соотноситься с другим сущим; соотнесенность различных сущих между собой создает внутреннее разнообразие бытия, его неоднородность и информационную емкость.

12. Неоднородность в сочетании с однородностью, их соразмерность и информационность служат онтологической основой привлекательности бытия для того, кто умеет оценивать.

13. Только человек как сущее, как носитель жизни, обладающий сознанием и душевными качествами, умеет по-настоящему оценить и ценить гармонию разнообразия бытия.

14. Человек бытиен по своей принадлежности к бытию, его сознание, логика и язык имеют бытийную направленность.

15. Умение оценить и ценить гармонию разнообразия бытия приносит человеку телесное и духовное наслаждение.

16. Способность к наслаждению бытием делает человека счастливым и побуждает его любить жизнь.

17. Целью жизни становится сама жизнь.

18. В силу однократности бытия жизнь каждого человека уникальна и неповторима.

19. Человек как бытийное существо хочет быть и не хочет не быть.

20. Осознание бездны небытия под ногами человека выявляет особую ценность каждого мгновения его жизни.

21. Любовь к жизни и понимание своей конечности заставляет человека страшиться смерти как проявления небытия и усиливает волю к жизни.

22. В силу субъективности, бытийной замкнутости внутренней жизни человека его жизнь для него самого становится бесконечной.

23. Желание человека оставаться в рамках бытия и противиться небытию, таким образом, есть результат онтологического права бытия *быть*.

24. Из сказанного вытекают следствия:

1) онтологическая необходимость заставляет человека бороться за свою жизнь и бытие в целом (как условие его жизни) и ставить *запрет на самоубийство*;

2) онтологическая уникальность каждого человека и его *право быть* создает *запрет на убийство других людей*.

Прибавление

25. Человек не страшится смерти и устремляется в небытие при трех основных условиях:

1) если он поражен недугом, не позволяющим ему получать наслаждение от жизни (иначе говоря, страдания затмевают радости жизни, но это исключение из правила);

2) если он полагает, что после смерти его ожидает другая жизнь, лучшая, чем та, которую он имеет (то есть жизнь без страданий, в ином теле, сверхъестественная, божественная, райская и т.п.); фактически в этом случае речь идет не о небытии, а об инобытии;

3) если ценность жизни другого человека им ставится выше собственной и его выбором становится самопожертвование.

Лишь философия небытия и ее этика позволяют ощутить одновременно весь трагизм и всю прелесть жизненного существования человека.

Литература

1. *Солодухо, Н.М.* Философия небытия / Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во Казан.гос.технич.ун-та, 2002

2. Солодухо, Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира / Н.М.Солодухо // Вопросы философии. –М., 2001. – №6.

3. Солодухо, Н.М. Этические принципы философии небытия / Н.М. Солодухо // Вестник Казанского государственного технологического университета. Гуманитарный выпуск. – Казань, 2010.

ВЫБОР СВОЕГО ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ

Шафоростов Александр Иванович

Соразмерность человека миру предстает как выбор своего предназначения на основе веры. Судьба, тесно связанная с представлением и образом времени, является базовой составляющей человеческого существования как такового и выражается в извечном стремлении знать свою Судьбу, открыв тем самым тайну будущего. Вера в судьбу включает в себя и элемент знания, поэтому в мировоззрении вера, судьба и знание образуют сложное по своей природе образование. Стремление понять свою судьбу предстает как связь необходимости, случайности, свободы. Поверить в судьбу – значит увидеть необходимость в случайном и, наоборот, случайность в необходимом.

Отношения человека и судьбы в своем исходном состоянии характеризуются связью между явлениями двух родов: одним – невидимым, скрытым и до поры неизвестным – и другим – видимым, открывающим себя и через открытие обнаруживающим и первое невидимое, реализующим его зримо и конкретно. Оппозиция «видимое – невидимое» в отношении понимания судьбы находила свое выражение и в представлениях о судьбе как законе.

Возникает проблема: самоидентификация, понимаемая как стремление обрести постоянство через утверждение связи своей самости с порядком, оказывается зависящей от судьбы, которая традиционно воплощает в себе смысловую неопределенность – человек не может обнаружить явный смысл и найти причинное объяснение зигзагов своего жизненного пути. Смысловая неопределенность судьбы не означает отсутствие смысла. Скорее, наоборот – неопределенность возникает в результате избыточности возможных вариантов осмысления. Основной формой «упорядочивания судьбы» выступает выбор предназначения.

Выбор предназначения характеризуется установлением такого отношения человека с миром, которое возможно только при осознании и действительном осуществлении своей незаменимости, не доказуемой внешним образом, но принимаемой изнутри, на основании индивидуальной веры.

2.2. ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

ГАРМОНИЯ ЗНАНИЯ И ЦЕННОСТЕЙ В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ (об антропосоразмерности средневековой культуры)

Веткасова Наталья Владимировна

Обращение к прошлому всегда интересно и эвристично, так как дает нам возможность понять сущность своего времени, оценить достоинства и недостатки нашего бытия. Это было бы немыслимо, если б мы не могли воссоздать дух той или иной эпохи, понять иные системы ценностей, приобщиться к другому образу жизни и деятельности, чуждому менталитету.

Говоря о теме нашей конференции – антропологической соразмерности мира и бытия в мире – мы само понятие соразмерности трактуем как соответствие окружающей человека действительности его человеческой сути, природе. Подобную соразмерность удастся обнаружить скорее в прошлом, чем в настоящем, что вполне тривиально – во все времена люди были склонны считать, что «золотой век» – это прошедшее. К такому прошлому, на мой взгляд, относится эпоха развитого Средневековья.

Особенности мировоззрения человека этой эпохи (или, так сказать, господствующего умонастроения в обществе) – целостность и единство между миром знаний и миром ценностей. Конкретное знание о закономерностях мира было связано с миром человеческой души и ее устремленностью к высшей цели – спасению. Основой этого единства был теоцентризм и представление о неразрывной связи человека, социально-природного универсума и Бога. Весь мир создан

по одному замыслу и плану, в нем изначально заложены истина, благо и красота. Природный мир создан для человека, который представляет собой венец творения – он наделен искрой Божьей – Духом и бессмертной душой. Цель жизни человека – бесконечное совершенствование, которое должно привести к блаженной вечности, посмертному существованию в единстве с Богом. Поэтому природа сама по себе не представляет особенного интереса и ценности с точки зрения средневекового человека. Неудивительно, что и в искусстве этого времени мы не встретим любовно выписанных пейзажей, а в литературе – описания природных красот. Люди, конечно, воспринимали прелесть природы, но видели в ней отблеск мудрости и благодати Творца, который создал мир столь восхитительным для человеческого зрения. Главным для человека было не покорение природы, не обустройство земного существования, а восхождение к Богу, следовательно, знание заповедей и достижение совершенства. Люди не отыскивали в природе причинно-следственных связей и не стремились открыть нечто новое – ведь вся программа жизни и информация о мире были заданы в Священном Писании и Предании. А эта программа нацеливала человека на внимание к своей душе, построение «внутреннего человека», противопоставлявшего себя внешней реальности суетного существования. Найти правильный путь в лабиринте обыденной жизни, избежать греха, разумеется, довольно сложно. Но сам дух общества, его идеология, формулируемая просвещенными клириками и доходившая, пусть в упрощенной форме, до народных низов, были пронизаны этими идеями. Помощью было постоянное обращение ума к высшему, горнему миру, знаки которого находили в мире посюстороннем.

Средневековая логика мышления строится не на каузальных связях, а на аналогиях, ее движущая сила – символизм. При символическом восприятии усматривают некое общее свойство в разных вещах и соотносят его с универсальными ценностями (в данном случае – христианскими). Символ как зримый образ невидимого (идеи, понятия, потустороннего мира) постоянно напоминает о высших ценностях и предназначении человека. Глубина символического восприятия в том, что мир видится единым, это цельная система, а самое главное – благодаря символу и в обычных вещах открывается высший духовный смысл. Средневековый человек не воспринимал вещи и явления окружающей действительности в их голой функциональности, сводящей все к пользе или к внешней

форме. Каждая вещь связана с единой сутью и тайной мира, которая есть Бог. Этот символизм был религиозным, он обнаруживал связи между явлениями, которые далеко не казались очевидными, не возникли бы сами собой без опосредования христианской идеей и Священным Писанием. На уровне высокой учености в теолого-богословских текстах символическое мышление находит свои основания в реализме, восходящем к платоновской теории о мире идей как истинных сущностей. Суть средневекового переворота в отношении к миру – замена «порядка знания» на «порядок веры». Главная задача человека – спастись, для чего ему нет необходимости в рациональном знании (оно не откроет сущность Бога). В этом случае интеллектуальные силы человека направлены на решение двух задач: объяснить земной мир в его связи с небесным и построить картину мира, соответствующую религиозной догматике (Библии и Преданию). Для этой цели и нужен символизм, который дает возможность создания целостной картины мира.

Истоки средневекового символизма в экзегетике Библии, которую разрабатывали теологи. Библия трактовалась не только буквально, исторически, но и духовно, причем существовало три варианта мистического толкования: 1) аллегорическое – события Ветхого Завета могут указывать на события Нового (скажем, спасение Ионы из чрева кита символизирует Воскресение или – жертвоприношение Авраамом сына аналогично жертвоприношению Богом-Отцом Иисуса Христа); 2) нравоучительное (тропологическое) – например, о десяти больных, которых исцелил Христос и из которых только один пришел, чтобы поблагодарить его. Это событие дает основание говорить не только о необходимости благодарности, но и о смирении человека, показывая, что даже Спаситель не получал воздаяния за свои великие благодеяния, значит, и человеку не стоит многого ожидать от других; и 3) анагогическое, возвышенное. Например, Иерусалим трактуется как Небесная родина. Исход евреев из Египта – историческое событие, но в то же время Египет – это символ животного начала в человеке. Путь к Земле обетованной через Красное море и пустыню – это духовное восхождение человека к высшему трансцендентному миру. Само длительное странствование через пустыню (в течение сорока лет) не случайно: должно родиться поколение, которое не знало рабства, а потому может начать самостоятельную свободную жизнь. Максим Исповедник, один из выдающихся отцов Церкви VII века, дает символическое объяснение

притче о бесплодной смоковнице, предлагая два варианта трактовки. В одном из вариантов теолог уподобляет проклятую Спасителем и засохшую смоковницу христианам, которые притворно показывают «благопристойность нравов без дел праведных» и Христос «иссушит семя зла в душе – самомнение, чтобы оно не приносило более плода тления – человекоугодничества» (Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. – М.: Мартис, 1993. С. 59).

Конечно, подобного рода трактовки предполагают высокий уровень интеллектуальной деятельности, недоступный народу, но для «простецов» существовало иное – проповеди священников и так называемый предметный символизм. Проповедники использовали назидательные, нравоучительные сочинения, которые были весьма популярны в средневековой литературе.

Предметный символизм проявляет себя в восприятии каждой вещи как созданной Богом и отражающей его мудрость и совершенство, указывающей на существование невидимого духовного мира. Об этом высшем мире говорили готические соборы, устремленные к небу (образ церкви как корабля спасения, форма креста в ее плане), внутри представлявшие образ души или Небесного царства. Символическая образность архитектуры, внутреннее убранство церквей: статуи и фрески, изображавшие картины ада и рая, сюжеты ветхозаветной и новозаветной истории, торжественная обрядность литургии, – все это мощно влияло на сознание прихожан, не давая им забывать о тщетности земного и безусловной реальности потустороннего. Таким образом, все вокруг назидало, говорило о душе, призывало к отрешению от земного, памятованию о смерти и давало надежду на воскресение.

Представления об окружающем мире не расходились с системой сформированных христианством ценностей, ведь понятия о мире и месте в нем человека складывались на основе Библии. Из Священного Писания следовало, что Земля – это центр Вселенной. Но и сама Земля, и все живущее на ней созданы ради человека. Мир антропоморфен и по сути антропоцентричен – ведь даже спасение всех тварей, которые стеноют и страждут, зависит от человека. Падение первого человека превращается в природно-космическое явление, и преобразование природного мира также связано с возвращением его в благодатное состояние. Идея, кстати говоря, чуждая античному пониманию соотношения человека и мира, равно как и Новому

времени. Конечно, спасения невозможно достичь собственными усилиями, но человек неодинок. Ради его бессмертия Бог не пожалел себя (своего Сына). Классическая формула богословия «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» говорит нам о Богосыновстве человечества. Человек – не ничтожная песчинка, затерянная в громадной механической Вселенной. Душа его, слабая и несовершенная, драгоценна для Бога, лик которого просвечивает в гармонии космоса и в великолепии природы. Именно такой мир созвучен человеческим устремлениям (антропосоразмерен), является человеческим домом, в нем верующий человек избавлен от одиночества (Бог всегда с ним) и страха смерти.

В системе знания Средневековья самое главное – это постижение Бога и человеческой души (здесь вспоминается великий основоположник Августин). Внутренняя дисгармония, невозможность достичь идеала нравственности находит разрешение не в рациональном оправдании непобедимой животной природы человека (в духе Фрейда), а в уповании на божественную благодать, приходящую на помощь человеку в его борьбе со своим несовершенством.

Говоря о человеческих ценностях, нельзя не сказать о любви, о чувстве глубинного родства с себе подобными, без которого вряд ли может быть покоен и счастлив человек. Как известно, в христианстве заповедь любви к ближнему – вторая по значимости. А первая – любовь к Богу. И это неудивительно: любовь к человеку (другому) не может возникнуть и существовать сама по себе – она должна быть опосредована чем-то. Недаром фраза: «Мы произошли от обезьяны и поэтому должны любить друг друга», – звучит смехотворно и абсурдно. Для любви к чужому (и к человечеству) должны быть некие основания, которые можно усмотреть в идее нашего общего происхождения, возводящего всех к высшему, идеальному началу. Мы все – дети Божьи, Бог создал нас по своему образу и подобию, и следует любить другого человека, который наделен такой же бессмертной душой и нужен Богу, как и я. Но если мы – от обезьяны, то почему бы и не бороться за существование с этими обезьянами и не считать их за ничто (как, впрочем, и себя)? *Nomo homini lupus est!* – и ни к чему миндальничать. Но жизнь среди зверей неантропосоразмерна.

В средневековой культуре знания и ценности нераздельны, потому что отсутствует рационально-прагматическое отношение к миру и к жизни, потому что люди еще не ушли от мифопоэтического, символического по сути восприятия действительности. Свойственное мифологическому мировоззрению восприятие мира по аналогии с человеком, антропоморфизация окружающей действительности, синкретизм в представлениях об идеальном и материальном, о пространстве и времени ярко проявляются в народном средневековом сознании. Во многих отношениях это еще языческое мироощущение, хотя христианство и привносит в него свои особенности. Но если все в мире духовно, то для раскрытия мистических по сути связей нет пользы от обращения к чувственному опыту, нужно только умозрение. Важно, что умозрение это связано не с рационализмом, а скорее с мистическим озарением. Ценностное отношение к миру в этой системе не противостоит рациональному знанию, которое не было важно. С появлением рационального отношения и с формированием современной науки былая гармония между миром знаний и духовно-нравственных ценностей разрушается.

Наука ставит цели познания и использования природы, объективируя свои знания и нимало не заботясь о соответствии их человеческим устремлениям. К таким стремлениям можно отнести чувства гармонии с миром, безопасности, осмысленности и нужности, незаменимости своего бытия в мире, чувства любви и доверия. Но все эти категории никак не связаны с научно-рациональным знанием. В Средневековье наука еще не разделила мир на отдельные, мало связанные между собой сферы, которые дают разрозненные знания, ставя перед несведущими людьми трудноразрешимую задачу создания единой картины мира, поддерживающей целостность мировоззрения. В этом случае, как и встарь, на помощь приходят мифы, которые теперь специально создаются идеологами ради политических или иных прагматических целей.

Этот раскол мира на земной, где действуют рациональность и прагматизм, и духовный, индивидуальный, в котором человек остается наедине с Богом, и выстраивает систему ценностей, получает свою духовную, религиозную санкцию в протестантизме.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В УСЛОВИЯХ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА

Галанова Гульнара Эдуардовна

Вопросы антропологической соразмерности в аспекте соответствия законодательства, современных концепций менеджмента, экономических норм, теорий о человеческих потребностях философско-антропологическому концепту «человека» в том или ином ключе звучат в сообществе гуманитариев. Эти вопросы затрагиваются, например, в аспекте гендерной и, шире, антропологической экспертизы общественных институтов [1, 2, 3]. Философско-антропологическая концепция человека призвана определять понимание человека в частных отраслях знания, в том числе в правоведении, психологии, экономике и менеджменте. В неклассической и постнеклассической гуманитаристике, которая развивается в условиях мультикультурного общества, возрастает интерес к различным эмпирическим проявлениям человека, которые всегда были предметом частных отраслей антропологии.

Предмет физической антропологии – человек как живое существо. Социальная/культурная, историческая антропология, этнография изучают человека как определенную идентичность (гендерную, этническую, национальную). Предмет философской антропологии – это человек, который всегда больше какой-либо частной идентичности. Знание философской антропологии апофатично. Сказанное относится и к категории «антропная идентичность», о которой говорят как о загадочной «вещи в себе», нежели дают четкие ее дефиниции. Это создает определенные трудности с формированием концепта антропологической соразмерности. Если не понятно, кто такой человек, тем более не понятно, чему он должен быть соразмерен, или что должно быть соразмерно ему.

«Неопределяемое» понимание того, что такое человек, тем не менее, определяет облик социальных институтов, особенности их функционирования и таким косвенным образом обнаруживает себя повсюду. В ситуации мультикультурного общества перед философами вновь стоит задача артикуляции сущности человека.

Предмет философской антропологии – это человек как *антропная идентичность* (то есть специфическое свойство человека, которое позволяет ему не быть целиком детерминированным

обществом). Для философа человек – это не столько «ансамбль» идентичностей (этнической, гендерной, культурной), сколько внеаходимая, незавершенная, недозамкнутая, транскультурная, разомкнутая идентичность. Человек обретает свою антропную идеентичность только на границах различных своих ипостасей. Ситуация современного мультикультурализма дает нам примеры достаточно массовых случаев подобной «внеаходимости». Маргинальность в условиях мультикультурного общества становится модусом идеентичности. В современной гуманистике идет поиск категорий, с помощью которых можно описать современную ситуацию «утраты идентичности», открытой, незавершенной идентичности, но не в терминах критики и проблемности этой ситуации, а в описательных терминах, например, квир-теории (теории инаковости) в гендерных исследованиях.

Антропная идентичность оказалась под вопросом в современном мире. Происходит фрагментация сущности человека (это выразилось в ее расколе на мужское и женское в феминизме); многие гуманитарные течения провозглашают «смерть субъекта»; человеку не удастся осуществить свои основные права, поскольку законодательство в силу своей формальной природы не всегда может удовлетворить новым требованиям культуры. Особые результаты в поисках человекомерности были достигнуты гендерными исследователями: за последние годы гендерной экспертизе было подвергнуто законодательство и экономика различных стран, в том числе и России. При этом исследователи, помимо пола, учитывают возраст, состояние здоровья и другие демографические (физические, телесные) характеристики человека. Однако гендерная экспертиза обнаруживает постоянно воспроизводимый дискриминационный порядок, который не устраняется, а, по мнению ряда исследователей, даже усиливается в результате корректив, сделанных под влиянием феминистской политики.

С точки зрения философской антропологии человек универсален и целостен, он ускользает от четких дефиниций и детерминации. Однако в любом обществе человек частичен. Общество дискриминирует не столько женщин, мужчин, стариков, детей, сколько определенные стороны человеческой личности, аспекты антропности (слабость, эмоциональность и т.п.). Так, в армии дискриминируются маргинальные типы маскулинности, то есть гендерная дискриминация может быть даже там, где половые различия

отсутствуют, – в гомосоциальном пространстве. Общественная ситуация мультикультурализма способствует проявлениям инаковости и различия, подталкивает к постановке вопроса о том, насколько законы, экономические доктрины, психологические теории соответствуют *различным* людям современности, насколько базовые институты с их тенденциями унификации и глобализации соответствуют требованиям культурного плюрализма и человекомерности.

Помимо институционального аспекта, вопрос об антропологической соразмерности предполагает пространственно-временной и мировоззренческий аспекты.

Доминирование сферы услуг над производством, переосмысление традиционных сфер (медицина, социальная работа, образование) в качестве сферы услуг, повышение уровня жизни, информатизация, настоящий бум потребительской культуры – все это свидетельствует о постиндустриальном типе экономики в современной России. С другой стороны, недостаточная информатизация периферийных регионов, вынужденное доминирование сферы услуг, связанное с кризисом производства, все еще недостаточно высокий уровень жизни ставят вопросы о своеобразии российского постмодерна. Тенденции градостроительства вносят свою долю загадок в определение типа российского общества сегодня. Вот некоторые из них.

В связи с подготовкой к празднованию тысячелетия Казани в городе было развернуто большое строительство, на месте старых (подчас исторических) зданий появились новые, до неузнаваемости изменился вид привычных улиц и проспектов, многие улицы и даже районы были переименованы. Как правило, на смену названиям, оставшимся от советской эпохи, пришли «исторические» татарские, непривычные большинству жителей. Показательно, что переименование улиц проводилось под предлогом либо восстановления исторических названий, либо увековечивания памяти видных деятелей, либо вовсе «неблагозвучности» прежних, фактически русскоязычных названий. Станции метро также получили фактически «доисторические» названия, которые не соответствуют современным «народным» наименованиям городских мест: «Суконная слобода» все равно в народе называется «Улица Павлюхина», а «Козья слобода» по окончании строительства так и осталась «Энергетическим институтом». Все это, а также ликвидация старинных памятников архитектуры свидетельствует о странном желании чиновников создать

музеифицированную городскую реальность, подогнать ее под некий исторический идеал, чуждый современным жителям.

Полистилистика городов сегодня связана с экономическими законами: здание Петровской эпохи соседствует с дворцом из стекла и бетона в стиле 70-х, а купеческий деревянный особняк по соседству нельзя снести из-за претензий частного собственника. Но аутентичная, историческая полистилистика нехарактерна для сегодняшней Казани: муниципальная форма собственности на здания позволила перестроить город по единому архитектурному проекту даже в ущерб памятникам старины. Тенденции стилизации под старину, музефикация – это черты постмодернистской эстетики.

Как известно, в постиндустриальных странах наблюдается смена метрополий (крупных городов с центром – city и прилежащими окраинами – suburbs) мегалополисами (фактически пространством, в котором объединяются многие метрополии). Этот процесс идет через автономизацию пригородов крупных городов, достигаемую за счет того, что более состоятельные жители перестают стремиться в центр города, предпочитая экологически благополучный пригород, а вслед за ними туда устремляется индустрия обслуживания и развлечений. Так происходит рост пригородов и последующее объединение пригородов соседствующих метрополий, которое и приводит к образованию мегалополисов. Социальное пространство начинает выстраиваться «по горизонтали»: пригороды не так густонаселенны, за счет развития современных средств коммуникации, которые облегчают деловое общение, исчезает стремление человека к некоему центру – центру города. Нечто подобное происходит и в Казани, когда к городу присоединяются бывшие окрестные села, идет строительство коттеджных поселков. Но при этом стоимость земли в центре города остается самой высокой. В ходе знаменитой программы ликвидации ветхого жилья, помимо благородной задачи – расселение трущоб, была достигнута меркантильная цель – освобождение территории центра города для последующей офисной застройки. В результате структура города, характерная для индустриального мира («деловой центр» – «спальные районы»), сохранилась. Парадоксально, но в элитные коттеджные поселки пока не торопится индустрия обслуживания и развлечений, там жителям не хватает элементарной социальной инфраструктуры – магазинов и бюджетных медицинских учреждений, поэтому проживание недалеко от центра все еще является самым престижным в городе.

Особая примета постмодерной городской среды – культурно-развлекательно-торговые центры. Строительству таких площадок уделено в нашем городе огромное внимание, появилось много красивых, современных центров. Блестящая рефлексия подобных «новых социальных пространств» дана в книге Н. Козловой, где подчеркиваются тенденции диффузии, или дедифференциации (С. Лэш), культуры и потребительской сферы, что характерно для наших дней [4]. Потребление, примат праздно-молодежного образа жизни становится культурной доминантой общества начала XXI века, что ярко проявилось и в нашем городе.

Эстетизация современной реальности, являющаяся существенным признаком постмодерного общества, насчитывает множество механизмов [5]. В культуре сегодня стирается граница между восприятием жизни и искусства: различные городские культурные акции поддерживают чувство, что человеку всегда нужно быть готовым к появлению на экране.

Современная Казань воплотила в себе многие черты причудливого российского постмодерна. Остается вопрос: насколько все показанные тенденции человекомерны?

В заключение несколько слов о мировоззренческом аспекте антропологической соразмерности. Современник является носителем открытой, незавершенной идентичности. Очевидно, что в этих новых условиях иными будут и его стратегии формирования смысла жизни. Эти стратегии могут быть рассмотрены как «примыкающие практики» (С. Хоружий), объединяющие этические аспекты и тенденции эстетизации частной жизни. Опыт автора этих строк доказывает, что люди, позиционирующие себя в качестве мусульман либо христиан, не проявляют своей религиозности в укладе жизни. Традиционные религиозные представления уже не всегда актуальны. В качестве альтернативы традиционной религиозности приходят идеи Кастанеды, воскрешающие ресурсы мексиканской магии, Бусидо, и подобные неевропейские философско-религиозные учения. Показательно, что еще в концепте сверхчеловека Ф. Ницше был продемонстрирован выход за пределы идентичности европейца. Эта идея была развита экзистенциальной философией (человек – это то, чем он актуально является, его существование предшествует новоевропейским представлениям о сущности человека). Эстетизация частной жизни представляет собой значимый этап формирования новой этики. Это переходный этап, опирающийся на легитимированный в образцах

искусства и СМИ новый стиль жизни, возникший в силу необходимости презентации собственных (субкультурных) жизненных установок.

Литература

1. Гендерная экспертиза социальной политики и социального обслуживания на региональном уровне / ред. Е. Ярской-Смирновой, Н. Ловцовой. – Саратов: Научная книга, 2003.

2. Михайлова, Н.В. Пенитенциарная система России: попытка антропологической экспертизы / Н.В. Михайлова // Современное российское общество: власть экспертизы. – Саратов: Изд-во Саратовского мед.ун-та, 2003. – С. 227–237;

3. Антропологическая экспертиза Российского законодательства: материалы Всерос.науч.-практ.конф. / отв. ред. Г.Э. Галанова. – Казань: Изд-во «Таглитмат» Института экономики, управления и права, 2005.

4. Козлова, Н.Н. Социально-историческая антропология: учебник / Н.Н. Козлова. – М.: Ключ-с, 1998.

5. Галанова, Г.Э. Эстетизация частной жизни: динамика ценностей приватного и публичного в современной России / Г.Э. Галанова // Феникс-2003: ежегодник кафедры культурологии. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003.

ПРОСТРАНСТВО МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО МЕЩАНСТВА

Зеткин Сергей Николаевич

Слабая изученность по сравнению с другими темами истории повседневности темы мещанства, на наш взгляд, во многом связана со стереотипом восприятия сословия в результате искажения самого исторически-сословного понятия «мещанство». Сердцевиной антимещанского комплекса культурной России являлся миф о мещанине, «родном брате» западноевропейского бюргера. На общем фоне российских городов рубежа XIX–XX вв. мещанство, которое занимало срединное положение между крестьянством и буржуазией, выглядело чрезмерно консервативным слоем.

Средоточием личных интересов мещанина был его дом – пространство личной жизни семьи и социализации детей. Именно в организации и убранстве дома нашло выражение эстетическое кредо, вошедшее в историю как мещанский стиль. Таким образом, жизненное пространство мещанского дома в большей степени, чем дома крестьянского, выражало индивидуальность, «закрывало» обитателей от притязаний соседей, соответствуя общественным бытовым стандартам.

Важным в системе ценностей мещанина являлось отношение к труду. Труд представлялся источником материального достатка, добра в самом широком, не только материальном, но и нравственном смысле. Наряду с трудовой этикой важнейшей частью общественного сознания мещанского сословия являлась корпоративность.

Как следствие этого, возникает значительная зависимость от общественного мнения, консерватизм, устойчивость традиционных ценностей. К числу таких ценностей, составляющих основу менталитета мещанина, можно отнести личную ответственность, чувство долга как основу семейной жизни, уважение к труду, почитание старших, религиозность, призрение «сырых и убогих». Все вышеперечисленные черты были обычными в мещанской среде.

Таким образом, мещанство занимало срединное положение в социальной структуре общества между дворянством и крупной буржуазией – с одной стороны, и крестьянством – с другой. Будучи основным слоем городского населения, мещанство было и носителем массовой городской культуры.

ФЕНОМЕН НЕСОРАЗМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЫ

Казарова Татьяна Викторовна

История свидетельствует о том, что далеко не всегда социокультурная система формирует соответствующий ей тип личности. Достаточно вспомнить алхимиков Средневековья, реформаторов христианства 16 века, представителей русских «западников», движение хиппи или советских диссидентов. То есть человек иногда оказывается «чужим» для социокультурной системы, в которой он рос и воспитывался.

В условиях кардинальной смены системы «советский человек» продемонстрировал широкий диапазон жизненных стратегий. Одни категории людей вполне «встроились» в процессы приватизации, коммерциализации и т.п., и смогли не только уцелеть в хаосе, но и разбогатеть, утвердиться, реализовать жизненные проекты. Другим хватило сил лишь на то, чтобы не скатиться на дно, выжить нравственно и «социально», лавируя между Сциллой социально-экономических реалий и Харибдой личных принципов и ценностей. Третьи, расставшись со старой профессией, отбросив бывшие представления о приличиях и пересмотрев систему ценностей, выживали как могли. Немало и тех, кто оказался неспособным найти свою нишу в сложившемся социокультурном пространстве. Причины данного феномена лежат не только в плоскости социально-психологических привычек, менталитета и мировоззренческих представлений, но и в том, что социальная практика требовала проявления таких индивидуальных свойств и способностей, которыми человек мог и не обладать. В стабильных обществах, когда социальная машина как бы «штампует» личность человека, процесс социализации индивида также иногда наталкивается на «сопротивление материала». Это явление можно назвать социально-антропологической несоразмерностью.

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИСПРОПОРЦИОНАЛЬНОСТЬ» В КОСТЮМЕ ПРОШЛОГО И «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ» В СОВРЕМЕННОЙ МОДЕ

*Костюхина Елена Викторовна,
Овчинников Александр Викторович*

Костюм человека на протяжении уже многих тысячелетий является неотъемлемой частью его культуры, одной из наиболее важных для рассмотрения явления антропологической соразмерности. Обуславливается это тем, что в отличие от каких-либо других предметов, несущих на себе отпечаток «антропологичности», костюм составляет с его владельцем практически единое целое, причем не имеет никакого значения, рассматривается ли при этом костюм человека первобытной эпохи или же речь идет о современном городском жителе. И в том, и в другом случае одежда неотделима от

личности ее владельца и может быть охарактеризована лишь в совокупности с ней. Рассмотрим более подробно костюм двух исторических эпох: первобытно-традиционной и современной индустриальной.

В условиях традиционной культуры, когда человек не ощущает себя личностью, не люди делают вещи по своему вкусу, а наоборот, слепая, глупая и беспощадная вековая традиция изготовления украшений формирует внутренний мир человека. Последний с рождения становится рабом окружающих его предметов, которые сами посредством относящихся к ним верований и легенд конструируют реальность (а не сознание человека, как можно было бы предполагать). Таким образом, применительно к древности, мы имеем право говорить не об антропологической соразмерности, а об антропологической диспропорциональности в культуре древних племен.

Рассмотрим феномен антропологической диспропорциональности на примере деталей костюма раннесредневекового населения Волго-Камья, представленного так называемой азелинской археологической культурой (III-V вв. н.э.). Азелинцы в археологической литературе считаются прямыми предками современных марийцев. В марийской языческой космогонии вселенная делится на три части: верхний мир – место обитания Солнца, звезд, Луны, отдельных богов и духов; средний мир населен людьми; нижний – мир злых духов и демонов. Эта тысячелетняя традиция миропонимания (именно традиция, а не собственное мнение отдельного человека, появившееся в результате долгих размышлений) нашла отражение в типичной азелинской эполетообразной поясной застёжке. Верхняя – доминирующая – ее часть символизирует солнце. Причем оно обозначено кругом с 18 выпуклостями («жемчужинами»), который, скорее всего, является закодированным календарем: 12 месяцев (целый год) + 6 месяцев (половина года) до и после летнего солнцестояния 22 июня. От «солнца» к средней части застёжки спускаются жгуты, видимо символизирующие солнечные лучи. Жгутов 8, между собой они образуют 7 «пустых» проемов. 8 – священное для язычников число, 7 – число дней в неделе лунного месяца. Посередине застёжки имеется свободная площадка, лишённая всяких узоров – это средний мир, населённый людьми. И, наконец, самая малая по размерам часть изделия символизирует нижний мир. Здесь имеется 12 жгутов-лучей (лунных месяцев солнечного года),

видимо, образно говорящих о пути, который Солнце проходит под землей ночью.

Согласно воззрениям финно-угров того времени, душа умершего человека должна перебраться через семь гор, и затем, после пребывания в загробном мире, она может вселиться в новорожденного человека. Эту историю «рассказывает» шумящая подвеска. Нижняя ее часть состоит из семи колокольчиков – гор, через которые и перебирается душа, верхняя половина – щиток – украшена 9 спиральями (символами бесконечности, например, 9 месяцев беременности). Таким образом, перед нами материализация идеи о том, что смерть – это лишь начало новой жизни. Не сам похороненный здесь человек дошел до этой мысли, а пронизывающая все его стороны жизни традиция навязала ему ее.

Интересно заметить, что и эполетообразная застежка и шумящая подвеска были найдены в одном погребении № 16 Нармонского могильника азелинской культуры (Лаишевский район РТ). Кроме того, в этом же могильнике были найдены зооморфные подвески, изображающие медведя, лошадок и уток. Медведь в мировоззренческой системе финно-угров выступал в роли «хозяина» нижнего мира, являлся символом плодородия и, кроме того, был связан со сменой дня и ночи. Следует отметить, что обычно в подобных украшениях использовали изображения коня, который представлял собой воплощение трех миров вселенной, а также синтезировал мужское и женское начала. Конь считается у данных народов более поздним символом по сравнению с медведем. Солнце, изображенное в центральной части подвески, очевидно, является символом жизни, а также указывает на связь медведя с идеей смерти–возрождения, одна из модификаций которой – смена дня и ночи. К тому же символичным является и наличие восьми лучей (8 – одно из сакральных чисел в древней мифологии). Колосья подкрепляют символику плодородия, воплощая идею бесконечного возрождения жизни и перехода из одного мира в другой.

Конь, как уже было сказано ранее, один из самых молодых символов в мировоззренческой системе финно-угорских племен, объединивший в себе мужское и женское начала, ранее воплощенные в символах медведя и лося-оленья. Конь ассоциируется с тремя мирами вселенной: солнечный небесный конь; конь среднего мира, принадлежащий к числу жертвенных животных; конь нижнего мира, выходящий из воды. Многочисленные подвески, застежки с

изображением этого животного в женском костюме воплощали представления о небе, солнце, как источниках богатства, концентрации сил плодородия.

Образ водоплавающей птицы, восходящий к мифу о сотворении мира, возникший еще в эпоху палеолита, является древнейшим в искусстве финно-угорских народов. Утка воплощала космический аспект идеи плодородия как постоянного возрождения жизни. В женском костюме изображения водоплавающей птицы, костяные или металлические подвески в форме уток, можно встретить обычно среди нагрудных и наплечных украшений. Сфера распространения образа водоплавающей птицы в древнем искусстве расширялась также за счет огромного числа украшений с шумящими привесками в форме утиных лапок.

В современном мире проблема соотношения личности человека и моды до сих пор остается открытой и вызывает немало споров и разногласий. Мода – неоднозначный и интересный социально-психологический и культурный феномен. Она обусловлена объективными факторами, передает особые состояния общественного сознания, специфические формы поведения людей и соответствующие им культурные изменения и формы. Будучи явлением общественным, а не индивидуальным, мода в качестве объекта приложения понятия антропологической соразмерности требует дополнительной конкретизации отдельных ее аспектов. Правомерен ли в данном случае вопрос об антропологической соразмерности, если принять во внимание, что практически все современное человечество не создает свою одежду, а лишь выбирает из того, что предлагают ему магазины? Вполне возможно, что в данном случае большей свободой выбора обладали именно древние люди, которые, хотя и бессознательно следовали традициям, закрепившимся в обществе, все же сами создавали свой костюм.

Тенденция глобализации как нельзя лучше прослеживается на примере современной моды, когда общепризнанным стал удобный и практичный европейский стиль. Однако весьма сомнительно, что в выборе одежды человек обладает полной свободой выбора. Во-первых, выбор костюма диктуется социальным статусом, а предпочтения для каждого социального слоя определяются обществом с учетом сложившихся в нем традиций. Мода выступает как особый социальный знак, символ престижа, обладая в этом случае коммуникативной функцией. Во-вторых, представления о том, что

приемлемо в одежде, а что нет, каждому из нас прививаются с самого детства все тем же обществом. Обычная повседневная одежда XVII века в XX веке в глазах окружающих будет выглядеть комично и неуместно, несмотря на то что в действительности единственный ее недостаток — лишь в том, что она не соответствует современным представлениям о моде и костюме в целом. Даже в случае, если индивид относится к представителям какой-либо субкультуры, он так или иначе выбирает свою одежду согласно принятым нормам, только нормой в данном случае будут являться представления, характерные для его круга общения. И, в-третьих, при выборе одежды люди в первую очередь руководствуются ассортиментом магазинов, а не собственными желаниями, а также огромное влияние на них оказывают реклама и средства массовой информации, предопределяя выбор товара задолго до решения о его приобретении.

Безусловно, если бы каждому человеку пришлось самостоятельно изготавливать или просто придумывать свой костюм, современная мода была совершенно иной. Сегодня же не только изготовлением одежды, но и формированием моды занимаются профессионалы. И огромную роль в этом процессе играют средства массовой информации. Люди при выборе одежды в меньшей степени руководствуются религиозными или мировоззренческими представлениями, однако зависят от общественного мнения о моде и от тенденций, которые им диктуют дома мод и различные журналы. Моду формируют не обычные люди, а те, кто говорят, что будет модно в новом сезоне. С точки зрения логики подобное утверждение звучит абсурдно: как можно узнать, что будут предпочитать носить в будущем (а понятие моды и определяется предпочтениями большинства в одежде), если будущее еще не наступило? Как ни странно, сегодня этот вопрос мало у кого может вызвать недоумение.

И все же человек в современном мире гораздо более свободен в выборе одежды, чем человек древний, и не только потому, что ассортимент предлагаемой одежды стал гораздо разнообразнее. Общественное неодобрение сейчас не несет за собой таких серьезных последствий, как несколько тысячелетий назад, а несоответствие нормам становится более распространенным. Это явление сложно назвать антропологической соразмерностью, пожалуй, оно ближе к антропологической диспропорциональности. Однако суть явления заключается в следующем: современный человек не создает моду и свой костюм, но при этом он свободен в выборе того, что представляет

ему общество и специалисты в области одежды. В древности же этот выбор был сведен к минимуму. Таким образом, личность не растворяется полностью в рамках традиций, но и не может быть полностью обособлена от них. Подобное утверждение вытекает из социальной природы человека. Логично заключить, что человек не участвует в непосредственном формировании моды, однако он выбирает в ней то, что для него является наиболее приемлемым, внося таким образом определенные, пусть и незначительные изменения в процессы общественного развития...

Вопрос о степени свободы человека остается открытым...

ОСМЫСЛЕНИЕ КОНФЛИКТА В АНТИЧНУЮ ЭПОХУ (АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КОНФЛИКТА)

Левашева Евгения Владимировна

Конфликт как некоторое столкновение связан с представлениями об изменении. Поэтому, анализируя античную философскую традицию, можно сказать, что в мире (Космосе) для конфликта нет места вообще. Досократики рассматривают Космос как единое образование, единый организм, даже Гераклит говорит о мире, включающем в себя противоположности, как о мире вечном и неизменном, в котором не может возникнуть ничего принципиально иного. Таким образом, античная диалектика метафизична, если трактовать метафизичность в современном (то есть новоевропейском) ключе: она не предполагает, что мир может изменяться как-то иначе, нежели природа, чье развитие циклично, а значит, замкнуто. Мир, следовательно, не может стать иным. Противоположности необходимы, но их противопоставление не ведет к возникновению противоречия, к возникновению конфликта и тем самым к развитию (в гегелевском смысле). Аристотель систематизировал предшествующее развитие знания, подвел итог, создав целостную картину мира, включающего в себя как природные (физические), так и социальные явления. Даже рассматривая различные виды государственных устройств в «Политике», Стагирит говорит о причинах их крушения и о средствах сохранения, подразумевая, что распри (Аристотель не пользуется словом «конфликт») всегда могут быть предотвращены. В этой связи роль конфликта не только не является

важной, но даже сам он – некое препятствие на пути достижения идеального конечного состояния, некий частный случай, которого может и не быть, поскольку его место в мироздании не является необходимым. Гносеология философа – отражение этих представлений: то, что мы формулируем в аристотелевской логике как закон непротиворечия (запрещения противоречия), не позволяет нам осмысливать сущность, одновременно обладающую противоположными свойствами, поскольку такая сущность (вещи, предмета, явления) не может существовать. Таким образом, конфликт, в самой основе которого необходимо присутствует противоречие, онтологически невозможен, а значит, и не может мыслиться, как полагает Аристотель.

Конфликтность как принцип, лежащий в основе философской системы, подразумевает, что сама система должна выстраиваться, используя принципиально иной метод, подразумевающий развитие системы. Рассматривая античную культуру, мы не можем говорить о конфликтности как базовом основании общества и общественного развития в силу того, что мифологическое мышление синкретично, оно не выделяет человека, принципиально противопоставляя его миру, как не выделяет из мира и ни одно другое явление. Античность интерпретирует человека как необходимую составляющую мира, еще не отделяя человека от природы и принципиально не противопоставляя их друг другу. В этом случае в принципе бессмысленно рассматривать конфликт в качестве основополагающей установки культуры и мышления.

КЛАССИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И КУЛЬТУРНОГО ТЕКСТА

Макаров Андрей Иванович

Проблема антропологической соразмерности была предметно поставлена и подверглась первичной концептуализации в культуре Древней Греции. Древнегреческая культура была колыбелью феномена классики. Классический тип соразмерности может быть осмыслен в ракурсе, который задают концепт гиполепсиса и производная от него дихотомия классическое/каноническое. Гиполепсис (от гр. ὑπόληψις) – это принцип, по которому начинают

не с начала, а с подхватывания и присоединения к предыдущему, с включения в уже происходящий процесс коммуникации. Гиполептическая организация дискурса предполагает легитимацию нововведений в систему концептов, фундирующих мировоззрение той или иной культуры.

С точки зрения теории о гиполептической организации дискурса в послегомеровский период истории Древней Греции философия является институтом, обеспечивающим вживание смысловых инноваций. Такой институт был нужен для того, чтобы компенсировать тот урон, который нанесло греческой культурной и политической идентичности разрушение ритуальных основ древнегреческой культуры.

Канон – это институт, обеспечивающий повторяющееся циклическое воспроизводство концептов, фундирующих так называемое «традиционалистское мировоззрение».

Каноничность и классичность можно объединить, противопоставив им концепт авангардизма.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ

Румянцева Марина Георгиевна

Размышления о толерантности навеяны кратковременным, но довольно бурным обсуждением в прессе «краха европейской политики мультикультурализма». Среди факторов, некогда способствовавших появлению такой политической установки, была и идея толерантности, близкая западному либеральному мышлению и неоднозначно (а порой и довольно прохладно) воспринимаемая в России. Призывы к толерантности звучат на фоне национальных, межконфессиональных конфликтов. Быть толерантным, то есть терпимым и снисходительным к противоположным и просто иным взглядам и поведению, считается необходимым во всех случаях намечающихся расхождений – от области психологии до сферы политики.

Толерантность на этом фоне превратилась в некий символ демократизма и широты взглядов, а для России – еще и символ движения в сторону утверждения западных либеральных ценностей. Министерство образования России даже выступило одним из

разработчиков мало кому известной Федеральной программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» на 2001-2005 гг. В то же время теоретическое исследование проблемы толерантности (наиболее глубокая работа в этом направлении проделана Уральским межрегиональным институтом общественных наук), пережив бум в начале 2000-х годов, фактически сошло на «нет», так всерьез и не начавшись. То есть проблема вроде бы себя исчерпала. Но некий императив толерантности в сознании общества остался. Не претендуя на всестороннее рассмотрение принципа толерантности, хотелось бы остановиться на некоторых довольно противоречивых моментах.

Оформление идеи толерантности принято связывать с именем Локка. Ее манифестом считается «Послание о веротерпимости», в котором толерантность представлена не как идея терпимости вообще, а как идея веротерпимости. Первоначальный смысл термина являет собой призыв к государственной власти избегать насилия в вопросах веры. С этой точки зрения толерантность как принцип государственной политики по отношению ко всем своим гражданам является естественным способом достижения и поддержания гармонии интересов различных социальных групп и соответственно благополучия государства.

При более широком толковании термина требование толерантности выходит за пределы политики и опрокидывается в реальную жизнь граждан, обозначая для них необходимость терпимости к любым взглядам, убеждениям, верованиям, к любому образу жизни.

Идеи не возникают на пустом месте. Они формируются на некой границе, заполняют обнаружившийся просвет и дают возможность заглянуть внутрь того, что отграничивается. Причудливое сочетание объективного и субъективного позволяет не только отразить реальность, но и привнести в нее субъективный способ ее понимания, более того, сотворить ее. Поскольку речь идет не просто о теоретической конструкции, а о социальной реальности, идея несет в себе отпечаток культурной обстановки эпохи. Требование толерантности формируется на фоне складывающихся капиталистических отношений и сопровождающего этот процесс изменения мировоззрения. На смену его коллективистским формам приходит мировоззрение индивидуализма. Провозглашается приоритет множественного над единым – идея, которая созревала еще со времен софистов. Пришло ее время: общество начинает распадаться на

совокупность индивидуальностей, стремящихся к реализации своего интереса, ставящих цели, которые каждый определяет для себя. Основной посыл теоретических и идеологических конструкций – не мешать реализации индивидуальной инициативы.

Граница обозначилась: общее и единичное, общественное и индивидуальное, коллективное и личное – вот место, на котором выросла новая идея. Со всей страстью неопита буржуазное сознание бросается к одной из сторон противоположности и создает систему принципов плюралистичного и потому по необходимости толерантного мировоззрения. Способ, каким мыслители увидели на границе личного и общественного индивидуальное право на собственность во всех ее ипостасях, в том числе и собственность на свои мысли и убеждения, на образ деятельности, в значительной степени организовал реальность европейского капиталистического общества. Субъектом претворения в жизнь идеи толерантности становится буржуа, предприниматель, заинтересованный в устранении препятствий на пути реализации своих, в первую очередь экономических, интересов. Для оформления этой идеологической по сути идеи создается система правовых норм, обеспечивающих каждому защиту своего образа мысли и действия. И тем самым начинается широкий поход толерантности в массы. Вот только толерантна ли *такая* толерантность? Не оказывается ли она способом навязывания интересов буржуа всему обществу? Способен ли *не-буржуа* стать субъектом толерантности, сформулированной в связи с тотальным правом собственности и принципом индивидуализма? Не исказит ли он идею и не исказится ли сам в отсутствие акцента на нравственные ориентиры? Будучи одним из вариантов понимания отношения «человек-общество», толерантность как принцип действия в соответствии с этим пониманием неизбежно несет в себе ценностную окраску и претендует на роль культурной нормы.

В интерпретации же Локка идея толерантности претендует на последовательную логичность и истинность. Для того времени это вполне естественно. Истина и ценность интуитивно различаются, но в реальности отождествляются. В этом есть глубокий смысл – единство мира в Боге означает и единство таких ликов мира, как истина, добро и красота.

Но это касается абсолютных измерений мира. По сути же толерантность – это одно из воплощений принципа плюрализма. Принцип этот, получивший развитие в эпоху становления капита-

лизма, по логике вещей должен отказаться от Абсолюта. Универсальной точки отсчета быть не должно, любое место равнозначно другому, истина многолика – всякое мнение имеет право на существование (и на несуществование!). Фактически в такой системе релятивизации истины никто не может быть уверен в своей правоте. Отсюда и снисходительное пожелание терпеть таких же выброшенных из бытия, как и ты сам. Парадоксально, что ситуация складывается на фоне глубокой религиозности и непрекращающихся вероучительных споров. Это наводит на мысль о том, что требование толерантности является лишь слабой попыткой очередной идеологической конструкции достичь некоторой видимости согласия «сверху». Сама же культура активно сопротивляется тенденции сделать ценности относительными.

Следующий не менее противоречивый момент – явно, если не сказать предельно, рационалистический характер принципа толерантности. Акцент этот, безусловно, навеян общей рационалистической парадигмой эпохи. Но не только. Такой принцип, как толерантность, и не может быть ничем иным как строго рациональной конструкцией, основанной на теоретических посылах плюрализма. Моя свобода заканчивается у кончика носа соседа. Я должен это обдумать и осознать. Подспудно толерантность пытается собрать расколовшееся социальное целое. Хотя при активной пропаганде частного интереса это весьма противоречивое направление мысли. Но, допустим, что это так. Выполнима ли эта задача? На уровне социального целого принцип заставляет разрабатывать соответствующие законы, и требование их соблюдения должно избавить общество от раскола.

Но реальные люди ориентируются не только на силу юридического закона. И не столько на рациональные основания, которые за ним стоят. Они в гораздо большей степени руководствуются теми нормами, которые предлагает им культурная традиция. Соблюдение культурных ценностей осуществляется на уровне эмоциональном, связано со стереотипами поведения и отношения к миру. Интересно, что рациональный принцип толерантности вторгается в чужую сферу – он требует (!) терпимости и невмешательства – эмоционального отношения или отсутствия такового. Политическому субъекту легко или, по крайней мере, возможно не проявлять эмоционального неприятия. В диалоге индивидуальных субъектов это становится психологической проблемой.

Получается, что на уровне личности принцип толерантности, заступая не на свою территорию, оказывается парадоксом насилия по отношению к тому, кто должен быть терпимым. Парадокс снимается только на рациональном уровне, когда образованная и интеллектуально ориентированная личность, принимает сознательно, желательно освоив теоретически, всю логику толерантности, ее необходимость. При этом умело обходит противоречия плюрализма и принимает мир в его расколоте состоянии, привлекательном своим разнообразием, но временами утомительном в своей непредсказуемости. Такая личность должна пойти на определенный компромисс, признав себя центром, принимающим решения в условиях принципиального отсутствия центра. Это требует мужества.

На уровне массового человека такая процедура в принципе невозможна. Не лишено оснований предположение, что именно требование отказаться от центрального, абсолютного как точки отсчета ставит перед человеком, далеким от интеллектуальных занятий, непосильную задачу – всегда иметь свое мнение и свою позицию. Но это превышает интеллектуальные и эмоциональные возможности обывателя. В этих условиях «бегство от свободы» – спасительный круг, с помощью которого общество само себе помогает приплыть в гавань массовой культуры, гавань, которая оборачивается «черной дырой» массы.

Наконец, еще один момент, касающийся собственно сочетания толерантности и культурных ценностей. Природа последних такова, что в них отражаются как общечеловеческие нормы и идеалы, так и уникальная их интерпретация. Соответственно содержание ценностей, их иерархия в значительной степени различны у разных культур. Задача культуры «построить» человека в соответствии с тем идеалом человеческого, который отражает ее принципы и зафиксирован в традициях.

При этом культурные ценности всегда центрированы, представляя собой единство в многообразии. Собирает разные ценности некая сверхидея, становящаяся стержнем культуры. Когда говорят, что культура не может быть безрелигиозной, речь идет именно об этом. Бог – центр, освящающий разнообразие культурных ценностей. Религиозная идея позволяет разрешить противоречия между конечностью человеческого существования и вечностью жизни, между реальным и идеальным, возможным и действительным и т.д. В отсутствие идеи Бога придание святости тем или иным ценностям затруднительно,

хотя и возможно. Но в этом случае нерелигиозная идея должна представляться в качестве священного, центрального, абсолютного. Патриотизм, коммунизм, родство по крови – мало ли что.

Центрированность ценностей культуры диаметрально противоположна идее множественности в отсутствие центра, порождающей необходимость принципа толерантности. Причем эта центрированность закрепляется мифологическим принципом артикулирования, аранжирования культурных норм. Одна из его особенностей состоит в искривлении пространства, выделении символического центра и периферии. В центре – свои, на периферии – чужие. И рациональный призыв к толерантности справиться с этим делением не сможет. Претензия принципа толерантности на универсальность оказывается под вопросом. Более того, он чужой на празднике жизни культуры. В ней есть масса других традиционных ценностей (милосердие, сочувствие, взаимопомощь и т.д.), которые, не являясь идеологическими конструкциями, соприродны человеку и могут стать противовесом потенциальному расколу.

Сосуществование культур не сегодня и даже не вчера поставило задачу нахождения точек соприкосновения между ними. Наличие общечеловеческой составляющей культурных ценностей с успехом выполняет эту задачу, если ей не мешают идеологические установки и мифы. Совместная жизнь различных культур не очень-то нуждается во внешнем призыве к толерантности. Примеров многонациональных или многоконфессиональных культурных образований в истории множество – Индия, Китай, Россия... Думается, толерантность – не то понятие, которое может спасти мир от конфликта. Этот принцип вторичен и работает только в условиях, когда представители различных культур, систем ценностей, убеждений и верований объединены не столько внешним призывом быть терпимыми друг к другу, сколько общей и значимой общекультурной, межкультурной идеей, общим мифом, единой целью, разом снимающей мелкие разногласия и подчиняющей всех общей задаче.

Какой именно может быть такая идея – проблема. Вряд ли это идея глобального слияния культур. Вряд ли, поскольку культуры слишком разные, а технологии, объединяющие современные общества в единую систему распределения труда, имеют к уникальной жизни культуры лишь касательное отношение. Но и идея толерантности на эту роль не подходит. Она всего лишь один из вариантов логического решения философской и мировоззренческой проблемы соотношения

единого и множественного, ставший исторически ограниченной идеологической конструкцией. Принимать ее или нет – дело каждого, будем толерантны!

О ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «МЕСТА» ХУДОЖНИКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Служивцев Валерий Васильевич

Современный человек в эпоху постмодерна оказался в ситуации потери последних остатков былой устойчивости и определенности своего существования. В результате утраты иерархии ценностей искусство все более становится выразителем той энтропийной безысходности, в которой находится мир. Ж. Бодрийар приходит к выводу, что современное искусство находится в состоянии стазиса (оцепенения): варьирование давно известных форм, бесконечные их комбинации приводят к болезненным порождениям, которые у него ассоциируются с метастазами, то есть с болезненными, злокачественными образованиями [1, с.24].

В условиях всеобщего товарного фетишизма современное искусство подвергается овеществлению, превращаясь в машину, производящую готовые культурные смыслы. Глобализация капитализма, когда всё конвертируется во всё, всё подвергается замещению, активизирует тоску по чему-то абсолютному, что не может быть обращено в товар.

Подобно философам и теологам, художники предались саморефлексии, находящей свое выражение, одной стороны, как «паразитирующей» – искусство ради бесконечного низвержения норм и правил, уравнивания и размывания всех ценностей, с другой – как поиска выхода из этой дурной бесконечности. В последнем случае роль художника как практикующего философа заключается в поиске точек, где измерение трансцендентного, или сакрального, разрывает горизонтальную рядоположенность ценностей, указывая в направлении того, что не вписывается в ограниченную мировоззренческую модель постмодерна.

Данная ситуация выявляет важнейшую проблему современного искусства – проблему его онтологической данности. Какова сегодня сама возможность существования феномена искусства в культуре?

Искусство обращается к самому себе, начинает искать собственные основания, границы, условия своего существования как искусства. Со времен Канта вопрос о бытии искусства самого по себе оказывается лишенным смысла. Если согласиться с утверждением В. Кандинского, что художественные формы и стили менялись, но сущность искусства оставалась непреходящей, то современное искусство всё же способно, как и во времена изначальные, приоткрывать нам тайны Бытия и имеет метафизическое предназначение.

Бытие искусства обладает всеобщностью в присущих ему координатах, однако предельно полно проявляет себя, только будучи персонифицированным. Тем самым бытие из предельной абстракции и всеобщей онтологии превращается в событие единичной жизни, Конкретность и неповторимость этого проживаемого и переживаемого бытия выражается в самоопределении художника в современном социокультурном пространстве. Но сложившиеся привычные последовательности и связи, облегчающие существование в институциональном пространстве современного искусства, стали препятствием на пути познания себя-в-мире, что, собственно, необходимо и для распознавания искусства (увидеть, осознать жизнь и себя в ней – осознать то, что есть на самом деле, без иллюзий). Это прежде всего проблема мышления, проблема осознания и осознания человеческого бытия, человеческого достоинства в непреходящем значении.

Искусство как художественный способ восприятия мира в гносеологическом смысле универсально: оно способно непосредственно поддерживать и разум, и веру, но существует противоречие между искусством и культурой, художником и социумом. Культура по своему знаковому характеру, по своей формальной и десимволизирующей функции внеонтологична. М. Мамардашвили пишет: «Сознание и культура друг друга взаимоисключают по некоторым признакам отношения <...> “исторически” сознание и культура выявляют в отношении друг друга такое свойство, как активная прогрессирующая несовместимость. Всякий раз, когда мы наблюдаем феномен развития культуры (не только как суммы способов использования языка, но и как суммы знания), мы в этом же периоде и регионе обнаруживаем отступление, регресс символической жизни сознания, и наоборот» [2, с.328].

Мыслитель считает, что культура формальна по отношению к сознанию: нечто от сознания попадает в культуру и немедленно подвергается тому, что можно было бы назвать культурной

формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько сильно в нем редуцированы условия жизни сознания. В той мере, в какой эта редукция удастся, культура выполняет свои задачи для человеческой жизни и человечества. Но одновременно с этой способностью должны существовать способности и силы, задача которых – противостоять культурным формализациям, чтобы та же самая культура работала успешно, то есть справлялась с задачами социализации и окультуривания человеческого материала. Нужно разрушить некоторые далеко зашедшие культурные формализации, чтобы оживить, оздоровить жизнь тех символических образований, которые этими культурными формализациями должны были обеспечиваться. «...Такова судьба культурных формализаций, что они всегда заходят настолько далеко, что к этим символическим образованиям уже “не пробиться”. Возможно, что “ядро” культуры как таковой состоит в том, чтобы можно было что-то сделать на уровне культуры и в самой культуре, то есть – не понимая. Делать что-то без понимания и есть культура. Делать что-то механически и есть культура... Культура есть то, что культивирует объективно направленный автоматизм мышления» [3, с.158].

Противоречие между сознанием и культурой, которое раскрывает Мамардашвили, является и основным противоречием между искусством и культурой, художником и социумом.

За феноменом современного (актуального) искусства стоят и более глубинные истоки – это осознание потери или проблематичности связи с метафизической сакральной основой искусства как подлинной онтологии.

И.А. Ильин, разрабатывая общую теорию христианской культуры, уделял особое внимание месту искусства и художника в ней. Под культурой он понимал организацию человеческого бытия на основе внутренних глубинных принципов этого бытия. В процессе «художественного созерцания», «художественной медитации» художник проникает в главные тайны бытия, постигает «природу Бога, мира и людей». Художник – медиум, посредник между зрителем и сокровенными тайнами бытия, которые он обретает в глубине своей души. Искусство поэтому «художественное “тайновидение”» [4].

Но выставки современного христианского искусства наглядно свидетельствуют о проблемах, возникающих при интеллектуализации религиозного опыта. Если в сознательной и последовательной

разработке религиозной тематики и символики нет личного переживания и осознания веры, мы имеем профессионально сделанные «вещи», которые можно отнести к дизайнерскому формотворчеству, но никак ни к христианскому искусству. Суть христианского понимания искусства как миропонимания не только в том, чтобы нарисовать человеку целостную и всеохватывающую картину мира, но прежде всего в том, чтобы он мог различать ориентиры и обрести подлинный смысл своей жизни. При разработке концепций современного христианского искусства смыслополагающие, нравственно-ценностные ориентации являются определяющими.

Художника, занимающегося методологическим поиском, подстерегает, помимо довлеющих социальных условностей, другая опасность: необходимо избежать ловушек общественного консенсуса, склонного придавать произведению псевдосакральный характер. В результате постулирования неразличимости объекта искусства и объекта изображения искусствоведческое знание и специфический опыт художника в оценке искусства считаются бесполезными, и в этой области допускаются вторжения самого корыстного порядка.

Событие, с которым сегодня имеют дело как художник, так и философ, становится событием особого рода: именно в нем становится очевидным, что культура, по словам о. П. Флоренского, висит над бездной. Событие обращено к тому влияющему в сознание культуры бытийному началу, которое вызывает в отношении к себе все новые и новые вопросы. Но основной вопрос всегда о настоящем – об особенной *событийности* как данности существования.

Культура выступает условием бытия искусства и его самоопределения. Лишь обнаруживая свою изначально самобытную, уникальную природу, не замещаемую никакой иной, искусство выступает оправданием самого себя, утверждая необходимость своего места в культуре. Акт самоопределения требует от художника ясно осознанной этической и эстетической позиции и свободного неинституционального выбора. Художник, если он выбирает для себя искусство, выбирает вне всякой зависимости от других возможных условий и готов к тому «высшему суду», о котором говорил А.С. Пушкин, должен быть готов и к самым тяжким последствиям для себя в социуме.

Художественное пространство – пространство искусства – не является единственным экзистенциальным пространством челове-

ческой жизни, но в нем наиболее цельно выражен взгляд на Мир. Не только художник или философ стремится к раскрытию смысла Бытия, а любая человеческая личность для достижения собственной цельности нуждается в столь же цельном образе Мира, осознанию себя-в-мире, осуществлению себя в социокультурном пространстве.

Литература

1. *Бодрийар, Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийар. – М.: Добросвет, 2000.
2. *Мамардашвили, М.* Об онтологической необходимости искусства / М. Мамардашвили // Искусство и прогресс. Философско-социологический анализ. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1977.
3. *Мамардашвили, М.К.* Сознание и символ / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский // Эстетические исследования: методы и критерии. — М.: ИФРАН, 1998.
4. *Ильин, И.А.* Статьи. Речи. Лекции / И.А. Ильин. – М., 1993.

ГЕРМЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РАСЦВЕТ МАГИИ, АСТРОЛОГИИ, АЛХИМИИ И МЕДИЦИНЫ

Чечеткина Ирина Игоревна

Эпоха Возрождения была попыткой реализации гуманистических идей, смысл которых заключался в переориентации с теоцентрического мировоззрения Средневековья на новое антропоцентрическое, что означало изменение представлений о Боге, мире и месте человека в этом мире. Теоцентрическое мышление ставит в центр мира Бога, и человек по отношению к Творцу занимает подчиненное место. Антропоцентрическое мышление поступает наоборот: ставит в центр мира человека, уравнивает в правах человеческий и божественный разум, отсюда человек по своим творческим способностям становится равным Богу. Из речи «О достоинстве человека» Пико делла Мирандолы видно, что человек эпохи Возрождения уже не испытывал острое чувство собственной греховности и вины перед Богом, как это было в Средневековье, наоборот, он ее преодолел и был исполнен творческих сил [1].

Гуманизм Возрождения был возвратом к античным учениям, и его истоком были герметические трактаты – тексты, приписываемые египетскому жрецу времен пророка Моисея – Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему). Впоследствии в результате исторических исследований было выяснено, что они принадлежали многочисленным авторам-гностикам, жившим приблизительно во II-III вв н. э. Гностики исходили из религиозно-мифологических представлений Востока (в основном еврейских и египетских) и философских учений стоиков, неоплатоников и неопифагорейцев.

Герметическая литература была весьма обширна, она содержала как философские трактаты («Поймандр», «Асклепий» и др.), так и сочинения по астрологии, алхимии и магии. В XV столетии первым переводчиком «Поймандра» и «Асклепия» был итальянский философ Марсилио Фичино, приверженец неоплатонического учения, рассматривающего соотношение Бога и мира с пантеистической позиции (пантеизм считает, что Божественная мысль растворена в природе и несет в себе идею сближения Бога и мира). Фичино придал этим трактатам неоплатоническую окраску, пропустив их через свое мировоззрение. Фичино стремился донести до читателя забытую «мудрость» Египта. Гностики, писавшие эти тексты, верили, что природа наполнена божественной жизнью и вовлечена в совместное творчество с Богом, и в этом живом мире ничто не умирает и все пребывает в движении, а человеку отводится особая роль. Он имеет нетварную сущность и наделен божественной творческой силой, равной Создателю. Поэтому человек и есть земной Бог, исполненный титанического могущества. Его цель – гнозис (познание), ведущий к превращению человека в настоящего Бога, с тем чтобы видеть Его. Человеку для этого превращения нужны магические средства. Это и есть центральные темы египетской философии, которая идеально соответствовала образу человека-мага эпохи Возрождения [2, p.262].

В герметических текстах человек не наказывается, а попадает под власть звезд и семи планет, представляющих живых богов, несущих ему кары: невежество, уныние, невоздержанность и т.д. Каждая кара исходила от конкретной планеты или зодиакального созвездия. Картина мира в этих текстах является астрологической. В «Асклепии» (Асклепий – греческий бог врачевания, к которому обращается Гермес Триждывеличайший в своем трактате) человек превозносится как существо, достойное всяческих почестей, и делается акцент на магии, освобождающей его от звездного

детерминизма. Мало того, там утверждается, что человек и сам может творить богов [3].

Эта бесовская магия была осуждена в IV веке Августином. Дальнейший запрет средневековой церкви на магию «загнал ее в угол», где маг тайно занимался своим отвратительным ремеслом, вызывая страх, и общество отнюдь не восхищалось им как религиозным философом. Ренессансная магия получила новый статус благодаря огромному притоку литературы из Византии, большая часть которой возникла в первые века нашей эры, когда господствующие философские школы были пропитаны оккультизмом, и переводам Фичино, возродившим центральную фигуру магии – Гермеса Трисмегиста.

Оккультные учения утверждали, что существуют магические средства очищения человека, возвращающие его в состояние невинности, каким обладал Адам до грехопадения. Герметические тексты обращались к различным видам магии. В эпоху Возрождения они были переработаны заново, и им была придана новая философская окраска: маги вовсе не призывают бесов, а глубоко познали природу Вселенной и ее ступени, по которым божественные идеи нисходят в физический мир. Фичино, писавший комментарии к "Эннеадам" неоплатоника Плотина, придал магии Трисмегиста астрологический контекст и дал ей философское обоснование. Фичино называл свою магию естественной, поскольку предлагал использовать естественные силы планет. Он предлагал применять для улавливания Духа мира, рождающегося из воздуха, ветра и тончайшего жара, талисманную и заклинательную магию. Заклинательная магия использовала орфические гимны, включающие в себя обращения к духу Солнца с перечислением его имен и атрибутов.

Алхимия наряду с магией тоже утверждала главную идею неоплатонизма о том, что весь мир пронизан Мировой Душой. Ее можно было извлечь из субстанции Меркурия (ртути) и оживить старый астральный образ или создать новый, если материальная форма уже перестала существовать. В герметических текстах излагались философские принципы алхимии, такие как принципы целесообразности в природе, единства материи и духа, подобия микро и макрокосма, структурности материи:

1. Принцип единства материи и духа означал, что материя может изменяться и принимать множество форм, но ее основа – Мировая Душа.

2. Принцип подобия заключался в том, что микрокосм (человек) подобен макрокосму (Вселенной и Богу). То, что есть на небе, есть и в человеке, и наоборот.

3. Принцип структурности материи утверждал, что Перво-материя (Мировая Душа) состояла из трех элементов: серы, ртути и соли. Это были не названия химических элементов, а символы, обозначающие неоплатоническую триаду – дух, душу и тело. Все природные тела комбинировались из этих элементов. Сера означала степень совершенства вещи, ее близость к Солнцу, то есть золоту. В человеке сера знаменовала наивысшее воплощение его потенциала и достоинств – Дух, способность действовать не только с помощью логики, но и интуитивно. Ртуть символизировала подвижность Мировой Души в природе, а в человеке это была душа, оживляющая человека с помощью желаний, страстей и чувств. Соль в соответствии с неоплатонической триадой означала земное, телесное и несовершенное, и она была близка к свинцу.

4. Принцип целесообразности утверждал, что все в природе развивается и стремится к цели или своему предназначению – стать еще духовнее и достичь своего первоисточника – Бога. Предназначением свинца было стать золотом (в отличие от профанной алхимии, истинная никогда не впадала в заблуждение по поводу природы свинца и золота, поскольку оба металла означали не химические элементы, а стадии просветленности человеческой души), а предназначением человека – стать равным Богу, то есть обрести свою божественную сущность.

Алхимия исследовала спиритуальную составляющую материи и пыталась осуществить трансмутацию Мировой Души через призм мистерий смерти, воскресения и нового духовного рождения старой астральной формы. Вся работа по созданию новой астральной формы шла в духе древних мистерий с помощью рецептов Гермеса Трисмегиста, изложенных им в «Изумрудной скрижали». Достижение совершенства с помощью таких операций называлось Большим Деланием (*Magnum Opus*) в алхимии [4].

Неизвестно, обладали ли алхимики достоверным знанием о трансмутации, так как алхимические принципы относились не к научному познанию, а к философской мысли, проникнутой мистицизмом, и требовали веры в чудо [5]. Тем не менее, опыты алхимиков повлекли за собой множество впечатляющих химических открытий. Вот некоторые из них. Альберту Великому приписывается

изобретение едкого кали. Он же первым описал химический состав киновари, свинцовых белил и свинцового сурика. Базиль Валентин (XV в.) открыл серный эфир и соляную кислоту. Парацельс первым описал цинк, ранее неизвестный. Он же начал использовать в лечебных целях химические соединения цинка. Этот перечень открытий, который далеко не полон, свидетельствует о том, что «ненаучные» исследования алхимиков пошли на пользу человечеству в целом.

В эпоху Возрождения неоплатоническая идея обращения к человеку как микрокосму привела к расцвету медицины. Первый шаг в этом направлении был сделан Теофрастом Парацельсом (1493-1541), за которым следовали Мигель Сервет (1511-1553), Андрей Везалий (1514-1564), Иоганн Вейер (1515-1588), Уильям Гарвей (1578-1658). Именно врачам приходилось, опираясь на оккультные науки и используя магию как средство лечения природы и человека, вырабатывать методологию натуралистического естествознания. Так возникли анатомия, физиология и фармацевтика.

Парацельс был неоплатоником и рассматривал природу динамической, наделенной всемогущей жизненной и магической силой, которая лечит сама, а врач лишь помогает природе, он ее союзник, а не хозяин. Врач может воспроизвести ее астральные образы, зная ее главный принцип – археус, или жизненную силу. Археус Парацельса – это астральный свет, скрытый в Мировой Душе и излучаемый из всех ее центров. Он оживляет все формы чувственного мира. Оболочкой археуса является мумия или астральный образ. Причиной многих заболеваний является беспорядок в астральном образе, потому что человек своими мыслями, желаниями и страстями отравляет свою духовную природу, и это нарушает ток археуса и вызывает болезнь. Врач может управлять током археуса с помощью мумии-магнита (*magnes microcosmi*), притягивающей к себе болезнь [6].

Главным теоретическим достижением Парацельса следует считать новую концепцию болезни, согласно которой болезнь имеет духовную природу и развивается согласно собственной природе. Тело, утверждает Парацельс, нужно привести в согласие с его природой. Но его природа, как считала схоластика, – это тварность, порочность. Если лечить, исходя из данной предпосылки, то пациент обречен на смерть. Однако у тварного тела есть астральный аналог, составляющий его жизненную силу и идеальный образец, «предел

прочности». Информацию о нем можно почерпнуть через физиогномику, алхимию и астрологию. Лечение начинается с постановки диагноза: для этого надлежит описать симптомы, с одной стороны, и зафиксировать характер индивидуального астрального тела – с другой. После этого симптомы следует истолковывать как знаки, указывающие на недостаток духовной субстанции, съедаемой болезнью. Здесь большая роль отводилась учению о сигнатурах (знаках). Природа с помощью знаков-растений дает человеку информацию о том, чем можно ему лечиться. Согласно этому учению, растения, листья которого похожи на руку, хороши от болезни рук, а растения с листьями сердцевидной формы являются прекрасным сердечным средством и т.д. [7].

Схема лечения Парацельса в корне отличалась от симптоматической описательной медицины Галена времен Античности и мистической психотерапии схоластики. Его метод основывался не только на теоретической интерпретации болезни в терминах алхимии и астрологии, объясняющей ее причины, но и на наблюдении и эксперименте, включающем не только терапию, но и хирургию, чего схоластика не допускала вообще. Главным же практическим успехом его медицины является основанная им иатрохимическая традиция в фармакологии, в рамках которой для изготовления лекарств стали широко использоваться неорганические вещества (сера, ртуть, сурьма, цинк и их производные) наряду и вместо растительных соков Галена.

Рассматривая философию и науку в этот период, следует сказать, что философия, как в эпохи Античности и Средневековья, снова выступает генератором идей. Неоплатонизм как философское учение, опирающееся на пантеизм, сократил дистанцию между Богом и человеком и ослабил чувство греховности человека. Он фактически сформировал мировоззрение эпохи Возрождения, выработал новые понятия человека и природы, которых не знало Средневековье. Неоплатонизм создал образ человека – мага, способного повелевать природой и преобразовывать в соответствии со своими целями. Природа при этом наделялась сакральным статусом и находилась по отношению к человеку в подчиненном положении. Понятно, что при таком подходе к пониманию человека на первый план выходит практическое познание. Произошла смена идеала знания: умозрение как высший идеал знания (Античность и Средневековье) уступил

место идеалу практического приложения науки, будь то знание о будущем (астрология), или о способе получения неслыханного богатства (алхимия), или, наконец, знание, дающее власть над природой и спасение после смерти (магия, медицина, оккультные науки в целом). Это был подрыв аристотелевского идеала нейтрального знания, не связанного с практическими потребностями. Новое понимание человека и природы, смена идеала знания Средневековья обусловили переворот в сознании людей эпохи Возрождения, который нес с собой новые культурные основания науки Нового времени. Магия способствовала развитию науки, поскольку противостояла схоластической учености. Она имела практическую составляющую, включающую наблюдение и эксперимент, вошедшую впоследствии в содержание нового экспериментально-математического естествознания.

Литература

1. *Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека* / Пико делла Мирандола. // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения: сб. под ред. И.Т.Фролова. – М.: Республика, 1995. – 528 с.
2. **Festugiere, A.- J.** Corpus Hermeticum / A.-J. Festugiere. – Paris: 1945- 1954, V.1-4.
3. *Богуцкий, К.* Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / К. Богуцкий. – Киев; М.: Ирис; Алетейа, 1998. – 623 с.
4. *Пуассон, А.* Великое делание / А. Пуассон. – Киев: Новый Акрополь, 1995. – 288 с.
5. *Визгин, В.П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени / В.П. Визгин // Философско-религиозные истоки науки. М.: ИФ РАН, 1994. – С. 88-141.
7. *Парацельс.* Великая астрономия или проницательная философия большого и малого мира / Парацельс. // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юрист, 1996. – С. 299-311.
8. *Юнг, Карл Густав.* Дух Меркурий / Карл Густав Юнг. – М.: Канон, 1996. – 384 с.

О ДВУЕДИНСТВЕ МИРООЩУЩЕНИЯ И СТИЛЯ ЖИЗНИ ГРЕКОВ И РИМЛЯН В КОНТЕКСТЕ «ГЕОГРАФИИ ЧЕЛОВЕКА»

Юнусова Махаббат Гумеровна

Слова «античность», «античная культура», являющиеся ключевыми для целой исторической эпохи, вызывают, как правило, вполне определенные и устоявшиеся ассоциации по поводу времени, которое этими понятиями охватывается. Космологическая целостность, своего рода эстетический холизм – первопринципы существования античного мира. Однако этой целостностью отмечена культура, имеющая ярко выраженный двойственный характер, ибо античная культура – это культура прежде всего греко-римская.

Если попробовать выстроить два семантических ряда из произведений искусства, реалий жизни и быта Греции и соответственно Рима, то обнаружится очень интересная и достаточно убедительная параллель. Будучи организованной из наиболее известных, ассоциативно-устойчивых знаковых явлений и понятий, входящих в греческий и римский семантические ряды, эта параллель позволяет представить античную культуру в виде двуликого Януса (причем семантика «ликов» может быть строго индивидуальной, перекрещивающейся или универсальной).

Театр и цирк, храм и термы, агора и форум, платоновская Академия и императорский триумф – такова элементарная схема знаковой оппозиции, в контексте которой могут рассматриваться греческая и римская культура [1, с.110–111, 2, с.275]. Наличие двоемирия в целостной античной культуре и характер этого двоемирия весьма своеобразно проиллюстрировал О. Шпенглер, соотнесший духовную озаренность мироощущения греков с образом Дон Кихота, а жизненный утилитаризм римлян – с образом Санчо Пансы [3, с.76]. Среди обстоятельств, предопределивших эту двуединую специфику миропредставления и системы ценностей греков и римлян, историки (начиная с Полибия и Страбона) особо выделяли природно-географический фактор. Географическая школа, теория среды, географический POSSИБИЛИЗМ, география человека – это лишь некоторые исследовательские направления, ориентированные на проблему «человек–природа». В рамках именно этих направлений ставился и решался вопрос о том, что любая теория, связанная с

объяснением или предсказанием динамики культурных феноменов, должна включать в свои формулировки явления, не относящиеся к культуре. Иными словами, культура не может быть объяснена в ее собственных терминах, и методологически вопрос заключается в том, на каком уровне в теорию следует допускать явления внекультурные [4, с.28].

О векторной связи этих «внекультурных» (в данном случае природно-географических) и собственно культурных феноменов античного мира мы и попробуем порассуждать, вновь вернувшись к античности в ее двуликой ипостаси.

Примечательно, что даже географически античный мир бинарен: территориальное ядро этого мира составляют два полуострова Средиземноморья – Балканы и Апеннины. Эта бинарность неабсолютна, и можно говорить о территориально-климатическом единстве античного мира, ибо рельеф, ландшафт Балкан и Апеннин равным образом воплощают благодатность и роскошь средиземноморской природы. Тем не менее необходимо обратить внимание на ряд особенностей географии Греции и Рима, которые позволяют рассуждать о территориально-природном двуединстве. Эти территориально-климатические и геополитические особенности таковы, что при соотнесении их с общекультурными тенденциями развития Греции и Рима позволяют объяснить некоторые специфические черты этого развития.

Ареал Греции – это Балканы и западное побережье Малой Азии. Собственно греческие земли начинаются к югу от Македонии; это равнинная Фессалия и горный Эпир. Фессалия и Эпир – это север Греции; через знаменитое Фермопильское ущелье, проходящее между горными отрогами и побережьем Эгейского моря, можно было попасть в центральную Грецию, где находятся окруженная цепями гор Аттика и «сердце» Аттики – Афины. В свою очередь, центральная и южная Греция (Пелопоннес) соединены между собой лишь узким Коринфским перешейком (или Истмом). На карте Пелопоннеса были начертаны два топонима, имевшие всегреческое значение и известность – Олимпия и Спарта.

Горные цепи разделяют не только три основных ареала Греции; горами окаймлены отдельные области Греции внутри этих «макрочастей». Гористый ландшафт сочетается в Греции с весьма изрезанной береговой линией; в свою очередь, тема «берег и море», как и тема гор, – знаковая для всей социальной и культурной истории

Балкан. Затрудненность передвижения по территории Греции компенсировалась теми прекрасными возможностями, которые природа создала для греческого каботажного судоходства. Эгейское море, омывающее берега Греции с востока, Геллеспонт (Дарданеллы), Пропонтида (Мраморное море), Понт Эвксинский («море гостеприимное» – так называли в древности Черное море) – это далеко не полная география плаваний греческих бирем и трирем.

По образному выражению К. Куманецкого, море не разъединяет, а соединяет эллинов [5, с.43]; не случайно греки, говоря о море, пользуются словом «понтос», которое этимологически восходит к латинскому «понс» – «мост». Действительно, Эгейское море – это троекратный «мост», позволяющий плавать вдоль цепочки островов (от острова к острову, не теряя землю из виду), причем сразу в трех направлениях.

Сложность «материковых» перемещений и удобства морского пути наложили определенный отпечаток на культурно-историческое развитие Греции. Первое обстоятельство, несомненно, способствовало сохранению мелких независимых государственных образований на территории Эллады. При этом преобладали не консервация, не этноплеменное обособление, а сбережение идентичности, инаковости, ибо, будучи сами относительно «закрытыми» для внешнего мира, греки в качестве обитателей Средиземноморья этот мир для себя интенсивно открывали.

Многочисленные колонии, основанные греками в чужих землях, были столь же независимыми, сколь и свободными; они способствовали обогащению и развитию греческих форм жизни, поскольку не только вывозили из Греции ставшие привычными идеи и образы, но и впитывали, возделывали, синтезировали чужеземный культурный опыт (не случайно слово «колония» – *colonia* – происходит от латинского слова *colo* – «возделываю», «обитаю»).

Соразмерность, соотнесенность с человеком – таков лейтмотив природы Греции в целом. Как говорит И. Тэн, «вы не найдете здесь ничего подобного чудовищным Гималаям или... беспредельному дикому океану Северной Европы. ...Здесь... всё в меру, все легко и отчетливо дается внешним чувствам» [6, с.203]. «На этих прекрасных мраморных островах, развеянных блестящими созвездиями по лазури Эгейского моря, там и сям какой-нибудь священный лесок, несколько кипарисов, лавров, пальм, купы прелестной зелени,... местами крошечные нивы где-нибудь в ущелье или на горной покатости.

<...>От Греции вплоть до Малой Азии острова рассыпаны как переходные камни по иному броду; в ясную погоду судно, следующее этим путем, постоянно идет в виду берега. С Коркиры (Корфу) вы видите Италию,...с Крита – Родосские горы, с Родоса – Малую Азию; от Крита до Кирены двое суток плавания» [6, с.197, 198].

Эта соразмерность греческого ландшафта человеку, это гармоничное разнообразие природных линий и контуров в сочетании с ослепительно синим небом предопределили характер восприятия греками окружающего их мира как отграниченного и гармонично малого. По-особому прозрачный воздух рождал оптический эффект, в силу которого линия горизонта становилась необычайно четкой, казалась близкой и легко достижимой. И. Тэн, отмечая, что «воздух Аттики прозрачен на удивление», ссылается на сообщения древних мореплавателей, которые со своих кораблей, огибавших южную оконечность Аттики, различали гребень на шлеме статуи Афины Промакос в Афинах [6, с.203].

Там, где воздух столь ясен и чист, столь прозрачна объемлющая землю «чаша» неба, легко могли возникнуть космологические представления о небесных хрустальных сферах с прикрепленными к ним планетами и звездами. Именно так выглядит надлунный мир в космологии Аристотеля-Птолемея, и о музыке именно этих незримых хрустальных сфер рассуждают в своих трактатах пифагорейцы.

Таким образом, мироощущение и мироотражение греков, многие особые обстоятельства их социальной и культурной истории (в том числе сам факт длительного, почти тысячелетнего доминирования Греции в Средиземноморье) – все это находится в определенной, не всегда улавливаемой связи со спецификой геополитических и природных условий на Балканах.

Еще К. Маркс говорил, что для динамичного развития любого этноса нужны не сверхблагоприятные (и, конечно же, не «мертвящие»), а дифференцированные природные условия. Эту же мысль развивал и И. Тэн: «Народ [греки – М.Ю.], сложившийся под таким климатом, разовьется быстрее и гармоничнее другого; человека не изнуряет, не томит чрезмерный жар; ему не приходится коченеть и мерзнуть от сильного холода. Он не обречен ни на мечтательное бездействие, ни на безустанную подвижность; он не застрянет ни в мистических созерцаниях, ни в зверском варварстве» [6, с.196].

В сходных природно-климатических и геополитических условиях шел процесс становления Рима – завоевателя и восприемника греческой культуры. Однако Апеннины вовсе не являются географической «калькой» Балкан; известно, что еще Геродот противопоставлял двух «располневших кормилиц» – Сицилию и Южную Италию – изящной, но скудной Аттике. Подобно Балканам, Апеннины отделены от холодной Европы горными кручами – Альпами. Далее от Альп вдоль Апеннинского полуострова на юг идет Апеннинский хребет, образуя своими отрогами три большие (но полностью не отграниченные друг от друга) области: Италию Северную, Центральную и Южную (на Балканах число таких отгороженных от остальной Греции областей доходит до тридцати). Следовательно, в отличие от Балкан, итальянский ландшафт способствовал возникновению не множества малых и самостоятельных государств, а общеиталийскому единству в пределах всего Апеннинского полуострова.

В отличие от Греции, береговой рельеф Апеннин изначально не способствовал развитию мореплавания. Лишь на юго-западной оконечности Италии, где находятся Тарентская бухта и Неаполитанский залив, имелись благоприятные для этого условия; однако воспользовались этими условиями сначала греки, основав здесь и на острове Сицилия многочисленные греческие колонии, в совокупности именовавшиеся «Великой Грецией».

Море было «предопределенной» природной стихией эллинов; не случайно Платон, шутя, сравнивал греков с лягушками, сидящими по берегам пруда [Платон, Федон, 109,6]. Римляне же длительное время почти не занимались мореплаванием; это, по выражению Л. Кассона, сухопутное племя стало владыкой морей вопреки самому себе, будучи своего рода аномалией в морской истории.

Известно, что функцию крупной морской державы Рим обрел только в эпоху Пунических войн. Не желание перенести «вовне» избыток энергии, знаний и людских ресурсов (а именно последнее стимулировало великую греческую колонизацию), не стремление постичь и «возделать» мир вызвало к жизни римские провинции, а сугубо римская тяга к завоеваниям. Не случайно этимология слова «провинция» восходит к латинскому *vincō* – «побеждаю»; а сам термин «провинция» в буквальном переводе означает завоеванную и подвластную Риму область вне Италии с римским наместником во главе.

Морское владычество Рима состоялось благодаря определенным социально-историческим и геополитическим обстоятельствам (детерминировавшим римскую историю), а также в процессе эволюции ментально-мироощутительных установок, предопределивших общий облик римской культуры.

Особое отношение к Земле-Хтон как прародительнице и гаранту всего сущего было свойственно античному мифологическому сознанию в целом. В античных утопиях, где реконструируется мифологический золотой век человечества, – век, когда люди жили на роскошной, плодоносной и мирной земле, – особо оговаривается отсутствие в идеальном «Сатурновом царстве» войн, рабства, смерти и... мореплавания. Однако подобное отношение к морю обнаруживает себя большей частью в римских утопиях (от Вергилия до Сенеки). Греки, за исключением Гесиода, трактуют море и мореплавание совершенно в духе Гомера. Вспомним характеристику дикого мрачного острова циклопов, на который никогда не ступала нога мореплавателя [Гомер, Одиссея, IX, 105–136]! Примечательно, что Эсхил в трагедии «Персы» противопоставляет вождя афинской демократии Фемистокла лидеру консерваторов-землевладельцев Аристиду, ибо для успешной освободительной борьбы против персов демократ Фемистокл полагал необходимым учредить морскую военную экспедицию, а консервативно настроенный Аристид предпочитал сухопутную войну. Именно так интерпретирует «Персов» А.Ф. Лосев [7, с.103].

Консервативно-отторгающая концепция моря у римлян является отражением мироощутительного консерватизма римских аграриев, стремившихся в особых природных условиях Апеннин увековечить сельскую патриархальность Лациума и Италии в целом. Мы можем заключить, что эта «сельскость» долгих этапов римской истории не в последнюю очередь объясняется спецификой природных условий Апеннин (большая, по сравнению с Грецией, плодородность земли, малое количество необходимых для развития городов и ремесел полезных ископаемых и, конечно же, почти полное отсутствие предпосылок для каботажного мореходства). В подобных условиях религиозно-мифологическое отношение к воде, к морю, свойственное всей античности в целом, у римлян приобретает особый, знаковый смысл. Общеизвестен восходящий к глубокой древности обычай испытаний, или суда, водой (так называемые водные ордалии). Мотив ордалий многократно был отражен в архаических мифологических

сюжетах о невинных младенцах и их столь же невинных матерях, в специальных ларцах-сосудах брошенных в море и этим морем спасенных (спасение в таких случаях – эквивалент невинности) [см. об этом: 8, с.95].

Мотив ордалий присутствует и в сюжетах о нечестивцах на борту. Как правило, нечестивца, грешника море карает; архетипическое сознание римлянина идентифицирует с греховностью дерзость морехода, посягнувшего «взрезать» кораблем «крутобоким» лоно моря. Следовательно, мореплаватели – нечестивцы априори, и кара моря их настигнет непременно.

«Эстетизация консерватизма и пассивности и, следовательно, восприятие энергии, практической ловкости и житейской инициативы как разложения и зла, – отмечает Г.С. Кнабе, – образуют устойчивые черты римской культуры» [9]. Подобные черты сохраняются (в плане мироощущения) даже в тот период, когда реально Рим становится первостепенной морской державой.

Это противоречие между ментальными установками древней самозамкнутой патриархальной «сельскости» и новым состоянием Рима как главного морского (военного и торгового) «коммуникатора» комментирует хор в трагедии Сенеки «Медея». «Старое» отношение к морю представлено у Сенеки через моральное осуждение первых мореплавателей – аргонавтов (нарушивших, говоря словами Г.С. Кнабе, «неподвижность патриархального существования»):

Отцы наши видели светлый век

Невинный, не выдавший козней злых...

...не касаясь чужих берегов...

...Но кару понес нечестивый корабль...

Новый путь отыскивать – всем опасно.

Ты иди дорогою верной предков... [Сенека, Медея, 370–400]

«Новое» отношение к морю выражено в трагедии Сенеки посредством пророческого предсказания грядущих перемен, которые будут обусловлены созидательно-преобразующей ролью римского мореплавания эпохи принципата (времени, когда жил сам Сенека):

Теперь уступило нам море и всем

Подчинилось законам...

Пучина доступна любому челну...

Ничего не оставил на прежних местах

Кочующий мир.

Из Аракса холодного индус пьет,

И черпают персы Эльбу и Рейн.
Промчатся года, и через много веков
...огромная явится взорам земля,
И новые Тифис откроет моря,
И Фула не будет пределом земли [Сенека, Медея, 420–440]

Таким образом, замкнутый, закрытый, аграрный характер развития Рима, во многом обусловленный специфическими (по сравнению с Грецией) природными условиями, сформировал особое мироощущение, в котором длительное время преобладала «идеология мелкого и уютного сельского хозяйства» [7, с.324].

Эта длительная идеализация и эстетизация патриархальной сельской жизни максимально полно представлена в «Буколиках» и «Георгиках» Вергилия, написанных в эпоху принципата Августа – время, когда на смену «республике отцов» пришла «империя отца – Цезаря», когда старый уклад жизни римлян был окончательно сметен динамизмом и прагматизмом новых имперских устремлений Рима.

Как известно, малое количество равнин на территории Греции, затруднявшее хлебопашество, и достаточные запасы полезных ископаемых способствовали тому, что в Греции рано возникло ремесленное производство и появились города. Облик древнегреческих городов в значительной мере был предопределен теми исключительными возможностями, которыми обладает мрамор – важнейший наряду с известняком строительный материал греческой древности. Греция обладала неисчислимыми запасами изумительного и разнообразного мрамора: знаменитый пентеликонский мрамор, из которого сооружен Парфенон, добывался в горах Пентеликона всего в десяти километрах от Афин; столь любимый скульпторами белоснежный паросский мрамор – на острове Парос; мрамор черный, серый, с голубыми и розовыми прожилками – в Мраморном море и на его островах.

В свою очередь, природные условия Апеннин, способствовавшие сохранению аграрно-консервативных начал в мировосприятии римлян, предопределили особый облик римских городов в целом и римских архитектурных сооружений в частности. В отличие от Греции, в Италии почти не было своего мрамора (немногие залежи лунского и каррарского мрамора стали разрабатываться только в эпоху Августа). Поэтому до конца III в. до н.э. в Риме господствовала деревянная архитектура с терракотовой орнаментикой, а храмы строили из мягкого вулканического туфа. Подобный строительный

материал был непригоден для вытесывания мощных балок для антаблементов (венчавших мраморные греческие храмы), поэтому необходимо было искать иные конструктивные решения, новая технология требовала и нового строительного сырья.

Таким сырьем (в отличие от греческого мрамора и известняка) стали созданные римлянами кирпич и бетон. Иной строительный материал и иная технология строительства способствовали тому, что римские архитекторы смогли преодолеть исконную античную «прямоугольность». И если архитектурным символом Греции была колонна (мраморная колонна), то знаком, символом римского зодчества стали арка и свод (кирпично-бетонные арка и свод). Именно римляне первыми в истории древней архитектуры решили проблему сферического охвата пространства, построив свой знаменитый Пантеон.

Морской флот римлян служил не только завоевательным целям; он выполнял и иные, в том числе пиратские и торговые, функции. О торговых судах римлян можно судить по знаменитым Альбенгским обломкам – останкам римского грузового судна I в. до н.э. с грузом амфор; эти останки были найдены подводными археологами в начале 60-х годов прошлого столетия.

Но знаковыми для римской социальной и культурной истории можно считать корабли императора Калигулы, построенные по его приказу для увеселительных поездок по озеру Неми. Колоссальные размеры этих судов, роскошь оснастки и отделки (на облицовку внутреннего настила был использован дорогой и редкий на Апеннинах каррарский мрамор) делали эти корабли совершенно непригодными для военных и торговых операций; однако они свидетельствовали о могуществе и богатстве того, кто мог позволить себе подобные корабли строить.

Таким образом, грандиозные корабли Калигулы как символ безумной расточительности римлян и легкая бирема греков, именуемая авизо (изображение носовой части авизо явилось постаментом для знаменитой Ники Самофракийской), – это еще одна составляющая той знаковой «оппозиции», которая релевантна идее двуединства греко-римской системы ценностей. Мы можем заключить, что «двуликость» целостной античной культуры во многом обусловлена именно теми внекультурными обстоятельствами, которые и являлись объектом исследования «географического POSSИБИЛИЗМА» и «географии человека».

Литература

1. Юнусова, М.Г. Компьютерная образовательная программа «Два лика античной культуры» / М.Г. Юнусова // *Антиковедение на рубеже тысячелетия: междисциплинарные исследования и новые методики...* Российская ассоциация антиковедов. – М., 2000.
2. Акмуллина, Е.А. О семантике греко-римского музыкального этоса / Е.А.Акмуллина, М.Г. Юнусова // *Античность: общество и идеи.* – Казань, 2001.
3. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Новосибирск: Наука.
4. Орлова, Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию / Э.А.Орлова. – М., 1994.
5. Куманецкий, К. История культуры древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М.: Высшая школа, 1990.
6. Тэн, И. Философия искусства /И. Тэн. – М.: Республика, 1996.
7. Лосев, А.Ф. Античная литература / А.Ф. Лосев. – М.: Просвещение, 1986.
8. Быт и история в античности. М.: Наука, 1988.
9. Кнабе, Г.С. Понимание культуры в Древнем Риме и ранний Тацит / Г.С.Кнабе // *История философии и вопросы культуры.* – М., 1975. С.62–130.

2.3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В КЛЮЧЕ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ ТЕЛО – ДУША – ДУХ

ФЕНОМЕН ПОЛА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Богатова Лариса Михайловна

Человек представляет собой кардинальный поворот в эволюционном развитии природы, являет собой, перефразируя Л.Н. Гумилева, своеобразную «фазу надлома», некий «перспективный центр», в котором все естественные характеристики и свойства обрели принципиально иную, «снятую», иноприродную форму. Человек – это «животное» особого порядка, половая сфера которого представляет собой по многим характеристикам уникальное явление. Подчеркивая

эту особенность, Н.А. Бердяев отмечал: «Сексуальная природа человека не может быть поставлена в одну линию с другими функциями его организма. Половая функция разлита во всем телесном и духовном существе человека. Пол относится не к части человека, а к целому человеку. Пол не есть одна из сторон человека, - он захватывает и определяет всего человека. Куда бы ни направлялся человек, всюду за ним следует энергия пола и кладет свою печать на всякое его делание. Разрез пола есть во всем. Пол связан с тайной бытия самого человека, и потому он остается наиболее прикрытым» (Н.А. Бердяев).

Следуя традициям русской метафизики пола, можно утверждать, что в полном объеме своей онтологической конституции пол есть не зоологическое, а исключительно *антропологическое* явление, и, следовательно, только человек есть половое существо в строгом категориальном определении. Принимая во внимание, что природно-биологическая структура, составляющая фундамент половой дифференциации по многим характеристикам, выявленным в областях медико-биологического знания, представляет собой исключительное образование, имеет смысл выделять две разновидности акцидентального пола — зоологическую и антропологическую; в пределах последней только и может быть раскрыта сущность человеческой природы.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСОРАЗМЕРНОСТЬ ПОСТТРАВМАТИЧЕСКИХ СТРЕССОВЫХ РАССТРОЙСТВ

Камзеев Владимир Дмитриевич

В настоящее время наблюдается увеличение количества лиц, испытавших воздействие острого и хронического стресса в условиях кризисных ситуаций. Обобщение данных о последствиях кризисной ситуации позволило внести в десятую редакцию Международного классификатора болезней МКБ-10 новый диагноз — ПТСР, то есть посттравматическое стрессовое расстройство (ВОЗ. Международная статистическая классификация болезней — №10, Женева, 1995. F62.0). Однако многие аспекты рассматриваемой проблемы носят дискуссионный характер.

Слово «стресс» прочно вошло в разговорную речь на бытовом уровне и приобрело зловещее содержание. В то же время научное значение термина «стресс», по определению Г. Селье, означает приспособление, адаптацию к меняющимся условиям внешней и внутренней среды организма. Были выделены стадии стресса: тревоги (мобилизация защитных сил), резистентности (приспособление к трудной ситуации) и истощения (последствия интенсивного или длительного воздействия стресса). Стадии тревоги и стадии резистентности не следует избегать. Стресс необходим для удовлетворения потребности в энергии для поддержания жизни, отпора нападению и приспособления к постоянно меняющимся внешним воздействиям. Только чрезмерно сильные и длительные влияния оказывают разрушительное воздействие на организм и могут приводить к неприятным последствиям. Эти воздействия называют дистрессом.

Количество врожденной адаптационной энергии у разных людей неодинаково, и разные люди по-разному реагируют на действие одинаковых стрессорных факторов. Поэтому, чтобы критическая ситуация приобрела признаки дистресса, нужно, чтобы у человека возникла невозможность реализации его мотивов, стремлений и ценностей, чтобы она вызвала конфликт, кризис и фрустрацию.

Однако человек может пережить стрессовую ситуацию и забыть о ней. Это преодоление кризисной ситуации с положительным решением. В этих случаях рассудочно-логический анализ способствует преодолению эмоционально-вегетативных расстройств и адекватной адаптации личности к изменившимся, вследствие пережитых событий, условиям. В некоторых случаях эмоционально-аффективные переживания могут подавлять рассудочную деятельность. Тогда начинается навязчивое, неконтролируемое вторжение в сознание воспоминаний пережитых событий, инициируется неадаптивное поведение личности.

Имеется много факторов, повышающих значение последствий стрессовых ситуаций. Так, с развитием цивилизации уменьшается персональный риск потери жизни для среднестатистического члена общества. Это связано с развитием медицины, совершенствованием работ спасательных служб, ростом правовой защищенности. Как следствие, ценность жизни возрастает, а смерть или ситуация риска для жизни вне зависимости от вызвавшей ее причины переносится с большей болезненностью. Люди оказываются неготовыми к принятию

болезни, смерти. Это снижает толерантность к психотравмирующим воздействиям. Другим фактором стало повышение общественного интереса к проблемам стресса, вышедшее далеко за пределы профессионального круга психологов и врачей. Это обусловило формирование рентной установки на развитие определенных психологических реакций в ответ на негативно значимые события, выступая как фактор иррадиации стресса. Еще одна причина, характерная для нынешнего состояния общества, – это дефицит откровенных, доверительных отношений между людьми. Человек остается один на один с собой, со своими мыслями. Для него лучшим и единственным достойным собеседником становится он сам. Его внимание направляется на себя. Это инициирует движение мысли «по кругу», порождает состояние одиночества среди людей.

В итоге обычные события, составляющие норму жизни, приобретают свойства причин, вызывающих болезнь. Смещение понятий стресса и дистресса привело к необоснованному применению лекарственных средств для «лечения» естественных проявлений приспособительных реакций человека, то есть к лечению здоровых людей. Люди поверили в существование несуществующих болезней, а врачи научились лечить несуществующие болезни дорогостоящими методами и лекарствами. Тело стало товаром купли-продажи. Это происходит в условиях, когда и пациенты, и врачи оказались вовлеченными в чуждую для нашей культуры антропологическую социо-психологическую несоразмерность. Одним из идеологов концепции, которая овладела Россией, был З. Фрейд. Он утверждал, что поведением человека управляют не идеалы, не разум и не правила приличия, а инстинкты: инстинкт секса и страх смерти. Идеи западной психологии в извращенном варианте овладели нашим обществом, исказили традиционные понятия нравственности и духовности.

Результатом укоренения этих идей на российской почве стало утверждение, что главное в жизни – деньги, которые можно получать, эксплуатируя секс и страх смерти. Это и привело к антропологической несоразмерности. Возникло представление о здоровье и болезни как проблемах исключительно телесного уровня. Понятия духовности и нравственности отставлены в сторону. Но природа пустоты не терпит. Поэтому телесные потребности заполнили опустевшую психику, а разум назвал их «духовностью».

Таким образом, при лечении и профилактике посттравматических стрессовых расстройств врачи сталкиваются с труд-

ностями не столько медицинского, сколько мировоззренческого характера. Как относиться к «стрессу»? Как относиться к болезни? Как относиться к смерти? Где предел возможностей врача? В целом это вопрос о смысле жизни. Никогда еще человек не был так духовно беспомощен, как в современном мире, в атмосфере культа удовлетворения своих страстей.

Один из путей, восстанавливающих антропологическую соразмерность, –это рассмотрение болезни как испытания за ошибки поведения, как воплощение греха. Грех и связанная с ним болезнь возникают не вдруг. Болезнь постепенно и постоянно возрастает в результате греховной жизни. Избавление от болезни возможно благодаря посильному обращению к добродетелям не только на время визитов к врачу и посещения храма.

Восстановление баланса между заботой о телесном и духовном, жизнь в условиях антропологической соразмерности позволит человеку, даже пережившему стрессовые ситуации, почувствовать себя здоровым.

СОВРЕМЕННЫЕ МЕТАМОРФОЗЫ ТЕЛЕСНОСТИ НА ПРИМЕРЕ СИНТЕЗА ФЕНОМЕНОВ ИГРЫ И СМЕРТИ

Николина Ольга Ивановна

Телесность человека представляет собой один из способов проявления его индивидуальности. Каждый человек обладает своей собственной индивидуальной телесностью. Телесность в коммуникативном взаимодействии представляет образ человека. Французский мыслитель Э. Мунье говорит следующее: «"Я" выступает как личность уже в наипростейших своих проявлениях, и мое воплощенное существование, отнюдь не обезличивая меня, является сущностным фактором моего личностного равновесия. Мое тело не есть объект среди других, пусть даже наиболее близких мне объектов; в противном случае каким образом оно могло бы присоединиться к моему субъективному опыту? В действительности оба опыта нераздельны: "Я" существует телесно и "Я" существует субъективно – это один и тот же опыт. Я не могу мыслить, не обладая бытием, и не могу обладать бытием, не имея тела; с помощью тела я предстаю перед самим собой, перед миром, перед другими людьми; благодаря

телу я не одинок в своем мышлении, которое в противном случае было бы мышлением о мышлении. Не позволяя мне быть полностью прозрачным перед самим собой, тело постоянно выталкивает меня вовне, бросает в мир, вовлекает в борьбу. Своей устремленностью к смыслу оно вводит меня в пространство, своим старением оно говорит о течении времени, своей смертью ставит меня один на один с вечностью. Тело отягощает нас, мы зависим от него, но в нем же – исток нашего сознания и духовности. Оно – вездесущий посредник в жизни духа» (Французская философия и эстетика XX века. М.: Искусство, 1995. С. 126).

В современном мире человек получает возможность играть со своей телесностью, осуществляя бесконечный процесс ее изменения. В технократическом обществе очевидным является тенденция к созданию искусственной телесности, что сформирует совершенно новый способ существования человека и новую структуру отношения между человеком и обществом. Тенденция такова, что речь идет уже о создании искусственной телесности, что породит совершенно новый способ существования. В технократическом мире человеческое тело становится ненадежным носителем. Именно техника делает тело человека ненадежным. Оно на очень незначительном уровне поддается контролю со стороны медицинского вмешательства. Медицина стремится к избавлению от смерти с помощью создания искусственной телесности, подобно созданию нового типа машины с помощью новой биотехнологии. Окончание индивидуальной телесности не является теперь атрибутом смерти, ибо существует абстрактная возможность продолжения жизни.

Изменение установок в отношении человеческого тела можно проследить, проанализировав феномен болезни, неизменного спутника смерти. Болезнь как биологический фактор, основание которого коренится глубоко в природе, тем не менее получает яркий культурный контекст, в особенности у первобытных народов. Прежде всего это проявляется в том, что болезнь ассоциируется со смертью, так как она представляет собой необъяснимый факт, как и смерть. Больной человек находится в ином состоянии, чем человек здоровый, так же, как и умирающий человек, получает иной статус, чем не приближенный к границе смерти. Болезнь в представлении человека мифологической культуры несет на себе отпечаток потустороннего мира, то есть больной человек чем-то прогневал потусторонние силы (что-то сделал неправильно), и поэтому он оказывается наказанным.

Болезнь, таким образом, оказывается брешью в гармонии сосуществования двух миров. Выздоровление – это восстановление этой гармонии, как правило, оно осуществляется с помощью магических ритуалов.

Болезнь в мифологической картине мира наполнена символическим содержанием. Один из ключевых моментов мифологической культуры заключается в обряде инициации. Например, для того чтобы стать шаманом, человек должен был переболеть. Болезнь как переход в состояние, отличное от обычного состояния здорового человека, интерпретировалась как временный уход посвящающегося в иное состояние. Больной оказывается под властью потусторонних сил. На пути посвящения в шаманы болезнь является обязательным этапом. Посвящающийся в шаманы должен переболеть таким образом, чтобы за время болезни встретиться лицом к лицу с потусторонними силами и получить от них мощь. (См.: Ксенофонов Г.В. Шаманизм. Разд. 2. Якутск: Север-Юг, 1992).

Человек, который рождается больным (он может быть уродливым, или его поражает психическая болезнь) является уже изначально отмеченным потусторонними силами. Его судьба в принципе предопределена, ему отведен свой особенный статус. Таким образом, древние народы понимали совершенно по-иному болезнь и уродливое тело, чем это понимается в последующих культурах. В индустриальном мире уродство подлежит осмеянию или является пугающим настолько, что уродливый человек становится изгоем. Возможно, в этом страхе перед уродством проявляется все та же подсознательная уверенность в том, что это влияние потусторонних сил, но вера в возможность магического управления этими силами угасает, и на ее место приходит власть расчетливого разума человека, при осмыслении мира которым потустороннее получает статус запрещенного. В постиндустриальном мире при изменении границы смерти ранее вытесняемые явления, например уродство, тиражируются массовой культурой как не осознаваемые человеком в качестве потустороннего.

Отношение к старости в первую очередь зависит от ценностных общественных установок и от уровня развития общества. К примеру, если экономические условия жизни родового общества не позволяли содержания стариков в условиях достаточного количества пищи, то, соответственно, статус этой социальной ниши был крайне низок. Если пожилой человек не выполнял определенную функцию,

соответствующую его физическим и психическим возможностям, его присутствие в общине становилось обременительным, и он приговаривался к добровольному умерщвлению. Существовала практика, когда сын увозил отца в лес и оставлял умирать, потому что не было возможности кормить бесполезного члена общины.

Ориентация массовой культуры на природное начало, выдвижение на первый план таких ценностей, как физическая сила, здоровье и красота приводит к изгнанию из общества больных пожилых людей, так как их телесность не соответствует указанным ценностям. Здесь старость связывается прежде всего с немощью и беспомощностью. Пожилой человек является живым напоминанием человеку о том, что его ждет, в том числе напоминанием о смерти. Изгнание из общества стариков не в силу экономических, но в силу психических причин равноценно изгнанию смерти из культуры. Общество, стремящееся к максимально возможному продлению жизни, как следствие получает в своей структуре некий маргинальный слой – слой пожилых людей с неопределенной функциональной задачей, что в обществе, построенном по принципу рациональности и принципу накопления, равносильно смерти.

В постиндустриальном обществе ускорение времени приводит к тому, что человек не в состоянии охватить всего многообразия быстро сменяющих друг друга реальностей, и накопленный человеком опыт очень быстро оказывается морально устаревшим. Понимание старости как приближения к последнему порогу существования человека в постиндустриальном обществе меняется. Ускорение социального времени приводит к возникновению феномена морального старения. Суть этого феномена заключается в том, что вещь устаревает не в силу своего физического износа, но потому, что быстрое развитие технологии порождает новую вещь, улучшенную по своим техническим характеристикам. Созданная ранее вещь морально устаревает и переходит в статус непрестижной, немодной вещи. Таким образом, отношение к человеку становится предельно машинным: к человеку стареющему относятся как к изношенной, морально устаревшей машине, и стареет человек, подобно машине, утрачивая собственную функциональность. Особенно ярко это явление прослеживается на примере западной культуры, где индивид нацелен на постоянное обновление своего окружения, это касается как вещей их повседневного обихода, так и домашних животных и даже знакомых. Стремление к постоянному обновлению немецкий мыслитель

К. Лоренц называет понятием «неофилии». Причину подобного явления он видит в стремлении к получению новых ощущений удовольствия, способность получать которые естественным путем человек утратил. Таким образом, вещи и люди стремительно устаревают в силу своей новизны, а не в силу утраты каких-то функциональных качеств. «Явление неофилии в высшей степени желательно для крупных производителей, эксплуатирующих его в широчайших масштабах с помощью описываемого в 8-й главе индоктринирования масс для получения коммерческой выгоды. Как в моде на одежду, так и в моде на автомобили принцип "built-in obsolescence", "встроенного устаревания", играет весьма важную роль» (Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. С. 25).

Технократический мир, ориентированный на постоянное обновление и реализующий это обновление в отношении созданных человеком вещей, предъявляет те же требования к естественному миру природы, к человеку. Стареющее тело становится чуть ли не позором для человека. Современная медицина позволяет и призывает к изменению собственного тела в пользу молодости, а не старости. Мечта человека об искусственном продлении времени здоровой и красивой жизни сродни стремлению человека избавиться от смерти. В конечном итоге это является наиболее важной отраслью современной медицины – искусственно созданное бессмертие на телесном уровне. Таким образом, человек становится в один ряд с созданными им вещами, и происходит внешнее, вещественное формирование человека, когда он стремится к осуществлению тех сторон своей личности, подчас искусственных, которые в этот момент являются наиболее престижными.

Данное от природы тело подвергается модификациям различного уровня, отражая представления человека о его месте в обществе. Эти изменения представляют собой особого рода игру, в которую включен каждый индивид, разделяющий в своем осознании стандарты и нормы современной культуры. Одна знаменитая особа заявила в интервью, что она столько раз изменяла свою внешность с помощью пластической хирургии, что и не помнит, как она выглядела изначально. Ее облик – это бесконечная череда образов, возникающих под влиянием изменения культурных установок в отношении тела, которым она подчиняется. Общественная группа, с которой себя человек идентифицирует, выдвигает собственные каноны в отношении телесности, которые человек вынужден воплощать на собственном

теле. Фактически это означает отчуждение собственной телесности человека, которая преобразуется под воздействием внешне заданных стандартов, задавая новые границы индивидуальности человека. Это можно обозначить через метафорическое понимание смерти. Таким образом, синтез игры и смерти ставит проблему отчуждения телесности человека в современном мире, играя при этом роль реализации индивидуальности.

ГЕНДЕРНАЯ И ПОЛОВАЯ СОРАЗМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Оконская Наталия Камильевна

Гендер, или социальный пол, является результатом закрепления целой системы привнесенных в биологию новорожденного запросов общества. Если биологический пол формируется запросами (потребностями) организма, то функционирование человека в многообразных системах развитой цивилизации приводит к появлению и закреплению некоторых определенностей, изначально никак не связанных с наследуемыми организмом признаками. Речь может идти о фиксированных профессиональной деятельностью стереотипах телесной активности, психоэмоциональных образах реагирования. Закрепление нового образа пола может происходить в пределах меры, а может привести к полному нарушению в фенотипе генотипических особенностей организма вплоть до подавления основных инстинктов жизни и смерти.

Если ставить проблему предельно абстрактно, то для гендера необходимо привнести в терминологию понятие гештальта, дополняющего понятие фенотипа. В отличие от фенотипа гештальт активизирует внимание исследователей на странностях поведения людей в статистически значимых масштабах: суррогаты; преуспевающие функционеры. Аттракторы внутри гештальт-мотивации заменяют естественные потребности, а далее приводят к формированию искусственных с точки зрения человечности способностей, востребованных социальными институтами.

Эгоизм через аттракторы приводит к выведению человека на околоземную орбиту, где без «скафандра» не выживешь. Самым распространенным вариантом отлета от действительности являются проживающие в виртуальном мире технизированные специалисты –

это гештальты нового поколения людей-суррогатов, востребованных обществом и служащих ему. Разрушение себя при этом не рефлексивируется и не преодолевается. Сегодня функция создает себе институт и требует новой социализации от человека: гендер работает против половой дифференциации (мода унисекс, «голубые» и «розовые», равные права и равные обязанности).

ПОГРАНИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К РАССМОТРЕНИЮ ФЕНОМЕНА МАРГИНАЛЬНОСТИ (маргинальность как пребывание на границе нормы и патологии)

Потеряева Ольга Борисовна

Философскими основаниями методологии исследования личностной и социальной маргинальности являются экзистенциализм, лингвистический анализ, герменевтика, феноменология. Психоанализ, бытийный анализ и судьбоанализ можно рассматривать в контексте исследований неспецифичных феноменов человеческого существования, пограничных ситуаций, которые невозможно до конца постичь и описать в терминах рациональности. Одним из предметов психологической антропологии выступают неспецифические состояния человека, длящиеся лишь некоторое время, но раскрывающие человека в его глубинных, сущностных проявлениях.

Традиционная разработка проблем маргинальности, в том числе разработка проблемы нормы и различных отклонений от нее, принадлежит социологии и психиатрии. Маргинальность как пребывание на границе нормы и патологии может быть представлена как пространственная характеристика в виде статуса, определяющего место человека в социальном пространстве, и как состояние или смена состояний, длящихся во времени. Пространство маргинального существования человека может быть и внешним, и внутренним.

Психология и психиатрия рассматривает человека в терминах симптомов и ситуаций. Однако метод перечисления симптомов и ситуаций оказывается неприемлемым в силу вариативности человеческого поведения и реагирования. Антропологическое сущностное рассмотрение человека, преодолевая ситуативность психологического и психиатрического подходов, не только расширяет границы рассмотрения нормы, но и предполагает большую подвижность этих границ.

В антропологии человек рассматривается в терминах надситуативности, сверхнормативности и эксцентричности (М. Шелер). Кризисное сознание и поведение становятся предметом и социологического, и психологического исследования, актуализируется проблема маргинального сознания и поведения. Маргинальные пространства теперь помещаются не только в общество и культуру, они обнаруживаются в самой личности

Главной проблемой методологического характера при исследовании феноменов маргинальности, пограничных состояний сознания и личности можно считать технократическое, социократическое восприятие психических заболеваний как отклоняющихся от нормы состояний психики, поведения и сознания в противовес архетипическому их восприятию.

Технократическое, социократическое восприятие психических заболеваний как констатаций серьезного отклонения от принятой нормы, в противовес архетипическому, ведет к ограниченному подходу к рассмотрению человека. Человек при таком рассмотрении лишается своих природных нормативных свойств, делающих его подвижным, динамичным, дающих возможность пребывать в различных пространствах своего существования и на их границах, преодолевать их и выходить за пределы ситуативности. Медицинской и социальной меры оказывается недостаточно, необходимо исследовать проблему антропологической меры.

ДИССИНХРОНИЯ ПСИХИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ПРОБЛЕМА СОРАЗМЕРНОСТИ

*Сибгатуллина Ирина Фагимовна,
Рябов Оскар Раифович*

Основным фактором благополучия европейского общества является взаимное общение состоявшихся в социальном и духовном плане восточных и западных европейцев. Целью такого общества выступает самореализация каждого жителя Европы и совместная реализация – бытие человечества (Д. Мацумото, Ю.П.Платонов, С.П. Капица и др.). Существенную роль в этом играют те, кто направляет свои личностные и профессиональные усилия на эстетику

полноценного бытия с целью предупреждения утраты гармонии и нарушений качества жизни. Это актуализирует научно обоснованный поиск путей исследования особенностей неравномерного психического развития современного человека, отличающегося несоразмерным отклонением от норм развития и асинхронизмом. Путем конкретизации общих представлений психологии развития и акмеологии чаще определяют динамические линейные характеристики психического развития человека в норме и отражают процессуальную сторону психического развития относительно возраста, половой принадлежности, кросскультурных, профессиональных и других условий. С помощью нашего подхода рассматривается психическое развитие студентов творческих специальностей в диапазоне от полюса «гармоничен» до полюса «негармоничен» с явным предпочтением последнего.

С начала XIX века и до конца XX века явление неравномерности в психологии развития было представлено неологизмами «асинхрония» или «асинхронность». Основной акцент мы делаем на освещении динамического подхода к проблеме психического развития, отличающегося от статического состояния базовыми принципами, такими как:

- *принцип обусловленности психического развития* (неприспособленность субъекта к окружающей социально-культурной среде порождает различные препятствия на пути гармоничного развития психики);

- *принцип компенсации психического развития* (наличие препятствия усиливает и заставляет совершенствоваться психические функции, что приводит к преодолению психологических преград, а в результате – к приспособленности субъекта к социально-культурной среде; вместе с тем существует реальная опасность, что компенсация может пойти и по ложному пути, вызывая неполноценное, задержанное или несбалансированное развитие различных сфер психического развития);

- *принцип перспективы будущего* (возникшие психологические преграды стимулируют включение процесса компенсации. Эти преграды становятся «целевыми точками» психического развития и исправляют, гармонизируют его).

Диссинхронию психического развития мы представляем как рассогласованное состояние открытых систем взаимосвязанных психических явлений, как несбалансированность когнитивной, эмоцио-

нальной, личностной и других сфер развития. Диссинхрония в свете линейного определения классической физики, понятия времени (как прошлого, настоящего, будущего) заключается в том, что при опережающем развитии отдельных психических функций другие отстают или развиваются в норме. Примером диссинхронии является слабое развитие мелкой моторики, дислексия и прочее у обладателей высоких способностей и одаренных. Диссинхрония возникает из-за особых внутренних условий психического развития (внутренняя асинхрония – *assynchronism* /нем.) и (или) как дисбаланс между потребностями субъекта развития и требованиями, предъявляемыми к нему социальным окружением, несоответствием стилей общения. Иначе говоря, не развитие низводится до уровня якобы пассивных внутренних условий, а, напротив, последние формируются в качестве единой многоуровневой системы изменчивости и неустойчивости, системы, имеющей свою структуру.

Критериями распознавания «явной» и «скрытой» форм диссинхронии могут выступать ее интенсивность (высокая, низкая) и длительность во времени (высокая, низкая). В зависимости от сочетаний этих показателей устанавливается понятие коэффициента интенсивности k_i и коэффициента длительности k_d . Формула коэффициента диссинхронии рассматривается нами как отношение среднеквадратичного отклонения значений психодиагностических тестовых параметров к их среднему значению, что, в свою очередь, характеризует степень разброса тестовых показателей психического развития. Чем больше коэффициент диссинхронии, тем больше статистический разброс между показателями развития и сильнее (по интенсивности и длительности) проявления форм «явной» и «скрытой» диссинхронии.

Культурный фактор выступает в виде личностной predisposition, личностной и культурной диссинхронии, задающей индивидуальный облик и способы переработки внутренних и внешних конфликтов и характерологических стилей культурного поведения человека. Анализ и систематизация представлений научного психологического знания о психическом развитии показали, что существует противоречие в понимании механизмов, закономерностей, норм психического развития в традиционных «линейных» (основанных на классических законах естествознания) и «нелинейных» подходах. Ключевым противоречием является соотношение внутренних и внешних детерминант развития, времени и специфики рассогла-

сований между взаимосвязанными системами психических процессов, состояний и свойств, то есть противоречия между синхронным, равномерным психическим развитием (во времени) и диссинхронным, неравномерным, несбалансированным. Диссинхрония психического развития имеет многоуровневую структуру, включающую в себя детерминантный, элементно-видовой, элементно-типовой, элементно-критериальный и элементно-культурный уровни, а также уровень психических явлений и психологических преград. Это позволяет выделить социальную и внутреннюю диссинхронию (на детерминантном уровне), диссинхронию психических процессов и психических состояний (на уровне психических явлений), а также когнитивную, психосоматическую, регулятивную, поведенческую, аффективно-эмоциональную диссинхронию (на элементно-видовом уровне).

На основании результатов анализа нами установлено, что компоненты диссинхронии не являются ортогонально независимыми друг от друга. Показатели когнитивной, интеллектуальной, психосоматической, поведенческой диссинхронии образуют особенное, качественно-своеобразное сочетание факторной принадлежности социальной и (или) внутренней диссинхронии, придавая интегральный характер диссинхронии психического развития.

Особенности диссинхронии психического развития современного человека наиболее часто проявляются:

- в рассогласованности соотношений между высоким уровнем креативности и средним уровнем обучаемости, нормальным уровнем показателей мышления и средневозрастным уровнем психического развития общих интеллектуальных способностей,

- между показателями мотивации учебных и творческих достижений,

- между явными и латентными свойствами личности, определяющими поведенческие стратегии преодоления психологических преград, детерминирующих диссинхронию.

Так, обнаружены испытуемые с чрезвычайно высоким темпом психического развития, использующие механизмы преодоления, и испытуемые, развивающиеся медленнее, – использующие механизмы защиты. Функционирование этих механизмов зависит от вида преград. На основе изученных особенностей диссинхронии психического развития нами выделены первичные и вторичные, «ложные» и «искусственные» психологические преграды (когнитивные, личност-

ные, соматические, интеллектуально-аффективные), определяющие направленность диссинхронии. Эффективным для реализации требований и программ психокоррекции диссинхронии психического развития является метод резонансного сотворчества (MRC: Resonante Cokreation: Sibgatullina, *Grüssl*) и другие прикладные методы психотерапии и валеологической эстетики.

2.4. ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ (ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ СТРЕСС)

КРИЗИС АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ БЫТИЙНОСТИ В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

Богатова Лариса Михайловна

Динамизм исторического времени столь стремителен, что первое десятилетие XXI века ознаменовало собой принципиально новую ситуацию в развитии западной культуры, которая уже не укладывается в рамки постмодерна и на данный момент являет собой во многих отношениях качественно иное состояние, обозначенное исследователями как постпостмодерн. На заре нового столетия культура вышла на финишную прямую в долгом марафоне затяжного кризиса, который, по некоторым неутешительным оценкам, может закончиться для нее весьма печально, а именно окончательным «онтологическим завершением». В настоящее время становится все более очевидным, что наступивший XXI век в нарастающем темпе приближает западный мир к столь «новому и неожиданному» состоянию (О.Тоффлер), что вынуждает футурологов теряться в догадках и предположениях относительно не только долгосрочных, но и ближайших перспектив конэволюции многих социокультурных процессов. «Приготовьтесь, Вы сидите в первом ряду самого трудного, но и самого удивительного десятилетия в истории цивилизации», - призывают Д.Нэсбитт и П.Эбурдин - авторы одного из самых популярных футурологических бестселлеров с интригующим названием «Что нас ждет в 2000-е годы?». Бурно развернувшиеся

деструктивные процессы, способные обернуться разрушением базисных основ бытия культуры, пробуждают тревожные предчувствия, пугают и настораживают многих исследователей. При выстраивании прогнозов относительно будущности культуры среди ученых все более возобладает минорная тональность, а пессимистические сценарии развития событий в сфере гендерных отношений берут верх над бравурно оптимистическими предположениями.

При этом особо подчеркивается, что глубина современного культурологического кризиса настолько драматична и насыщена столь опасными, непредсказуемыми коллизиями, что ставит под сомнение существование самого человека в том его привычном гендерном «облике», в котором он был «вылеплен», сформирован на всех предыдущих этапах развития так называемой классической культуры. В этом отношении известная мысль М.Фуко о том, что при смене диспозиций западной культуры «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке», может быть расценена не только в качестве выразительной метафоры, очень точно передающей состояние обреченности и безысходности человека в ситуации постмодерна, но и в качестве концептуальной оценки перемен, происходящих с современным человеком, оказавшимся на рубеже веков в своеобразном антропологическом тупике.

В нынешних условиях под давлением сложившихся исторических обстоятельств в онтологическом смысле человек подведен к некой роковой черте, за которой для него открывается «бездна Небытия». На данный момент человек находится в ситуации чрезвычайной сложности. Представляя собой «перекрестие всего, что есть в культуре», он в полной мере замыкает на себя лавинообразные потоки перемен, которые настолько радикальны и значительны, что ставят перед необходимостью сохранения им своей «родовой сущности», или человеческой «самости».

Окончательное разрушение патриархальных взаимоотношений, основанных на историческом диктаторстве мужчины, стремительное укрепление позиций женщин в гендерной композиции современной культуры и явное смещение под воздействием эмансипации доминирования в структуре бинарной оппозиции в сторону преобладания феминного фактора, нарастание тенденций гендерной конвергенции, ведущих к стиранию резких границ между феминными и маскулинными поведенческим стереотипами, легали-

зация сексуальных меньшинств, а также ряд других процессов, в той или иной степени затрагивающих присутствие человека в этом мире в «мужском» или «женском» полоролевом качестве, являются демонстративными симптомами углубляющегося антропологического кризиса, средоточием которого, своего рода эпицентром, стала «трагедия пола». Сегодня ясно как никогда, что эрозия антропологического кризиса, тотально охватившая и «тело» и «душу» современного человека, проникла в самую сердцевину человеческой природы – в пол. Набирающие силу и темп деструктивные процессы, затронувшие все стороны существования человека, изнутри разрушают человеческую бытийность, атрибутивной характеристикой которой является половая полярность, раздвоенность на «мужское» и «женское». Многообразные трансформации, происходящие в нынешней социокультурной ситуации с полом, который, по выражению Н.А. Бердяева, в онтологическом контексте является для человека «источником бытия» (1. С.180) и скрывает в себе «метафизическую тайну его существования» (1. С.181), имеют прямое и непосредственное отношение к будущности человека, актуализируют сохранение им «себя» не только как факта культуры, но и природы. В этой связи не будет преувеличением утверждать, что постмодернистский кризис человека – это, в первую очередь, *кризис пола* и от тех метаморфоз, которые в настоящее время претерпевает пол, во многом будет зависеть дальнейшая судьба Человека, его антропологическая перспектива.

На заре нового века, во многом опережая время и во многом предвосхищая постмодернистские гендерные коллизии, ставшие для бытия человека серьезным испытанием, Н.А.Бердяев писал: «Мы живем в эпоху мирового потрясения родового пола. Кризис рода – самое мучительное в жизни нового человечества, в кризисе этом рвется человек к свободе из родовой стихии, к новому полу. «Естественные», твердые границы женского и мужского ступе- вываются и смешиваются. То, что принято называть «извращениями» пола, утончается и углубляется. Никогда еще не были так распространены всякие уклоны от «естественного», рождающего пола, никогда не было такого ощущения и осознания бисексуальности человека. Становится возможной постановка вопроса о том, естественен ли в высшем смысле этого слова, нормален ли рождающий, родовой пол». (1, с.196).

Сомнения русского мыслителя относительно онтологической перспективности того, что он называл «рождающим полом», оказались не только своевременными, но и весьма плодотворными. Его раздумья относительно метафизических и культурно-исторических проекций преобразования пола обозначили одну из сложнейших проблем всей философской антропологии, от раскрытия которой в решающей степени зависит постижение «тайны» человеческого бытия, понимание смысла его присутствия в мире. Речь идет прежде всего о том, способен ли современный человек достойно выйти из глубочайшего кризиса, окончательно не растратив и не потеряв себя, удастся ли ему без трагических последствий преодолеть многообразные гендерные коллизии, которые обнаружили себя в ситуации постмодерна. Более того, в контексте современной ситуации чрезвычайную злободневность приобрел ракурс проблемы о том, в каком из направлений человек продолжит продвижение к обретению нового «облика», в котором развернет свое дальнейшее существование, и какая из тенденций возобладает в преобразовании человека, и станет ли реальностью достижение им целостности в виде органичного единства, неразъединимого со-существования и со-присутствия в человеке мужского и женского начал. Иными словами, в философском анализе современных антропологических и культурологических проблем, одной из первостепенных по значимости и актуальности является осмысление дальнейших тенденций и перспектив преобразования феномена дихотомии полов. Огромный интерес вызывают попытки спрогнозировать будущность пола, наблюдается своеобразный ажиотаж вокруг теоретических проектов, нацеленных на концептуальное «моделирование» гендерного образа Человека грядущей эпохи.

При исследовании обозначенных проблем нельзя упускать из виду то существенное обстоятельство, что ситуация постмодерна – это состояние глубокого, затяжного кризиса, который охватил все стороны западной культуры, проник во все «поры» социального организма. Пожалуй, со времен падения Римской империи, распад которой ознаменовал гибель античного, языческого мира, западная культура не переживала столь значительных потрясений, которые могли бы подвести ее к окончательному завершению, стать началом конца. Кризис эпохи постмодерна – именно из этого разряда. Он представляет собой онтологическую деструкцию такой колоссальной силы, которая способна опрокинуть культуру в Небытие, подвести ее к

трагическому финалу, подтолкнуть к перерождению в качественно другое цивилизационное состояние. Но, первую очередь, невероятные опасности нынешний кризис несет в первую очередь для самого человека, который в современной ситуации стал самым уязвимым местом, этакой «Ахиллесовой пятой» постмодерна. Не выдерживая натиска перемен, бытие человека разрушается, «дробится», «увядает» буквально на глазах. В этом отношении известные поэтические строки А. Вознесенского «Все прогрессы реакционны, если рушится человек» можно расценивать в качестве эпиграфа к ситуации постмодерна, который предельно лаконично, но точно по существу, выражает глубину трагизма происходящих перемен.

Однако у исследователей нет единодушного мнения относительно сценариев завершения кризиса, в «капкан» которого, образно говоря, попала современная культура. У позиции, окрашенной в явно пессимистическую тональность, зачинателем которой можно по праву считать О.Шпенглера, одним из первых разглядевшего приближение западноевропейской культуры к «закату», имеется достойная альтернатива. Оптимистично настроенные исследователи полагают, что культурные эпохи бесконечной чередой сменяют друг друга, завершение одной есть одновременно начало другой. Исторические реалии не остаются неизменными – появляются новые формы социальной жизни, меняются ценности, духовные абсолюты, мировоззренческие стандарты и т.д., становление и утверждение которых нередко сопровождается кризисными явлениями. Более того, многие полагают, что кризис – обязательный и закономерный этап в развитии культуры, без которого она не может обрести самоидентичность и не в состоянии преодолеть возникшие в ее недрах внутренние коллизии. Поэтому переломные, болезненно протекающие процессы внутри культуры далеко не всегда свидетельствуют о распаде, коррозии, крушении и тем более о ее окончательной гибели. В этом смысле «кризис» следует понимать в том значении, которое принято в медицинской практике, а именно как тяжелое переходное состояние. Правда, как свидетельствует исторический опыт мировой практики, если появлению новых тенденций в развитии культуры, действительно, как правило, предшествуют кризисные состояния, то далеко не всегда брожения, искания и дерзновенное выражение недовольства несут в себе позитивный потенциал обновления и завершаются рождением «новой культуры». В этой связи необходимо подчеркнуть, что от решения дилеммы, что по существу представляет

собой нынешний кризис – предвестие окончательной гибели культуры или преддверие новой культурной парадигмы, во многом зависит понимание дальнейших перспектив развития многих социокультурных явлений, в том числе и осмысление стратегии преобразования пола. Не вызывает сомнений, что без ясных представлений о том, чем в принципе может завершиться развязка кризисных событий, без знания того, в каком из направлений может свернуть с кризисного перепутья культура постмодерна, совершенно невозможно спрогнозировать ни динамику, ни глубину преобразований, ни тем более конкретные формы, которые может принять бинарная оппозиция полов в будущем.

На сегодняшний день исследовательская ситуация складывается таким образом, что не представляется возможным дать однозначный прогноз, какая из тенденций возобладаст в диалектике развития гендерных отношений и в каком из направлений в недалеком будущем развернется социокультурное преобразование половой дифференциации. Очевидно, ни один из возможных вариантов развития событий в системе бинарной оппозиции «мужчина - женщина» не стоит игнорировать и сбрасывать со счетов как полностью несостоятельный. И обсуждаемую исследователями перспективу андрогинистичного сближения мужского и женского пола, что может привести к достижению гендерного паритета в виде биархата, и вариации андро - и гиноцентристских подходов, которые прогнозируют доминирование одного пола над другим – либо мужского, что закрепляется в структурах традиционного патриархального типа, либо женского – неоматриархальная стратегия, не стоит рассматривать исключительно в качестве теоретических моделей. Каждая из представленных проекций будущего пола имеет под собой некоторые объективные основания и содержит определенную степень вероятности того, что при благоприятных культурно-исторических обстоятельствах каждый из вариантов может перейти из разряда возможности в разряд реальности.

Однако своеобразие современной социокультурной ситуации настоятельно требует обратить внимание еще на одну, уникальную по своему характеру, гендерную диспозицию, которая в силу ряда объективных причин становится *преферентной стратегией* преобразования половой дифференциации. Речь идет об изменениях в сфере гендерных отношений, которые по всем признакам в стилистике постмодернистского аналитического дискурса могут быть определены как ризома. По мнению известных теоретиков пост-

модернизма, ризома представляет собой наиболее яркую и точную метафору современной ситуации в культуре с ее отрицанием упорядоченности и отсутствием синхронной организованности пространства. Ризома – это состояние полного беспорядка, близкого к хаосу. Действительно, в результате охвативших западный мир деструктивных процессов совершается грандиозный по размаху демонтаж самих оснований современной культуры. На смену упорядоченному и организованному социуму приходит совершенно иной тип – плюралистичный и фрагментарный, не поддающийся никаким «тотализирующим дискурсам» (Ж. Делез), в котором над единообразием и стабильностью возобладают различия и подвижность, над устойчивостью – изменчивость. Основными характеристиками современной культуры становятся децентрация и дискретность, в постмодернистском контексте теряют смысл всякие бинарные оппозиции и иерархические конструкции, исчезает императивно-ценностный универсализм, утрачивают значение организующие принципы, сохраняющие целостность структуры, нарастают дезинтеграция и неопределенность, над порядком возобладает хаос. По оценке Ж. Бодрийяра, это «культура избытка», которая характеризуется перенасыщенностью значений и нехваткой оценочных суждений. Культура постмодерна объективно порождает принципиально иную «концепцию человека», а следовательно, не будет заблуждением утверждать, что и пола.

Кардинальные изменения атмосферы современной эпохи и обустройство «нового сценического пространства» (2, с. 317), вывели на авансцену западной культуры в качестве основного действующего лица тип человека, который Х.Ортега-и-Гассет назвал «новой породой людей» (2, с. 315). Являясь средоточием постмодернистских инноваций и испытывая на себе в полной мере натиск происходящих перемен, современный человек невольно стал эпицентром процесса, который, на наш взгляд, представляется возможным обозначить как «гендерная ризома».

Гендерная ризома – это особый тип преобразований характера половой дифференциации, которые разворачиваются в направлении беспорядочного нарастания плюралистичности и неопределенности в системе бинарной оппозиции «мужчина–женщина», сопровождаются сглаживанием, размыванием резких границ между феминными и маскулинными гендерными поло-ролевыми стереотипами, закрепленными культурой в качестве противоположных, взаимо-

исключающих, крайних полюсов. Ризоматические изменения гендерных отношений представляют собой многослойный, интегративный по внутреннему содержанию процесс, который складывается из ряда составляющих, образующих в органическом единстве целостное, уникальное социокультурное явление. Для пост-модернистского состояния культуры характерно непрерывное нарастание тенденций, ведущих к **нивелированию**, сглаживанию и постепенному упразднению всяческих **бинарных оппозиций**, в том числе и в сфере отношений между полами. Впервые за всю многовековую историю развития западная культура оказалась в ситуации, когда полоролевые различия между мужчиной и женщиной, характерные для ментальности всех без исключения предыдущих эпох, утрачивают особый смысл и значение. Контрастные, полярные гендерные формы в нарастающем социальном хаосе уступают место многообразным промежуточным, переходным модификациям, являющимся результатом синтезов и интеграций полоролевых структур феминного и маскулинного типа. Возникают самые неожиданные гендерные сочетания, которые отражают тот реальный факт, что и мужчины, и женщины активно осваивают «роли» друг друга, имеющие в прошлом строгую, однозначную типологическую категоризацию. В этой связи можно заключить, что гендерная ризома, будучи неким «триединством» процессов, коренным образом преобразующих характер и структуру половой дифференциации, представляет собой далеко не однозначное социокультурное явление. При всех позитивных сдвигах, которые являются результатом устремленности современной культуры к многомерности и полифоничности, создающих эффект объемности культурного пространства, а также готовности принять все многоцветье самых разных субкультур, и не только сексуальных, изменения ризоматического характера таят в себе серьезные опасности для будущего как человека, так и культуры в целом. Образно говоря, гендерная ризома – это мина замедленного действия. Проникая в сферу половых отношений, гендерная ризома вызывает лавинообразное нарастание неупорядоченной множественности сексуально-полового разнообразия, размывает всякие границы санкционированной культурой полоролевой определенности, разрушает традиционную гендерную структуру до таких крайних степеней аморфности, что в конечном итоге чревато окончательным разрушением социокультурного контекста феномена половой

дифференциации. В атмосфере непрерывно нарастающего хаоса существование человека в его «традиционной» дихотомической различенности на «мужчину» и «женщину» ставится под серьезное сомнение. Происходящие в ситуации постмодерна изменения настолько глубоки и в определенном отношении неожиданны, что могут быть подведены под понятие «футурошок», которое прочно закрепилось в научном лексиконе, поскольку как нельзя лучше передает состояние крайней растерянности перед грядущими переменами в сфере гендерных отношений, переходящих в принципиально новое качественное состояние, отражающее онтологическое завершение культуры.

Литература

1. *Бердяев, Н.А.* Смысл творчества / Н.А. Бердяев // *Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1.* – М., 1994.
2. *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // *Философия культуры.* – М., 1991.

ЧЕЛОВЕК СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА: ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ БЕЗГРАНИЧНОЙ СВОБОДЫ

Борисов Сергей Валентинович

В современном обществе массовая культура приобретает глобальный и тотальный характер. В условиях «избытка информации» массовая культура выполняет роль «семантического гардероба», в котором каждый может подобрать свой код культурной идентификации. Массовая культура чрезвычайно разнообразна благодаря удивительной способности к «мутациям». Она ни в чем не ограничивает человека, не требует от него сурового и мучительного единообразия. Наоборот, открывает массу новых возможностей для образования, персонального роста, приключений и наслаждений. Однако проблемой каждого человека становится проблема существования в условиях безграничной свободы и «сверхвыбора».

В современном обществе нет четко выраженной социально-классовой структуры. Это общество всеобщего конформизма и компромисса. Современный человек, принимая удобства цивилизации,

умея наслаждаться жизнью, не может быть уверен в своем будущем. Поэтому он склонен жить одним днем, не слишком задумываясь о дне завтрашнем и тем более о далеком будущем.

Как следствие этого мировоззренческой установкой современного человека становится своеобразный фатализм. Его особенность состоит в том, что человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, слишком многое в его жизни зависит от игры случая, удачи и везения, идущих из непредсказуемого и стремительно надвигающегося будущего. Зажатый в тисках безграничной свободы и «сверхвыбора», он ищет в фатализме спасение от периодически подступающего отчаяния.

ДИНАМИКА СТАНОВЛЕНИЯ «ЭТИКИ ПЕРЕХОДА»: К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОМЕРНОСТИ ФЕНОМЕНА ЭСТЕТИЗАЦИИ ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ

Галанова Гульнара Эдуардовна

Вопрос об антропомерности телесной, душевной, интеллектуально-рациональной, творческой, духовно-метафизической и других ипостасей человека его современному социокультурному, экономическому и правовому контексту свидетельствует о критическом пересмотре современного социокультурного контекста в терминах его несоответствия человеческой сущности. Эта тенденция соотносится с новой социальной реальностью и новым обликом социальных наук. Отмеченное работает на материале современной этики.

Из всех отраслей философии главной является этика (практическая философия). По словам А. Камю, основной вопрос философии – это вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. По сути, спор материалистов с идеалистами, если рассматривать его в практической плоскости, – это спор о мере участия человека, его интеллекта и воли в объективной реальности. Основное содержание практической философии – выработка стиля жизни, адекватного приемлемым представлениям о смысле жизни. В поисках смысла, цели жизни практическое сознание может обращаться к соседствующим институтам и практикам: к религиозному, эстетическому сознанию, научному мышлению.

Современную этику (мораль) можно в рабочем порядке обозначить как «этику перехода». При этом постановка вопроса о «динамике становления этики перехода» фактически становится разговором о «становлении становления». Это правомерно в настоящий момент, когда современник является носителем открытой, незавершенной, вменяемой антропной идентичности. Для такого человека переход, постоянная идентификация в противовес фиксированной «идентичности», кризисные явления в антропологической динамике – это естественное состояние. Современник обретает свою антропную идентичность только на границах различных своих ипостасей, в транскультурном (М. Эпштейн) процессе. Мультикультурализм (ситуация, при которой национальная культура состоит из множества субкультур) дает нам примеры достаточно массовых случаев «вменяемости».

Постмодерная социальная и антропологическая ситуация характеризуется кризисом больших общностей, таких как класс и нация. Новый принцип социальной дифференциации в обществах, политика которых основана на принципах социального государства, предполагает использование факторов культуры в качестве критериев стратификации. Люди при равном достатке различаются по своим убеждениям, ценностям, конфессиональным, профессиональным интересам, стратегиям потребления и досуговым предпочтениям настолько, что их нельзя объединить в один класс. Так появляется определение новых общностей в качестве различных субкультур, которые в этом контексте понимаются не в качестве молодежной экзотики, наподобие готы и эмо, а просто как структурный элемент культуры. Мультикультурная социальная концепция предполагает, что на смену общенациональной культуре и идеологии приходят «кризис больших нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар), идея различия (Ж. Деррида), закономерное утверждение культурного, этического, эстетического, гносеологического плюрализма и релятивизма. Закономерным в этой ситуации оказался *культурологический поворот* 70-х годов в социальных науках, когда «социология культуры бросила вызов социологии как дисциплине» (Д. Крейн) в западной традиции, в СССР возникла новая наука культурология. Тема культуры, всегда связываемая с дисциплинами об искусстве, вышла за их пределы и начала активную экспансию поля социальных наук. «Там где было общество, стала культура» (Х.Беркинг) – так в целом можно выразить наступившую постмодерную ситуацию.

В новых социальных условиях мультикультурализма оказывается проблемным говорить о классе, массе как о субъекте социальной и культурной динамики. Например, структура спроса в сфере потребления медиа-продукции сегодня фрагментирована: такой канал масс-медиа, как Интернет, предполагает адресность новостей, уникальный для каждого пользователя набор посещаемых сайтов. Да и современные технологии телевидения уже не способствуют тому, что даже в канун Нового года вся российская публика станет единым субъектом восприятия одного единственного «центрального» телевизионного канала. Постмодерн – это период заката массовой культуры, и с этим фактом связан следующий *антропологический поворот* в социальных науках, интерес к исследованию антропологической реальности как предпосылки формирования реальности социальной. Категория частной жизни (приватного) наиболее близко предстает к человеку как к объекту социальных наук, поэтому исследование бытия человека в аспекте приватности представляется необходимым предметом социальной философии.

Частная жизнь – это *пласт целостной повседневности, центрированный вокруг субъекта*. Это сфера персонального выбора, остров реализации субъектности в повседневной бес- или квазисубъектности. Субъектность как *природная и универсальная характеристика человека, рожденная глубинными, экзистенциальными условиями его бытия*, сегодня существенно ограничена в возможностях социального выхода (эта тенденция схвачена в понятиях «смерти субъекта» М. Фуко, «смерти автора» Р. Барта). Именно частная жизнь всегда выполняла и выполняет функцию реализации субъектности. Данное положение справедливо и для общества классического капитализма, где человек выступал в качестве частичного индивида, и сознание и владельцы капитала, и наемных работников было подвержено «недугам» отчуждения, реификации, товарного фетишизма, и для постсовременной культуры, где возникают условия реализации «царства свободы», игры, бескорыстного наслаждения (Г. Маркузе).

Конкретно-исторические формы частной жизни имеют институциональное измерение, а также несут на себе отпечаток культурных интерпретаций. В обществе классического капитализма произошло выделение частной жизни в отдельную *сферу* с ее пространственными и временными характеристиками (в современной Европе это семья, пространство жилища, время, свободное от

общественного производства, а также элементы политического «воления» в гражданском обществе). В условиях постиндустриального общества частная жизнь скорее существует в пространстве культуры, чем в рамках географии социальной жизни. Из сферы «изнанки бытия» класса наемных работников и подлинной привилегии «праздных классов» частная жизнь сегодня превратилась в универсальную категорию культуры. Приватное пространство расширяется благодаря новым телекоммуникационным возможностям и сокращению рабочего времени. Категория приватного распространяется на новые реалии: карьера, новые формы досуга при утрате понимания приватного как сокровенного в условиях публикации частной жизни. Начало публикации частной жизни положила феминистская критика семьи (Дж.С.Милль), а продолжили многочисленные современные ток- и реалити-шоу, которые стали основной «площадкой» и предпосылкой последующей ее эстетизации.

Эстетизация частной жизни представляет собой в количественном аспекте увеличение эстетических компонентов в повседневном мире человека, в качественном – изменение характера рефлексивности, в которой все большее значение начинают играть эстетические стратегии и механизмы. К последним относятся: воплощение события в литературный сюжет (emplotment), театрализация, поэтизация поступков, эстетизированная реификация, эстетизированный самоконтроль, сценарное планирование и др. (Галанова Г.Э. Феномен эстетизации частной жизни в контексте классической и неклассических концепций культуры : автореф. дис. ...канд. филос. наук. – Казань, 2001).

Феномен эстетизации частной жизни амбивалентен. С одной стороны, он является выражением постмодерной колонизации этики эстетикой с последующей релятивизацией морального сознания. С другой стороны, и в этом состоит авторская гипотеза, *эстетизация частной жизни является предтечей этического отношения к аспектам повседневной, обыденной жизни*. Именно механизмы эстетизации частной жизни сыграли решающую роль в формировании этических представлений сегодня. Символическое восприятие реальности является общим для средневековой культуры с ее религиозностью и для искусства. Эстетический механизм катарсиса как высшей эстетической реакции предполагает две стратегии, аналогичные религиозному опыту: очищение и экстаз. А именно катарсис, наряду с другими эстетическими реакциями, является тем

внутренним переживанием, которое формирует личность, а значит, подвигает человека к трансцендированию (Бугарчева Е.А. Катарсис как социально-эстетический феномен (социально-философский аспект) : дис. ...канд. филос. наук. Казань, 2009). Эстетизация частной жизни – это переходный этап в становлении современной этики, опирающейся на легитимированный в образцах искусства (главным образом в кино) и СМИ новый стиль жизни. Возникновение эстетизации связано с необходимостью презентации собственных (субкультурных) жизненных установок.

Стратегии формирования смысла жизни современниками с помощью эстетических механизмов могут быть рассмотрены через призму категорий «примыкающая практика» и «поддерживающая практика» (Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 19-21). Примыкающая практика – это антропологическая практика и стратегия, возникающая как подражание ведущей духовной практике вследствие высокой ценности и притягательности последней для всех социальных слоев. Например, в области религиозного сознания ведущая практика – богословие, ведущий слой – духовенство, примыкающие практики – повседневная религиозность обычных людей, примыкающие слои – прихожане. В области эстетического и эстетизированного сознания ведущая практика – это создание произведений искусства, а примыкающая практика представляет собой производство эстетизированного продукта – стиля жизни посредством подражательных стратегий идентификации (например, сценарного планирования жизни).

Однако самым интересным является применение в исследовании современной этики (морали) понятия «поддерживающая практика», что означает не просто заимствование и подражание, а творческое активное преобразование ведущей практики. Понятие поддерживающей практики соотносится с процессом дедифференциации постмодерной культуры (С. Лэш). Дедифференциация – это процесс стирания границ между традиционными новоевропейскими сферами культуры. Например, эстетическое начало в постмодерной культуре проникает и в политику, и в науку, и в этику. В результате дедифференциации в формировании духовности сегодня оказываются задействованными не только традиционно-институциональные конфессиональные каналы (католичество, православие, ислам). «Большие нарративы» основных религий испытывают кризис, люди, позиционирующие себя в качестве мусульман либо православных,

часто не проявляют особой религиозности в укладе жизни, будучи религиозными лишь по традиции. Наряду с прежней религиозностью возникают «малые нарративы», выполняющие экзистенциальную роль религии, без которых трудно представить современную духовность: идеи Кастанеды, воскрешающие ресурсы мексиканской магии, бусидо, трансерфинг, и тому подобные неевропейские по духу философские и религиозные учения. Кроме того, экзистенциальную роль традиционной религии берут на себя эстетические стратегии: поиск себя и смысла жизни посредством литературы (дневниковый стиль мышления), посредством кино (сценарное планирование жизни). Сегодня можно выделить примыкающие и поддерживающие социальные слои, которые занимаются производством стиля жизни, а стиль жизни – это продукт дедифференцированной культуры, находящийся на стыке этики и эстетики. Эти слои примыкают к искусству, хотя и не производят чисто эстетических смыслов. Один из примеров такой деятельности – знаменитый телепроект «Дом-2», который представляет собой собрание манифестаций жизненных стилей. Реалити-шоу не всегда служат безнравственности, они часто представляют собой замедленную пленку обычной жизни, поскольку в них, как под микроскопом, проявляются те аспекты, которые не подвергаются осмыслению, проговариванию и рефлексии в настоящей, обычной, само собой разумеющейся и «невидимой» повседневности. В целом рефлексивность этих текстов важна в формировании моральных предпочтений аудитории, поскольку в ходе её осуществления обсуждаются и подвергаются анализу мельчайшие оттенки взаимоотношений, мимо чего мы, как правило, проходим в жизни. Рефлексивность повседневной рутины – это и огромный труд участников подобного рода проектов, к которому их умело принуждают ведущие. Возможен даже терапевтический эффект многих ток- и реальных шоу, которые дают своим участникам возможность «символического самоубийства», возможность перехода из одного стиля жизни нашего мультикультурного общества в другой.

Вопрос об экзистенциальной роли механизмов эстетизации частной жизни, о потенциале феномена эстетизации для формирования новой этики предполагает исследование эстетических восприятий в аспекте их потенциала трансцендирования и пересмотра человеком своей антропологической границы. Такой потенциал, безусловно, присутствует в духовных практиках классической йоги, тибетского тантрического буддизма, дзэн, даосизма, суфизма,

античной мистики, в практике отверзания чувств (Хоружий С.С. «Духовная практика» и «отверзание чувств» как феномены синергийной антропологии. Компаративный анализ [электронный ресурс]: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>). Ответить на вопрос об экзистенциальном потенциале феномена эстетизации частной жизни и означает исследовать его антропомерность, исследовать, насколько тенденции эстетизации постмодерной культуры формируют духовно-метафизический облик современного человека.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В ЭСХАТОЛОГИИ

Гусев Дмитрий Владимирович

В современном обществе наблюдается повышенное, выходящее за рамки обычного (в чем-то даже нездоровое) внимание к вопросам эсхатологии. Связанный с последним эсхатологизм выступает в качестве не просто особенности интеллектуальной моды нашего времени, а отчетливой универсальной чертой современного общественного сознания. Эсхатологический дискурс вышел далеко за рамки традиционного для прошлого религиозно-теологического учения о конечных судьбах мира и человека (от греческого *eshaton* – «последний»). С.С. Аверинцев писал по данному поводу: «Эсхатология как "метаистория", то есть самотрансцендирование ощутимо ускоряющегося хода истории, – одна из ведущих тем религиозной мысли XX в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, "дистопического" и "алармистского" характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в так называемых тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства: "апокалипсис" – сегодня избитая газетная метафора, а "Армагеддон" – нормальный мотив фильма ужасов» [1].

Эсхатологический дискурс современности неоднороден, он отличается широтой и разнонаправленностью: наряду с идеями конечности мира и смертности человечества эсхатология содержит и образы реализации смысла истории, качественного преобразования

природы мира и человека. Другими словами, эсхатологию вселенской катастрофы дополняет эсхатология надежды. Однако все же в первую очередь эсхатологический дискурс ассоциируется с различными вариантами финализма. Среди них: 1) «антропологическая эсхатология» – гибель «антропологического космоса», что, по мысли выдающегося немецкого теолога XX века В. Панненберга, равноценно гибели всего мироздания; а также (в биологии) – «омницид», то есть конец существования человека как вида (эта тема развивается активно в различных версиях пост- и трансгуманизма); 2) «физическая эсхатология» – глобальный катаклизм в масштабах всей физической Вселенной; 3) «темпоральная эсхатология» – непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов рассматривается как признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец»; 4) «социальная эсхатология» – распад социальной реальности и др.

Культура, философия и наука сегодня пронизаны острым эсхатологическим мироощущением, что часто объясняется чувством кризисности, непрочности бытия человека и общества. Так, по мнению Л. Кациса, именно в кризисные периоды эсхатологические ожидания тотально пронизывают и охватывают всю сферу культуры, проникают в философию, науку, искусство [2].

М. Ахметова отмечает, что «отнесение актуальной кризисной ситуации к “последним временам” является одним из способов ее объяснения. Поместить события современности в эсхатологический контекст – значит наделить их смыслом и найти объяснение злу и несправедливости, царящим в мире. Так появляется возможность психологического преодоления ужаса настоящего времени» [3, с. 35].

Среди психологических факторов, обусловивших широкое распространение эсхатологических образов и настроений в современном обществе, В. Каледа отмечает нарастание тревоги и неопределенного ощущения реальности глобальной катастрофы. Мировоззренческий вакуум, утрата традиционных религиозных и семейных ценностей, по мнению современного исследователя, ведет к широкому распространению депрессивных состояний, способствующих эсхатологическому мироощущению. Кажется логичным, что повышенный интерес общества к этой проблеме свидетельствует о нарастании неблагополучия в духовной и душевной сферах современного человека. Но такая точка зрения, как и идея восприятия эсхатологических настроений в качестве маркера ситуации социо-

культурного кризиса, не учитывает всей глубины проблемы. В частности, за пределами внимания оказываются предпосылки эсхатологического мироощущения человека, заложенные во внутреннем мире личности.

Ведь сама по себе ситуация ценностного безразличия сопровождается часто отказом от мысли о будущем вообще. Любые ожидания будущего (и эсхатологические также) безразличны в принципе, единственным смыслом жизни становится максимально возможный уровень потребления и комфорта в настоящем. Скорее, такое состояние можно оценить не как причину, а как проявление «человеческого кризиса», «пустоту в человеке», по выражению Ф. Гиренка, свидетельство того, что мы существуем «в мире антропологической катастрофы». Характеризуя ситуацию антропологической катастрофы в XX веке, В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова интерпретируют ее как основной фактор «антропологического поворота» в философии: «...возникла ситуация "человеческого кризиса", возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле» [4, с. 5]. Проблема конечности человека – не только индивидуальной смерти человека, но и конечности всего человечества, перешла в практическую плоскость, и ее острота по-прежнему нарастает.

В своей книге «Достоевский и Апокалипсис» Ю. Карякин пишет: «... XX век превратил абстрактную возможность смерти (самоубийства) человечества – в возможность предельно реальную, то есть в технологически-практическую. Человечество действительно оказалось перед выбором между жизнью и смертью, подойдя к пределу пределов, к порогу: впервые оно как род стало практически смертным в условиях ядерной, экологической и террористической угроз» [5, с. 11]. Существование человечества вступило, по выражению Ю. Карякина, в зону своей смертности.

«Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы. Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала обостренный интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах

его тела, души, разума...» [4, с. 5]. Перефразируя вышесказанное: и в эсхатологии также произошел антропологический поворот, когда на первый план выходит не проблема гибели мироздания в том смысле, который подразумевался в универсальных эсхатологиях религиозных традиций, а осознание смертности человека и человечества, перехода к пост-человечеству. Ключевая идея эсхатологии – идея конечности мира. В антропологическом контексте, возобладавшем в ее современной трактовке, она принимает форму идеи конечности (смертности) человечества, гибели «антропологического космоса» (В. Панненберг). Эсхатологический дискурс отчетливо и последовательно проявляется как повествование о личности, чьи сущностные основания поражены кризисом. И возникает очень серьезный вопрос: какой образ современного человека проецируется в этом дискурсе? Отвечая на этот вопрос, мы исходим из предположения, что именно эсхатологическое ожидание предельно обостряет в человеке его основные сущностные качества. В основе подобного утверждения лежит мысль, высказанная Ф.М. Достоевским. Незадолго до смерти он записал в дневнике: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие» [6, с. 240]. Угроза небытия, которую несет в себе эсхатологический дискурс, придает бытию личности предельную остроту, обнажает его сущностные основания. В этом видится возможность интерпретации эсхатологического дискурса современности как особого феномена духовной культуры в контексте антропологической соразмерности.

Такой антропологический поворот в эсхатологии мы отчетливо увидим у многих отечественных и западных мыслителей XX века. В русской религиозно-философской мысли первой половины XX века, яркими чертами которой в целом являлись эсхатологизм и антропологизм, постоянно подчеркивалась связь эсхатологического дискурса с осознанием антропологического кризиса и «исторического шока» от катастрофических событий текущего столетия. Об этом неоднократно писали Н. Бердяев, С. Булгаков, Г. Федотов, С. Франк. В работе «Свет во тьме» (1945) последний отмечал: «Эсхатологическая вера означает... живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо мира» [7, с. 126]. Важно, что ощущение непрочности бытия – специфическая, качественная особенность, присущая подлинно эсхатологическому мироощущению человека.

В этом заключается принципиальное отличие эсхатологических ожиданий от утопизма в его различных формах. С. Булгаков неоднократно подчеркивал, что эсхатологизм в подлинном смысле – это эсхатологическое чувство человека, интимное, экзистенциальное переживание, мироощущение личности: «Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, при том насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием» [8, с. 124].

В таком ключе в трактовке эсхатологической проблематики ракурс антропологической соразмерности и означает не просто перенос феномена смерти человека на масштаб всего бытия, измерение проблемы конца мира сквозь призму смертности и конечности человека. Более перспективным является понимание антропологической соразмерности в эсхатологии как проекции сущностной основы нашего существования, позволяющей определить степень ее поражения кризисными явлениями. Антропологическая соразмерность в эсхатологии выражается, таким образом, в личностном эсхатологическом мироощущении, в самосознании человеком себя в ситуации ощущения конца истории. Апокалипсис, по выражению Ю. Карякина, происходит не вдруг, одномоментно, а с каждым, в глубине его личности, особенно личности творческой.

В работе «Проблема человека в философии» М. Мамардашвили высказал следующую мысль: «Человек – это то, что находится в состоянии постоянного заново-рождения, это человеческое существо, которому собственными усилиями удастся поместить себя самого, свою мысль, свою нравственность, свои желания в некое сильное магнитное поле, сопряженное с предельными силами» [9, с. 356]. Таким образом, лишь проявляя предельные усилия, лишь трансцендируя себя к «сверхчеловеку», человек может стать и быть самим собой. Мамардашвили подчеркивает, что «сверхчеловек» – это не какое-то реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а «предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком» [10, с. 146].

Другими словами, антропологическая соразмерность в эсхатологии выявляется как отражение внутреннего мира человека в

ситуации предельного обострения его сущностных оснований, как проекция «сверх-человеческого» на масштаб существования человека. В такой трактовке она служит задаче поиска возможных путей выхода из антропологического кризиса нашего времени, способов восстановления целостности «антропологического космоса». Такому пониманию эсхатологии противостоит экспансия продуктов современной массовой культуры, активно использующих мотивы конца мира и человечества. Мы наблюдаем в связи с этим настоящий «восторг конца», о котором писал еще Ф. Ницше. Образы и мотивы апокалиптической катастрофы современной масс-культуры, однако, носят преимущественно игровой и развлекательный характер. В основе их востребованности – иллюзия возможности продолжить эмоциональный комфорт своей жизни и за гранью ее конца, своего рода «эсхатологический консьюмеризм» (другое выражение использовал французский философ и культуролог В. Янкелевич – «эсхатологический эвдемонизм»). Напротив, изучение антропологических аспектов эсхатологии и эсхатологических ожиданий на серьезном научном уровне и предполагает выбор правильного масштаба раскрытия проблемы соразмерного человеку.

Литература

1. *Аверинцев, С.С.* Эсхатология / С.С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия. Т. 4. – М.: Мысль, 2001.
2. *Кацис, Л.Ф.* Русская эсхатология и русская литература / Л.Ф. Кацис. – М.: ОГИ, 2000.
3. *Ахметова, М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф /М.В.Ахметова. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – 336 с.
4. *Губин В.Д.* Философская антропология / В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. – М.; СПб., 2000. – 240 с.
5. *Карякин, Ю.Ф.* Достоевский и Апокалипсис / Ю.Ф. Карякин. – М.: Фолио, 2009. – 700 с.
6. *Достоевский, Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. /Ф.М.Достоевский. – М.: Наука, 1971–1990.
7. *Франк, С.Л.* Свет во тьме / С.Л. Франк. – Челябинск: Социум, 2011. – 256 с.
8. *Булгаков, С.Н.* Апокалиптика и социализм / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. – С. 207–247.

9. Мамардашвили, М.К. Проблема человека в философии / М.К. Мамардашвили // Необходимость себя: Введение в философию. – М., 1996. – С. 351–359.

10. Мамардашвили, М.К. Мысль в культуре / М.К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 143–154.

О ФЕНОМЕНЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Леваиёва Евгения Владимировна

В последние несколько десятилетий о феномене экстремизма, а также очень часто связываемого с ним терроризма много говорят и пишут. В России в силу различных причин (к примеру, из-за угрозы проведения террористических актов) отсутствие четко сформулированного определения понятия «экстремизм» вызывает множество дебатов. Оставляя за рамками публицистические выступления СМИ, отметим, что в академической среде, о чем пойдет речь в дальнейшем, споры относительно концепта «экстремизм» касаются и практики его применения, и научно-философской стороны проблемы. Зачастую этот термин употребляется в аксиологическом (ценностном) ключе. К примеру, если категория «демократические ценности» (или «свобода выбора») трактуется как общественное достижение, то понятие «деятельность экстремистской направленности» – всегда негативная характеристика явления.

Изначально термин «экстремизм» происходит от латинского «крайний», то есть так можно обозначить любые крайние действия, поступки и явления в той или иной сфере. На сегодняшний день понятие экстремизма закрепилось как характеристика особенностей современного политического процесса. Таким образом, по умолчанию под экстремизмом понимается политический экстремизм (экстремизм в политической сфере).

Благодаря в первую очередь повседневной политической практике и политической, политологической, юридической и т.п. литературе, где наиболее часто употребляются термины «экстремизм», «политический экстремизм», «терроризм», под эти понятия фактически подводятся любые политические взгляды и политические доктрины, в значительной степени отличающиеся от общепринятых в современном обществе, в котором хотя бы номинально декларируется

плюрализм политических позиций. Как правило, и практические действия, и теоретические положения, относимые к экстремистским, не одобряются официальной властью и разделяющей ее позицию частью общества. Однако, если рассматривать ход развития общества, нельзя найти ни одного исторического периода, когда не возникали бы в большом количестве конфликты, связанные с отстаиванием позиций, отличных от общепринятых (в России, к примеру, многочисленные крестьянские восстания, в Западной Европе – движение Реформации). Между тем, как мне кажется, невозможно определить Лютера или Пугачева как экстремистов (кстати, терминов, аналогичных рассматриваемому понятию «экстремизм», в тот период не возникло). По всей видимости, это происходит именно потому, что данные и подобные явления осмысливаются как «ересь» или «бунт», то есть как отличные от наличествующей доминирующей *единой* линии развития. Раньше (до *contemporary*) – до настоящего, или Новейшего, времени – в различных регионах мира приоритет той или иной модели культуры не подлежал сомнению: к примеру, европейский путь развития и европейская культура единственно «правильны» для человечества (которое понимается как развитое, то есть цивилизованное, общество, идеалы которого надо донести до остального – читай, недоразвитого – мира). Подобная позиция прослеживается в позапрошлом (XIX) и даже прошлом (XX) столетиях в трудах множества мыслителей – а это прежде всего европейцы, поскольку в силу ряда причин идеи других культур неизвестны «широкой публике» (даже в ее университетском варианте). Такова в самом широком смысле так называемая «классическая» концепция культуры, которой придерживаются европейские (и русские в том числе) философы, включая Гердера, Гегеля, Шпенглера, Данилевского и др., – у разных философов изменяются только ареол и некоторые признаки «цивилизованного» мира. В этом случае любой конфликт, так или иначе затрагивающий политическую сферу, связан, по мнению мыслителей, с проявлением внутренних закономерностей развития мира.

Экстремизм возникает, на наш взгляд, при совершенно других условиях. Политический экстремизм как явление (а следовательно, и как понятие) возникает лишь в ситуации, когда обществом принимается возможность открытого существования нескольких различающихся между собой позиций, которые воспринимаются как равнозначимые. Сейчас, когда процессы модернизации захватили

практически весь мир, то есть фактически уже в складывающуюся постиндустриальную эпоху, конфликт *из фактора внутреннего развития* перемещается на другой уровень: конфликт возникает между разными культурами *становящегося единым мира*. Однако в экономическом плане интеграционные процессы более успешны. Примером здесь служит множество транснациональных корпораций от нефтегазовых (*Exxon Mobil, Royal Dutch Shell, BP...*), автомобильных (*VW, Renault-Nissan...*) до организаций общественного питания (*McDonald's*) и т.п.

В политическом и, шире, социальном плане процесс интеграции и создания единого мира идет гораздо медленнее, поскольку встречает на пути множество препятствий. Одними из определяющих здесь являются общекультурные установки, господствующие в регионе, то есть представления о способе мироустройства, миропорядке, месте и роли человека и т.д. В отличие от создания *единого* экономического пространства, в современном обществе Новейшего периода в сфере культуры наряду с новыми постновоевропейскими продолжают существовать (и часто доминируют) новоевропейские тенденции. В результате такого взаимодействия общество существует как сложное культурное образование, где сочетаются признаки новоевропейской и новейшей культуры. Например, казалось бы, в новейшем современном (XX–XXI вв.) обществе новейшие идеи мультикультурного мира должны «подниматься на щит». Однако этого не происходит. Более того, можно говорить о конфликте, возникающем между разными культурами, которые *pretendуют на главенство – доминирование – собственной позиции в мире*, хотя на сегодняшний день приоритетная значимость ни одной из подобных позиций неочевидна, что и прослеживается в конфликте глобализма и антиглобализма. Как раз здесь и возможно говорить о появлении политического экстремизма как феномена.

В настоящий момент в новейшем обществе во многом доминируют новоевропейские принципы, что проявляется в создании идеологии конфликта, где Гегель выступает как автор идеи и концепции, Маркс – как политический идеолог, что в итоге приводит к возникновению и функционированию конфликтологии в качестве науки. Одновременно с гегелевской теорией бесконечного само-

развития и необходимостью конфликта в качестве основы развития на сегодняшний день во многом продолжает доминировать тоже новоевропейский принцип антропоцентризма и связанные с ним принципы гуманизма и субъектности. Это ведет к абсолютизации человека как основной ценности мира, берущего на себя смелость определять и особенности своего бытия, и правила существования мира.

Доведенная до абсурда идея о том, что именно конфликт – единственный способ существования и развития мира, вкупе с антропоцентристскими гуманистическими принципами, которые наследуются от Нового времени, возможно, и приводят к возникновению такого часто связываемого с экстремизмом явления, как терроризм – попытка навязать насильственным образом свою субъективную позицию, используя методы уничтожения. Идея терроризма, особенно так называемого «исламского», возникающего в наши дни, достаточно логично вписывается в эту концепцию, объясняя, почему подобные методы начинают массово практиковаться в XX в. Именно в этот период новоевропейские ценности в процессе вестернизации приходят (или насильственно приносятся) в иные культурные регионы: на Ближний Восток в начале столетия, на Дальний Восток, в страны Северной Африки и азиатского региона и т.д. – во второй половине XX в. Феномен «герильи» (партизанской войны) – того же происхождения, что и рассматриваемый в этом ключе терроризм. Здесь можно добавить, что феномен российского политического террора в XIX в. – способ радикальным образом повлиять на исторический процесс, сделав себя единственным «вершителем судеб» (знаменитое «вошь я или право имею»), присвоив право однозначно принимать решения, полагая их истинными без возможности обжалования, – аналогичной природы.

Таким образом, экстремизм возникает лишь в ситуации, когда обществом принимается возможность открытого существования нескольких различающихся позиций. В этом случае экстремизм возникает в современной новейшей ситуации как закономерное явление: в фактически создаваемом едином (и пространственно, и экономически, и культурно) социальном мире, в складывающейся новой культуре существует новоевропейский человек – человек, живущий согласно принципам новоевропейской культуры.

ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ (ПРАВОСЛАВНОЙ) ПЕДАГОГИКЕ

Миронов Владимир Иванович

Введенный профессором В.И. Курашовым термин «антропологическая соразмерность», то есть соразмерность человеку, или приемлемость того, что связано с жизнью его тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами, с нашей точки зрения, напрямую соотносится с проблемой воспитания подрастающего поколения, а шире – с проблемой становления человеческого в человеке.

Р.Л. Исхаков полагает, что «антропологическая соразмерность выступает на повестку дня тогда, когда берет верх антропологическая несоразмерность (несуразность, аномалия, перекося)» [1, с.82], характеризующая, с нашей точки зрения, современное состояние общественного сознания. Социальная нестабильность, вызванная радикальными изменениями, происходящими в нашей стране в последние десятилетия, привела к пересмотру духовно-нравственных основ общественной жизни. Изменения затронули всех, но их последствия особенно тяжелы для детей и молодежи. В.И. Слободчиков это определяет как «порабощение внутренней жизни, всего сознания человека материальными, телесными, плотскими потребностями... Идет активная попытка превратить потребности, прежде всего плотские потребности, часто в извращенной форме, в ведущий мотив поведения» [2, с.31]. Так, можно сказать, притупляется ценность истинной жизни и в ее контексте ощущение бессмертия. В современной культуре муссируется тема смерти. Она проявляется в наслаждении сценами насилия, наполняющими современный кинематограф и телеэкраны, даже в романтизации смерти популярными молодежными субкультурами. Так происходит потеря смысла жизни, отсюда рост числа суицидов, в том числе среди подростков.

Если человека мыслить лишь как телесное существо, неотделимое по своей метафизической сущности от животного мира, то его легко приравнять к животным, то есть существам, не имеющим морали. Сведение человека лишь к телесному, материальному лишает смысла его существование как человека разумного, погружает в стихию порабощения материей, приводит к нравственной деградации

и культу смерти как естественному исходу потерявшей свой высший смысл цивилизации. И все же В.В. Зеньковский обращал внимание: «Нельзя так жить, как если бы не было смерти, но нельзя так и воспитывать, как если бы не было смерти» [3, с.132]. Поэтому, как и во все времена, актуальной проблемой становится поиск истоков духовного в обществе и воспитании. На протяжении всей истории эту проблему решала религия. Так, В.В. Зеньковский, указывая на приоритет в человеке духовного начала, подразумевал под ним «неутомимое искание Бесконечности» [3, с.150] (Отметим, что понятия «духовность», «духовный» связывают с религией практически во всех этимологических словарях).

Как отмечает В.И. Слободчиков, «в подавляющем большинстве современных концепций и программ развития образования... речь идет о постановке беспрецедентной задачи для образования: оно должно стать универсальной формой становления и развития базовых, родовых способностей человека, позволяющих ему быть и отстаивать собственную человечность; быть не только материалом и ресурсом социального производства, но прежде всего подлинным субъектом культуры и исторического действия» [2, с.33]. Так, полагаем мы, речь идет о смене образовательной парадигмы, которая предполагает религиозный аспект. Это обусловлено, во-первых, устойчивостью и широким распространением религиозного миропонимания, во-вторых, традицией русской культуры, смыслообразующим понятием которой является духовность, ориентирующая на соответствующие нормы поведения и ценности.

Религия имеет две стороны: внешнюю, как она представляется постороннему наблюдателю, и внутреннюю, которая открывается верующему, живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами той или иной религии.

С внешней стороны религия представляет собой прежде всего мировоззрение, включающее в себя ряд истин, даже без одной из которых она теряет саму себя. Религиозное мировоззрение всегда носит общественный характер и выражает себя в более или менее развитой организации, а именно в церкви с ее определенной структурой, моралью, правилами жизни своих последователей, культом и т.д.

С внутренней стороны религия – это непосредственное переживание Бога человеком. Для истинно верующего человека в любом возрасте она открывает особый духовный мир, где в центре

находится Бог, бесконечное многообразие духовных переживаний, которые другому человеку (хотя бы и прекрасно знающему внешнюю сторону религии) словами передать невозможно. С.Н. Булгаков выразил эту мысль так: «Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом». Однако «религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай... – вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование» [4, с.12].

Итак, было бы ошибкой противопоставлять объективное содержание религии тому субъективному религиозному чувству, которое составляет существо религиозной жизни. В этом живом религиозном чувстве, согласно В.С. Соловьеву, осуществляется троякое отношение к действительности божества: 1) ощущение собственного несовершенства, самоосуждение, неодобрение наличной действительности, противоположности божеству; 2) осознание высшего идеала как другой действительности или как истинно сущего; 3) целеполагание жизни в достижении «Божиего подобия», или, иначе говоря, в совершенствовании по образу этого высшего идеала [5, с.195–197]. Этот высший идеал указывает своим последователям основатель христианства Иисус Христос: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5; 48). Поэтому в христианстве богоуподобление является центральной идеей, на которой строится религиозная (православная) педагогика как система. Ради осуществления этой идеи, с точки зрения христианского богословия, произошло воплощение Бога в человеческой природе, или, как это лаконично выражали святые отцы христианской церкви, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Согласно И.А. Ильину, человек лишь тогда идет верным путем к Богу, когда он свободно и цельно любит Совершенство [6, с.96–97]. Но эта любовь к Совершенству не пустая мечта, это смысложизненный процесс, направленный на прояснение Образа Божия в человеке, явление Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека в добродетели, в святости, иначе говоря – спасение.

Но христианство есть не только путь спасения человечества, но и откровение о человеке. Согласно христианству, человек причастен двум мирам – материальному и духовному. Поэтому духовно-нравственное самоопределение человека, как личности, предполагает переход от мира материального к миру духовному, от реального к идеальному, от чувственного к сверхчувственному. Реальный мир – чувственно воспринимаемый, очевидный, присутствующий как данность, в то же время в биографических рамках каждой отдельной личности это мир уходящий. Идеальный же мир – умопостигаемый, воспринимаемый как заданность и в то же время ожидаемый и грядущий. Ориентация личности на идеальное самоопределение как стремление к полноте самореализации в Боге открывает путь для полной и совершенной свободы, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3; 17).

В.В. Зеньковский связывал дар свободы с образом Божиим, пребывающем в человеке [3, с.53]. Поэтому свобода дана каждому, однако она не имеет самого ценного – внутренней связи с добром. И это особенно важно для теоретической и практической педагогики. Стремление человека к нравственному самоопределению означает выбор одного из двух возможных путей: либо погружение в стихию страстей, беспечности и безответственности, порабащающих, опустошающих, томящих и разрушающих личность, либо обращение к вере во Христа, преображающей и обновляющей человека, дающей оправдание и смысл процессу его свободного становления.

Исследуя понятийно-категориальный аппарат религиозной (православной) педагогики, мы выявили ценностно-смысловое понятие – самоопределение свободной воли. К нему обращались святые отцы. В.Н. Лосский вслед за ними рассматривает понятие первородного греха как самоопределение свободной воли, разобщившей человека с Богом. Как и они, он выделяет в грехопадении человека нравственный, или личный, аспект, который заключается в непослушании, в нарушении Божественного порядка. «Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, – пишет В.Н. Лосский, – он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только с Богом, чтобы устремляться к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения, – путь отрешения от всего, что не

есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный» [7, с.99–100]. Так, вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру, вместо того чтобы одухотворять тело, он отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. И тогда через нравственное самоопределение человека происходит обращение к Господу, рабство греху, страстям, власти плоти и помышлениям.

Но для исполнения нравственного закона недостаточно одного нравственного самоопределения или желания человека, необходима сила, которая даруется человеку Богом в ответ на его устремление. В православном богословии этот процесс получил название синергии, содействия духа человеческого и Духа Божия в восстановлении утраченной целостности человека. Этот процесс составляет существо духовно-нравственного воспитания личности в его религиозном (православном) осмыслении. Так образуется ядро личности, определяющее все стороны и формы взаимоотношения человека с миром, его этическое и эстетическое развитие, мировоззрение, гражданскую позицию, патриотическую и семейную ориентацию. Тогда результаты духовно-нравственного воспитания выражаются в ощущении личной включенности в жизнь Божию, общества, семьи и окружающего мира. Конкретно это проявляется через сформированность ценностных ориентаций личности. В реальном поведении людей они предстают в идеалах, принципах, установках, убеждениях, отношениях, целях, нормах, потребностях, в целом в стратегии жизни.

Значит, встает вопрос об основополагающих ценностных ориентациях. В религиозной (православной) традиции к ним, как мы полагаем, относятся вера, надежда на Бога, свобода и осознание ответственности, солидарность в решении общественных проблем и сострадание нуждам окружающих, целомудрие, уважение к старшим, умеренность, трудолюбие, любовь к Родине. В конечном счете их можно отнести к проявлениям любви как высшей христианской добродетели, коренящейся в нравственном учении Иисуса Христа и Его жертвенном служении, составляющем сердцевину православного богословия. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3; 16). Поэтому, согласно И.А. Ильину, последний и безусловный первоисточник всякого творчества заключается в любви [8, с.29]. Через творческую любовь к Богу и человеку происходит духовно-нравственное становление личности в ее

устремленности к совершенству, не абстрактному, но имеющему источник в Высшем Совершенстве – Боге, ибо «Бог – это само совершенство и сама любовь» [9, с.424]. Эта устремленность к совершенству более всего отражает сущность сопряжения духовности и нравственности как вектор и доминанту религиозной (православной) педагогики и составляет фундамент ее воспитательного потенциала.

Таким образом, разрешение антропологического кризиса как «кризиса человеческого в человеке» [2] имеет конкретного адресата – существующую систему образования. Необходимость освоения новой образовательной парадигмы – гуманистически ориентированной, личностно-развивающей – обращает современную педагогику и образование к религиозным основам и в этом нам видится разрешение обозначенной проблемы «антропологической соразмерности».

Литература

1. *Исхаков, Р.Л.* Антропологическая соразмерность как подход в изучении природы человека / Р. Л. Исхаков // Антропологическая соразмерность: материалы всероссийской научной конференции, Казань, 2009 г. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009.

2. *Слободчиков, В.И.* Антропологический кризис в современной европейской культуре. Кризис человеческого в человеке / В.И. Слободчиков // Просветитель. – 2008. – №3.

3. *Зеньковский, В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. – 224 с.

4. *Булгаков, С.Н.* Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.

5. *Соловьев, В.С.* Собрание сочинений: в 12 т. Т. 8. / В.С. Соловьев. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. – 722 с.

6. *Ильин, И.А.* Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: ТОО «Рарогъ», 1993. – 448 с.

7. *Лосский, В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

8. *Ильин, И.А.* Основы христианской культуры / И. А. Ильин. – СПб., 2004.

9. *Ильин, И.А.* Собрание сочинений. Т. 6. Кн. II. / И. А. Ильин. – М., 1996.

РЕЗИСТЕНТНОСТЬ ИНФОРМАЦИОННО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИМ ФОРМАМ РЕПРЕССИВНОСТИ КАК УСЛОВИЕ СОРАЗМЕРНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Михайличенко Дмитрий Георгиевич

В современном обществе все отчетливее проявляются специфические угрозы человеку, его индивидуальности и субъектности, которые могут быть охарактеризованы посредством категории «репрессивность» (от лат. *repressio* – обуздание, подавление). Репрессивность современности характеризуется переходом на уровне магистральных институтов и практик от доминировавших ранее открытых физических форм насилия к скрытым, завуалированным, символическим, одной из разновидностей которой является информационно-психологическая репрессивность, проявляющаяся в таких формах, как технологии манипуляции, убеждения, суггестии и др. Такое положение дел актуализирует анализ различных аспектов резистентности (от лат. *resistentia* – сопротивление, противодействие).

Резистентность, являясь неотъемлемым атрибутом любой формы жизни, выступает в качестве структурирующего социальные отношения элемента и разворачивается в различных формах, а ее онтологическим фундаментом выступает свойство человека и представителей органической жизни сопротивляться. Резистентность представляет собой целенаправленный процесс защиты, нейтрализации, сопротивления, противодействия тем или иным социальным действиям или процессам. Учитывая характер современной репрессивности, именно резистентность выступает в качестве важнейшего элемента гармоничного, соразмерного развития современного человека.

ВХОД/ВЫХОД В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ КОСМОС ПОСРЕДСТВОМ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЗАБЫВАНИЯ

Нуруллин Рафаиль Асгатович

Особенность современного человека заключается в том, что ему приходится приспосабливаться не к природе, а к цивилизации. Цивилизация предлагает человеку иную динамику, нежели природные

циклы. Общество становится все более информационным. Под цивилизацией, в отличие от культуры, понимают акты тиражирования, материализацию идей, ведущих к повышению уровня удобств и материального благосостояния общества, которые, в свою очередь, активно влияют на культуру как способ духовного производства идей. В этом понимании цивилизацию можно рассматривать как приложение к культуре.

Культуру эпохи информационной цивилизации составляет постмодернизм. Если раньше динамика смены поколений превосходила динамику смены технологий, то сегодня за время жизни одного поколения человек наблюдает множество технологических революций. И все же культура постмодернизма – культура переходного периода, но относящаяся не к переходам эпох в рамках отдельной страны или региона нашей планеты, как это было в истории Европы, а к процессам эволюции человечества вообще. Можно сказать, что культура постмодернизма – это культура перехода человечества к глобальной цивилизации, охватившего всю планету, это переходное мировоззрение, которое должно растянуться на длительность жизни нескольких поколений людей и определять их менталитет. При этом на протяжении жизни одного поколения сама эпоха перемен будет восприниматься индивидуальным сознанием как нечто постоянное в своих изменениях.

Можно сказать так: если до постмодернизма критерием единиц культуры выступала независимость ценностей от времени (истории), то сегодня эту функцию берет на себя пространство (ансамбль из мыслящих в данный момент времени людей, групп, народов и человечества в целом), то есть ценностью сегодня выступает то, что принимается за таковую большинством людей. Ценности становятся массовыми, но временными, поэтому современную культуру называют массовой. Относительно культуры модерна, которая носила элитарный характер, массовая культура воспринимается как контркультура. Таким образом, массовая культура как бы противостоит традиционному пониманию культуры и одновременно сосуществует с ним. Это явление актуально существует, и задача философа-исследователя – попытаться теоретически объяснить эти процессы современности. Сегодня исчезает понятие моды, модным может оказаться все, что когда-то было модным. Современный человек с интернет-сознанием воспринимает новое как компиляцию

старого. С полным правом эту эпоху можно назвать господством игрового мышления.

Родившись, человек попадает в информационно насыщенную среду, и биологический человек в экзистенциальном плане пытается противостоять этому информационному прессу. Говоря словами Ж.-П. Сартра, в основе такого противостояния лежит самообман. Самообман – это стереотипы мышления и поведения, различного рода мифологемы, оправдывающие в собственных глазах человека внеприродный характер его жизни и тем самым позволяющие ему сохранить внутреннее равновесие в среде-цивилизации. Самообман – это ложь себе [1, с.84]. По Фрейду, это были бы полезные или вредные психологические комплексы; в виртуалистике, по Носову, – виртуальные состояния человека (внутренний, субъективный мир феноменов), такие как консуетал, гратуал и ингратуал [2, с.22]. Комплекс – это то, чего нет на самом деле, но человеку кажется, что есть. Любые комплексы могут как способствовать развитию человека в личность (через сублимацию сексуальной энергии в творчество), так и подавить в нем его желания и устремления (что может привести к неврозам). Рассуждая в этом ключе, каждый индивид настолько обманывает себя, насколько способен усвоить (осознать, то есть понять, следовательно, сформировать в своем сознании целостные образы, модели, теории) количество информации из окружающего его информационного мира. Степень самоограничения индивида зависит от его биологических особенностей, условий воспитания и целей, которые он ставит перед собой, от умения выделить необходимую для осуществления этих целей информацию.

Позитивное решение проблемы комплексов видится в образовании, поэтому последнее начинает занимать в современном мире особое место. Можно сказать, что образование – это некая реакция человека на цивилизационный стресс, образование можно рассматривать как бегство от невроза. Образование становится ценностью в обществе. В данном случае имеется в виду, что образование воспринимается безусловной ценностью как на субъективном уровне отдельного индивида, так и на уровне обыденного общественного сознания. Здесь под безусловностью понимается следующее: сегодня образование даже на бессознательном уровне мышления воспринимается человеком как необходимое условие общественной деятельности в любой области, а вопрос о способностях к получению этого образования индивидом вообще не

обсуждается, то есть принимается априорно. Таким образом, сегодня в общественном сознании на обыденном уровне имеем тезис «образование любой ценой». Форма начинает преобладать над содержанием: на реальном уровне бытия содержание (истинное образование) рассматривается индивидом как производное от формы.

Любое образование построено на обучении, а целью образования является приобретение человеком способности переобучаться. В изменчивом мире, где технологии меняются быстрее, чем происходит смена поколений людей, эта способность становится все более востребованной. Другими словами, настоящее (неформальное) образование есть условие креативности человека, где под креативностью понимается творческий потенциал высшего порядка, заключающийся в способности человека генерировать идеи [3, с.136].

Таким образом, под индивидуальным образованием мы понимаем такое критическое состояние человека (такую внутреннюю организацию мыслей индивида), когда знания приводят к новым знаниям [4]. До этого особого состояния индивидуальное забывание не дает человеку возможности перегрузить свой мозг «информационным шумом».

Что касается о биологических возможностей человеческого мозга, можно выделить два противоположных момента: можно говорить, с одной стороны, на уровне бессознательного о неограниченных возможностях человеческой памяти вообще, а с другой – на уровне сознания об ограниченности человеческой памяти. Дело в том, что основой, то есть носителем, для формирования структуры мозга (уровней бессознательного, сознания, самосознания) выступает матрица человеческой памяти. Возможности человеческого мозга имеют космическую емкость, но путь к этому космосу лежит через преодоление забывания. Без этой биологической защиты человек быстро перегрузил бы свою память неосознанным (хотя и систематизированными сами по себе информационными единицами, но бессистемными в совокупности) информационным разнообразием. Непосредственное усвоение информации делало бы человека как бы знающим, но не понимающим своего знания, то есть не выводило бы человека к самосознанию, следовательно, не способствовало бы становлению личности из индивида. Через забывание человек ставится в такие условия, когда он вынужден пережить, выстрадать и осознать поступающую информацию. Одним из способов преодоления забывания, наравне с многократным повторением интересующей

индивида информации, медитацией, является абстрактное мышление, выводящее человека к системному, то есть к взаимосвязанному, а следовательно, – к целостному мировосприятию. Абстрактное мышление позволяет человеку обойти угрозу фактологического, бессистемного запоминания. Системное мышление позволяет человеку оптимизировать поступающую информацию, то есть при минимальных усилиях достигать максимального результата.

Как же современному человеку оптимально научиться из «шума» (разнообразия всевозможной информации) выделять необходимую информацию? В итоге все это связано в психологическом плане с гармоничным (относительно непротиворечивым) существованием человека в мире. Без достижения этой гармонии человек обрекает себя на невроз и/или, как одно из следствий, на постоянную направленность на удовлетворение своих неограниченных потребностей в благах цивилизации как материальных, так и духовных. По сути, за этим стоит духовная нищета (ограниченность) конкретного человека, не позволяющая индивиду самому производить идеи. Сегодня так происходит с большинством людей. Уровень цивилизации прямо пропорционален свободному времени, но большинство людей тратит свое время не на свободное (творческое) созидание, а на бесконечное (рабское) потребление.

Итак, человек оказывается перед угрозой постоянного стресса. Как же в этих условиях найти себя и реализовать свои духовные и материальные цели? Тенденция современной жизни состоит в том, что человек устремляется в область производства идей, так как в технологической среде физический труд все больше вытесняется механизмами и автоматами. Индивид в социальной среде посредством работы над самим собой должен состояться как личность и реализовать свои духовные и материальные потребности, что служит основой человеческого счастья. Но часто случается так, что многие верят не в себя, а в счастливый случай и молятся «великому богу Шаре». Обычный обыватель с рабским мышлением, который преимущественно определяет себя и свое поведение через мнение большинства или СМИ, в принципе не способен увидеть свою «счастливую звезду», так как в удачу верят, как правило, неудачники, а удача любит тех, кто верит в себя. Бог помогает только тем, кто верит в себя и в Высший разум. Именно вера делает человека внутренне сильным и внешне удачливым в жизни.

Информационная насыщенность общества выполняет двоякую задачу. С одной стороны, информация дает возможность виртуально реализовать свои реальные желания, с другой – создает определенные препятствия для реального осуществления своих желаний и целей, то есть путем усложнений и ограничений не дает человеку реально проявить себя в мире вещей.

Средний человек (обыватель) все более превращается в потребителя не только вещей, но и иллюзий. В этой ситуации у человека два выхода: пассивный, который связан с отказом от реальности, и активный, связанный с использованием иллюзорного (информационного) мира для решения каких-либо реальных задач. Любой человек является потребителем информации. И главное здесь в том, чтобы индивид осознавал, рефлексировал свое реальное состояние, умел на себя взглянуть как бы со стороны. Отсюда следует, что истина лежит в достижении единства указанных первого и второго путей выхода на принципах дополнительности.

С одной стороны, пассивность не может реализоваться полностью, и реальность неизбежно заявит о себе человеку, с другой – активность также не может реализоваться до своего телоса. Если иллюзия имеет форму необходимости (непротиворечивости), то реальность полна случайности. В реальности необходимость (действительность) реализуется через случайность. В иллюзорном мире все обстоит наоборот, здесь необходимость задана изначально и предлагает человеку различные варианты решений. В этой ситуации, казалось бы, человеку остается лишь выбрать те решения, которые соответствуют его целям и потребностям. В иллюзорном мире у человека возникает реальное ощущение управляемости виртуальным миром, так как этот мир построен им самим. Этим и привлекателен мир иллюзий (субъективный или компьютерный образ) для индивида.

Достижение единства, на наш взгляд, все же возможно, и вот каким образом. Жизнь современного человека в информационной, нелинейной, цивилизованной среде все более попадает в глобальную зависимость от случайных реальных событий (например, частные ошибки в сегодняшнем энерговооруженном мире часто приводят к глобальным как позитивным, так и негативным изменениям). В этих условиях человеку ничего не остается, как иметь уже в мире иллюзий (моделей, теорий, образов) различные решения, в которых реальное событие всегда бы оказывалось частным случаем и одним из

возможных вариантов из мира возможного. Тем самым у нас возникала бы возможность достижения управляемости реальными стихиями до их реализации, что позволяло бы взять их под свой контроль. Последнее говорит о том, что человечество, играя в мире иллюзий образами, моделями, теориями, в итоге должно научиться управляться с цивилизацией и теми явлениями природы, которые связаны с человеком, человечеством, планетой, а в будущем, может быть, и с космосом в целом. Сегодня эти явления человеку нельзя (исходя из нравственных установок) познавать на эмпирическом уровне, так как в эпоху глобализации это грозит человечеству самоуничтожением. Единицы иллюзорного (виртуального) мира сами по себе организованы и подчинены определенным правилам, но при этом имеют множество разнообразных реально возможных решений. Все это составляет проблему так называемого «детерминированного хаоса» [5, с.7]. И если в этой ситуации какое-либо из решений адекватно отражает действительность, то у нас появляется возможность судить о причинах того или иного (желательного, нежелательного) реального процесса. В итоге можно сказать, что человечество стоит перед необходимостью формирования глобальной обратной связи, гармонизирующей отношения в системе человек – цивилизация – природа.

Литература

1. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
2. *Носов, Н.А.* Словарь виртуальных терминов / Н.А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. – М.: Путь, 2000. – Вып. 7. – 69 с.
3. Современная западная философия: словарь / сост. В.С. Малахов, В.П.Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – 416 с.
4. *Нуруллин, Р.А.* Философия в образовании образования / Р.А. Нуруллин // Трансформация экономической и философской мысли в социально-экономической системе России: под ред. А.Р.Тумашева, В.В.Малаева. – Казань: Изд-во Каз. госуд. ун-та, 2005. – 334 с. С.208-212.
5. *Афанасьева, В.В.* Тотальность виртуального / В.В. Афанасьева. – Саратов: Научная книга, 2005. – 104 с.

«ШИЗОИДНОЕ ГОСУДАРСТВО» КАК СОЦИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Овчинников Александр Викторович

Выражаясь языком синергетики, человек всегда являлся и является частью какой-либо системы – семьи, общества, государства, рабочего коллектива и т.д. В древние времена личность «растворялась» в этих системах. Например, первобытный человек в своем сознании не проводил границы между интересами общины и своими собственными. Со временем над общиной возникла политическая надстройка – государство. В странах Востока, да и в России, государство взаимодействовало не с отдельным человеком, а с общиной, мобилизуя последнюю на строительство, уплату налогов, войну и т.д.

Неизменяющаяся тысячелетиями социальная база государства обусловила устойчивость его деспотических черт. Подобные «островки» традиционного общества еще имеют место быть в современном «постиндустриальном океане». Доиндустриальные общества в силу неумолимой вестернизации вынуждены «облачаться в демократические одежды».

В конституциях и других законодательных актах стран «третьего мира» присутствуют упоминания о свободе личности и совести, о разделении властей и т.д. В большинстве случаев эти тексты имеют мало общего с реальностью и функционируют в условиях тоталитарных и авторитарных государств. Истинная власть принадлежит одному человеку или клану, оппозиционные партии часто носят марионеточный характер, настоящие оппозиционеры подвергаются преследованиям. Коренная причина подобного положения дел заключается в архаичной ментальности и образе жизни большинства населения. Перед исследователем открывается интереснейшая конструкция «приспособления» традиционного общества к постиндустриальным нормам жизни.

По мнению отдельных психиатров, столкновение в сознании идеалов различных образов жизни вызывает всплеск заболеваний шизофренией. Человек, в нашем случае гражданин, вынужден жить в двух параллельных мирах: официально-демократическом и реальном, где действуют законы «обычного права» (именно рецидивы архаичной

ментальности положены в основу социальной теории шизофрении). Политические надстройки, представляющие с точки зрения логики иррациональные системы, можно назвать «шизоидными государствами». Самый яркий пример «шизоидного государства» из сравнительно недалекого прошлого – СССР 1930-х гг. Сталинская Конституция на то время являлась одной из самых демократичных в мире, настоящее же положение дел, как известно, было совершенно иным. Таким образом, законодательные акты «шизоидных государств» представляют собой оторванные от реальности замкнутые знаковые системы. Строение подобных текстов основано на ассоциациях и созвучиях, что напоминает бред больного шизофренией.

В отечественной философии имеется удачный, на наш взгляд, опыт рассмотрения произведений культуры XX века с позиций шизофренического дискурса. Законодательные акты (прежде всего конституции) «шизоидных государств» могут стать объектом схожего анализа. В данной плоскости рассмотрения становятся легко объяснимыми такие феномены, как сложность официального юридического языка, наличие прекрасно разработанного законодательства, которое фактически не применяется, манипулирование законами и т.д. Другой особенностью «шизоидного государства» является специфическое взаимодействие официально независимых друг от друга ветвей власти. Исполнительная власть обычно контролирует законодательную и оказывает давление на власть судебную. Гегемония исполнительной власти над законодательной обеспечивается нюансами избирательного процесса, когда чиновники сами становятся депутатами или поддерживают общественную силу, которая благодаря административному ресурсу легко обеспечивает себе большинство в парламенте, превращая последний в декоративную структуру. Подобный синкретизм объясняется традиционным мышлением «электората», для которого «ВЛАСТЬ» – одна и часто носит сакральный характер.

В качестве примера шизоидных государственных образований можно привести национальные республики на территории РФ. Здесь в основе историко-идеологической легитимизации правящих режимов обычно лежит сверхценная (бредовая) идея о возрождении когда-то потерянной тем или иным народом государственности. «Как правило, психическое заболевание может стать хроническим и злокачественным, только если оно начинает моделироваться по... преобладающему этническому психозу», и так как «этническая личность

современного человека, по существу, шизоидная», то прогноз шизофрении будет особенно мрачным в обществах, которые сами могут быть квалифицированы как шизофренические. Эти общества, по *G. Devereux*, ожидает такая же мрачная коллективная участь, как и индивидуумов, пораженных этническим психозом. Население, большинство которого выросло в традиционной «шизоидной» среде, с удивительной точностью выстраивает типично феодальные государственные структуры. Обратимся к «современным» российским северокавказским республикам. В местные парламенты и правительства можно отправлять этнографические экспедиции, состоящие из ученых, занимающихся проблемами истории ранних форм государственности и изучающих менталитет средневекового населения.

Такая же картина наблюдается и в Республике Татарстан (РТ). Назначения Президентом РТ глав районов (иногда работающих в своих должностях десятки лет) напоминают феодальные пожалования эпохи средневековья. Главы до недавнего времени почти «поголовно» заседали в парламенте, т.е. «писали законы самим себе». Например, глава N-ского района в 1998 г. был назначен главой администрации N-ского района РТ и, занимая эту должность, одновременно в 2000–2004 гг. являлся депутатом Государственного Совета РТ. В настоящее время, оставаясь главой администрации, он – глава муниципального образования «N-ский муниципальный район» и одновременно председатель N-ского районного Совета народных депутатов.

Социальной базой «шизоидного государства» является в основном сельское население или горожане в первом-втором поколениях с традиционным восприятием окружающего мира и слабой по отношению к коллективу личностью. Архаическая ментальность вряд ли сможет выдержать усиливающуюся вестернизацию, и в дальнейшем, со сменой поколений, «коллективную личность» заменит «разумный эгоист», что объективно будет способствовать разрушению основ «шизоидных государств».

Вместе с тем российское общество относится к типу «догоняющих» и поэтому в его структуре можно выделить несколько «ментальных» групп. Одной из них является интеллигенция. Благодаря образованию и высокому интеллекту самоидентификация личности здесь гораздо четче, чем у представителей так называемого неинтеллектуального труда. Этот факт приводит к парадоксальной ситуации. Интеллигент, «человек постиндустриального общества», оказывается в «клетке» традиционного «шизоидного государства», то

есть, сталкиваясь с государством, он совершает своеобразное путешествие на машине времени. Сам алгоритм взаимодействия «постиндустриального человека» с «шизоидным государством» может выглядеть следующим образом:

- возведение между собой и государством «психологической стены», «уход» в частную жизнь;

- стремление изменить государственную систему, активная политическая деятельность, которая, как правило, пресекается «шизоидным государством» (см. историю современных российских правых демократических партий и движений);

- «интеллектуализация», приводящая к заключению о том, что «шизоидное государство» можно использовать в личных целях (например, для поддержания благосостояния своей семьи). В этом случае человек может занимать государственную должность и соблюдать принятые «правила игры», одновременно внутренне переживая несовершенство системы. Этот вариант взаимодействия «постиндустриального человека» и «шизоидного государства» наиболее опасен, так как приводит к «раздвоению» личности, вынужденной жить в системах координат двух разных миров.

В заключение следует отметить, что поднятая проблема «шизоидного государства» перспективна для дальнейшего исследования, поскольку предоставляет возможность создания «стройной» социально-философской теории, объясняющей особенности развития России в прошлом, настоящем и, возможно, в будущем.

Литература

1. *Гаррабе, Ж.* История шизофрении [Электронный ресурс] / Ж. Гаррабе. – Режим доступа: http://www.psychiatry.ru/book_show.php?booknumber=7&article_id=73, свободный. – Проверено 10.03.2010.

2. *Дмитриева, Т.Б.* Этнокультуральная психиатрия / Т.Б. Дмитриева, Б.С.Положий. – М.: Медицина, 2003. – 448 с.

3. *Овчинников, А.В.* N-ский район Татарстана: долгая, долгая, долгая осень средневековья (к вопросу об архаичных элементах в институциональном поле науки) / N-ckiy district of Tatarstan: long autumn of the Middle Ages (to the problem of archaic elements in institutional field of science) / А.В. Овчинников. – Казань, 2009. – 60 с.

4. *Руднев, В.П.* Шизофрения в культуре XX века / В.П. Руднев // Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2007. – С. 504–510.

О НЕКОТОРЫХ ПОСЛЕДСТВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ «ЦИФРОВИЗАЦИИ»

Русс Борис Семенович

Мы живем в период глобального перехода к получению, передаче и хранению информации в цифровом виде, несмотря на то, что окружающий нас мир даёт нам о себе информацию преимущественно в аналоговом виде. Музыка, изображение, тексты, ранее воспринимаемые непосредственно органами чувств, не могут быть теперь воспроизведены без участия высокотехнологичных технических устройств, требующих электропитания. Безусловно, высокая помехоустойчивость в линиях передачи информации, скорость копирования, удобство хранения и дублирования информации ставят цифровые технологии вне конкуренции.

Однако есть факты, говорящие о том, что воспроизведение музыки с цифровых носителей оказывает иное воздействие на человека, нежели воспроизведение с аналоговых. Скоро мы можем столкнуться с тем фактом, что не будем знать почерк близких нам людей, поскольку переписка происходит преимущественно в Интернете. Необходимо помнить, что переписка архивируется на серверах, местоположение которых нам неизвестно, и достаточно отключить электропитание компьютера где-то в Калифорнии, чтобы многолетняя переписка или ЖЖ стали недоступны. В случае ухода из жизни человека, чья жизнь представляет интерес для современников и потомков, встанет проблема доступа к его архивам. Мы попадаем в сильнейшую зависимость от надежности технических устройств, хранящих информацию. И если раньше мы могли восстановить текст из найденных бумажных обрывков и фрагментов, то в случае отказа цифровых носителей восстановление информации часто оказывается невозможным.

ТВОРЧЕСТВО В УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

Столбова Наталья Викторовна

Творчество – деятельность, порождающая нечто качественно новое, никогда ранее не бывшее. Человек-творец преобразует мир,

отдельно взятые вещи, придает новые смыслы уже существующему. Человек-потребитель же предпочитает пользоваться уже готовым продуктом согласно прилагающейся инструкции, тем самым не реализует свой творческий потенциал.

Современное общество, или общество потребления, прилагает немалые усилия для того, чтобы не допустить преобразования вещей человеком вне производства. Цель этого процесса очевидна: возможности технизированного производства настолько велики, что для его окупаемости необходим определенный уровень потребления, который и обеспечивается блокированием творчества у потребителя. Такая стратегия не является антропологически нейтральной, так как потребность к творчеству и самореализации у человека неотчуждаема. В результате тезис (необходимость творчества) и антитезис (на современном этапе развития культуры уже все открыто и на любой запрос есть готовый ответ) сталкиваются в сознании каждого человека общества потребления, заставляя его одновременно утверждать и отрицать одно и то же положение, что приводит к определенной психической напряженности. Соответственно, общество потребления нуждается в практике снятия данного противоречия. На современном этапе этот процесс осуществляется двумя способами: во-первых, через институт образования и службы психологической помощи; во-вторых, через рефлексию. Оба способа недостаточны, так как в первом случае налицо парадокс лжеца: учителя и психологи – также элементы общества потребления и испытывают те же самые проблемы. Во втором случае приравниваются процесс творчества и осмысление этого творчества, в результате чего человек обращается к прошлому, но не функционирует в настоящем.

Таким образом, в современном обществе существует проблема нереализации человеком своего творческого потенциала. Способы решения данной проблемы недостаточны.

ОТ ПИСЬМА – К КЛАВИШАМ: АНАЛИЗ ПОТЕРЬ

Трунов Дмитрий Геннадьевич

Толчком в моем интересе к этой теме послужил один случай. Проверя контрольные работы студентов, я встретил текст, написанный вручную и притом красивым почерком. Мне показалось

весьма любопытным, что эта работа была выполнена молодым человеком, который не отличался прилежанием и примерным поведением на занятиях. Я подумал: «Надо же, в наше время, когда отпала необходимость не только в красивом и понятном почерке, но и в письме как таковом, все же находятся люди, для которых письмо представляет эстетическую ценность». Конечно, этому студенту я поставил зачет «автоматом».

«Слово убило жест», – писал известный исследователь античности Ф.Ф. Зелинский. Ведь с появлением слова, более подходящего на роль знакового материала, в какой-то степени отпала необходимость в телесной экспрессии, по крайней мере, как в средстве социальной коммуникации [1, с.188]. Далее, в этом же абзаце мы читаем, что теперь уже «письмо убивает слово». В качестве комментария к последнему выводу приведем мнение американского ученого И.Е. Гельба: «Вследствие широкого распространения письма нанесен непоправимый ущерб устной традиции» [2, с.212].

Итак, слово убило жест, а письмо, в свою очередь, убило слово. Однако на этом череда «убийств» не закончилась – сегодня мы констатируем: «Использование клавиш убивает ручное письмо». Как к этому относиться? В настоящей статье я не ставлю задачу рассказать о том, что человек *приобрел* благодаря использованию клавиатуры, здесь хотелось бы поразмышлять о тех *потерях*, которые несет человек, отказываясь от рукописного письма. И речь пойдет прежде всего об экзистенциальных потерях, которые можно разглядеть, если мы отнесемся к письму как к *экзистенциальной ценности*.

Экзистенциальная интерпретация письма подразумевает, что рукописный текст – это личный и абсолютно уникальный поступок, что письмо – это сугубо авторская работа. Даже если я просто переписал чужой текст, я уже вложил в него частицу себя, которая выразилась как минимум в уникальности моего почерка. Каждое слово, каждая буква становятся неповторимыми и уникальными персонажами, следом души пишущего, который он оставляет на бумаге.

Стоя на этой экзистенциальной позиции, рассмотрим некоторые отличия письма и соответственно рукописного текста от набора на клавиатуре компьютера электронного текста.

Необратимость действий при письме. При письме мы имеем дело с *неустранимостью и необратимостью последствий* наших ошибок. Конечно, ошибки при письме могут быть исправлены. Но как

тогда устранить исправления? Действительно, при письме имеет место правило: «Что напишешь пером, то не вырубишь топором». Если это черновик, то мы смело допускаем ошибки и просто исправляем их. А если мы переписываем «набело»? Вот тут мы начинаем чувствовать ответственность за каждое свое движение. Ведь ошибка приведет к тому, что все придется переписывать.

Теперь сравним это с набором электронного текста. Здесь принципиально иное отношение к ошибкам: команда *Undo*, клавиши *Backspace* и *Delete* быстро решают все проблемы, как будто их и не было вовсе. Чисто с утилитарной точки зрения электронный текст, безусловно, удобнее. Но что больше похоже на реальную жизнь с ее необратимыми потерями? Я думаю, что работа с электронным текстом создает своеобразную иллюзию обратимости наших действий, веру в то, что в любой момент все можно вернуть назад, сделать *Undo*.

Уникальность рукописи. Рукописный текст *можно* написать заново. Но заметим, если рукопись переписывается, то это уже другая рукопись, это уже другой персонаж, другое существо, если хотите. И если рукопись уничтожается, то это уже безвозвратно. Рукописи на самом деле горят, а если сгорают, то навсегда... Напротив, электронный текст может быть воспроизведен сколь угодно раз. Каждый «клонированный» текст совершенно не отличается от предыдущего. Опять же – практично, но не экзистенциально. Здесь уже больше синтетики, чем органики.

Личное участие автора в процессе письма. Если я пишу, то я сознаю себя *единственным* источником выводимых букв. Я делаю это без всяких посредников или пользуюсь чрезвычайно простыми посредниками, с понятным механизмом. Чем проще посредники, тем более заметно личное участие автора текста. Л.И.Проненко приводит примеры, когда известные каллиграфы создавали свои произведения инструментами, не предназначенными для письма, например, чайной ложкой, или обходились вовсе без инструментов, только с помощью собственных пальцев [3, с.80,83]. Даже печатная машинка создавала ощущение собственного действия, видимого и осязаемого от начала до конца: от мысли в голове – через нажатие клавиши – до отпечатка на бумаге. Работа пишущей машинки «прозрачна» на всем пути. Другое дело – компьютер. Это теперь главный персонаж, значимость которого мы особенно остро ощущаем, когда он выходит из строя: без компьютера как без рук.

«Кнопочное мышление». Работа с клавиатурой развивает своеобразное «кнопочное мышление». Достаточно нажать на кнопку – и буква (слово, текст, картинка и пр.) готова. Не нужно мучиться и выводить ее своими руками, за нас это делает машина. Мы имеем дело с механизмом, пусть даже очень тонким, но механизмом. Такая механистическая установка через многочисленные технические метафоры с успехом распространяется на все остальные случаи жизни, в том числе на человеческие отношения. Например, манипулятивное воздействие можно рассматривать как продукт «кнопочного мышления». Вспоминаются слова персонажа одной известной детской книжки (и кинофильма): «Уррий, Уррий, ты выяснил, где у этого робота кнопка?».

Если компьютер навязывает человеку механистическое мышление, то кисть, напротив, *оживляет* перо, а вместе с ним – и выводимый этим пером текст. Конечно, компьютер тоже может восприниматься как живое существо, но это уже принципиально *иное* существо (по отношению к пользователю), – более или менее прирученное или непослушное, – которое *наряду* с пользователем участвует в создании текста и даже навязывает свою волю.

Письмо открывает человека. Почерк есть нечто *сугубо личное*, как голос, интонация, личный жест. В почерке человек открывает и видит себя, в почерке человека видят другие. В каком-то смысле почерк *обнажает* человека. После прохождения через клавиатуру любой личный текст, набранный стандартным шрифтом, превращается в *безличный*. Если я не поместил в тексте свое имя, то это уже текст *неизвестного* автора. Человек скрывает себя за шрифтовым камуфляжем, в том числе – и от себя самого. Но, быть может, он *теряет* себя?.. Компьютер или другое клавишно-дисплейное устройство – это своеобразный наблюдатель, который не дает человеку оказаться наедине с самим собой.

Отличия в экспрессивности. Более подробно остановимся на экспрессивных возможностях письма и набора на клавиатуре, то есть попытаемся ответить на вопрос: как письмо и набор согласуются с выражением чувств пишущего (или набирающего)? Для этого вначале сравним моторику письма с моторикой набора на клавиатуре.

Во-первых, для того чтобы писать, необходимы более тонкие и мягкие, обычно плавные и непрерывные движения; набор на клавиатуре требует более определенных и дискретных, часто резких и достаточно жестких ударов. Во-вторых, основной объем движений

при компьютерном наборе сосредоточен в пальцах рук и запястьях. При письме мы имеем иное распределение усилий: несмотря на то, что пишущий инструмент обычно держится тремя пальцами кисти, тем не менее, при письме задействована вся рука, а иногда даже тело. Вот рекомендация каллиграфа-мастера: «Выполняя нисходящий штрих, вниз передвигают всю руку с локтем, зафиксировав кисть в одном положении. "Тащите" перо прямо на себя, слегка подаваясь назад всем корпусом. Чаше проводите длинные линии, исключая возможные неподвижного положения локтя. Следите за дыханием. "Выдыхайте" штрихи. Не напрягайтесь, позвольте себе чуть-чуть небрежности. Закрепощенность – враг каллиграфа» [3, с.124]. Заметим, что это совет западного каллиграфа. Что касается японско-китайской каллиграфии, то она едва ли вообще может существовать без тотальной телесной вовлеченности.

Различия в моторике рожают разные *метафоры экспрессии*, которые неизбежно меняются при переходе от письма к клавишам. Раньше мы говорили «излить душу» на бумагу, теперь мы говорим «набрать», «набить» текст. В первом случае душа выливается и оставляет след: здесь можно угледеть сравнение чернил и со слезами, и с «брызгами радости»; во втором случае душевный материал, воплощаемый в тексте, предстает в виде каких-то предметов, подчас достаточно жестких. Быть может, для выражения текучести психической материи все же больше подходят чернила и курсив с его идеей непрерывности, а не клавиши и печатные буквы с их дискретностью?

Не будем спешить с выводами, лучше посмотрим, как *по-разному* «ложится» экспрессия человека на письмо и на клавиши.

1. Для начала шагнем немного в сторону и рассмотрим экспрессивные ресурсы *печатной машинки* – предшественницы компьютерной клавиатуры. Человек, исторгающий эмоции, может вдоволь настучаться по клавишам машинки и даже увидеть результаты своей экспрессии – яркие, жирные буквы, вдавленные в бумагу, вплоть до пробитых отверстий – не только «традиционных» отверстий на месте точек и запятых, но даже на месте некоторых букв (например, «о»). В «особо тяжких случаях» он получает поломанную машинку. Таким образом, машинопись может быть весьма экспрессивным занятием. Причем интенсивность и модальность экспрессивности здесь в определенной степени «навязывается» самим пишущепечатающим устройством: во-первых, для печати на машинке

(механической) необходима достаточная сила удара по клавише; во-вторых, «удар» – это агрессивное, в некотором смысле деструктивное действие. Итак, набор на печатной машинке характеризуется *навязанной и деструктивной* экспрессивностью.

2. Теперь рассмотрим, как экспрессия согласуется с набором текста на компьютерной клавиатуре. Нажатие на клавиши *любой* силы вызывает *один* результат – «мирное» появление нейтрального и стандартного символа на экране компьютера. Вся экспрессия – независимо от интенсивности или модальности – «поглощается» компьютером. Экспрессивность застревает в недрах клавиатуры. Клавиатура – это фильтр, который не пропускает эмоциональность. Результат набора на клавиатуре – эмоционально нейтральный (по форме) текст с ровными и устойчивыми строками, с четкими и строгими символами. Поистине это победа рационального начала над эмоциональным (мне это напоминает механизм психологической защиты, который З. Фрейд назвал изоляцией аффекта: человек рационально воспринимает ситуацию, но вытесняет свое отношение к ней). Можно сказать, что набор на компьютере характеризуется *неконгруэнтной и поглощенной* экспрессивностью. Неудивительно, что «поглощение» экспрессии вызывает необходимость в дополнительных специальных средствах выражения чувств, чтобы снизить «неконгруэнтность», связанную с нейтральностью и сухостью шрифта. Однако, согласимся, все знакомые нам способы графической репрезентации эмоций (форматирование символов, цвет, так называемые смайлики и пр.) достаточно стандартны, а потому все равно *ущербны*.

3. Наконец, можно перейти к рассмотрению экспрессивности письма. Что происходит с эмоциями человека пишущего? (1) Письмо не препятствует выражению эмоций, напротив, акт письма является одной из форм выражения чувств (понятно, что речь в данный момент идет о телесной, а не вербальной экспрессии). (2) Письмо не навязывает экспрессии какую-либо определенную интенсивность, хотя возможный нажим пера (пишущего инструмента) колеблется в пределах, зависящих от материала инструмента. (3) Письмо также не навязывает экспрессии какую-либо определенную окраску (модальность): любая эмоция видна в почерке, ее ничего не поглощает и не видоизменяет. (4) В то же время эмоция при письме должна быть «приручена», то есть определенным образом трансформирована. Во-первых, это связано с *практической* необходимостью – уберечь

письменные принадлежности от преждевременного разрушения. Во-вторых, у этого есть *коммуникативная* необходимость: слова должны быть написаны разборчиво, чтобы быть понятными читающему. В-третьих, существует *техническая* необходимость в трансформации экспрессивности, связанная с тем, что письмо – это более длительное занятие, чем набор на клавиатуре.

Путь телесного выражения эмоции при письме гораздо длиннее и *витиеватее* (в буквальном смысле), чем при печатании на машинке. Одновременно этот путь не обрывается, как это имеет место при общении с клавиатурой компьютера. Эмоция, проходя через моторику руки, трансформируется в образ, который одновременно сохраняет свой экспрессивный и коммуникативный потенциал. Высокая интенсивность эмоции успешно выражается в визуальных эффектах почерка. Конечно, в силу указанных причин происходит определенное снижение интенсивности, а также трансформация агрессивных (деструктивных) эмоций. В письме тоже можно говорить об определенном «навязывании» со стороны пишущего инструмента некоторых правил, но, заметим, эти правила все же в конечном итоге не изменяют эмоцию, а существуют исключительно для того, чтобы сделать ее более *коммуникабельной*. Любопытно, результат трансформации («приручения») эмоций при письме начинает приобретать *эстетическую* ценность. Теперь это уже не просто самоконтроль, трансформация или «сублимация» эмоции, это ее *преображение*. Своего апогея преобразенная экспрессивность достигает в каллиграфическом искусстве.

Итак, письмо – это *прирученная* и *преобразенная* экспрессивность.

Письмо как терапевтический акт. В силу своей профессиональной деятельности не могу не коснуться некоторых психотерапевтических факторов-эффектов письма.

1. Замедление темпа. Время, затраченное на нажатие клавиши, примерно равно времени, необходимому для того, чтобы поставить точку или запятую. Понятно, что все остальные символы требуют большего времени для их написания. Этот, казалось бы, в наш ускоряющийся век недостаток является, на мой взгляд, терапевтическим преимуществом письма. Письмо требует от пишущего замедления внутреннего ритма, то есть своеобразного *успокоения*, в некотором смысле письмо не только «притормаживает» течение

мысли, но и приводит его в *порядок*. Такого эффекта гораздо труднее добиться, нервно и агрессивно постукивая по клавишам.

2. *Эстетика*. Еще один терапевтический фактор письма связан с тем, что выведение самих букв, участие в их рождении и созерцание результата своей работы само по себе может доставлять *удовольствие*. Эстетическая и связанная с ней терапевтическая ценность письма максимально выражается в занятиях каллиграфией. Быть может, уже настало наконец время использовать каллиграфию как арт-терапевтическую технику?

3. *Тишина*. Письмо – это более *тихое* занятие, чем набор текста на компьютере (стоит отметить, что нажатия на клавиши иногда даже специально озвучиваются) и тем более чем печатание на машинке. Шуршание пера (или другого пишущего устройства) не заглушает естественное течение мыслей и располагает к самопогружению, самосозерцанию, самососредоточению. Предположу (хотя это, безусловно, требует своего подтверждения), что письмо рождает более интровертированные тексты, а использование клавиатуры – более экстравертированные.

Итоги. В заключение кратко перечислим обнаруженные выше потери. Переход от письма к клавишам – это движение от самостоятельности к зависимости, от рукотворности к искусственности, от естественности к механистичности, от ручной работы к «штамповке», от живого следа к бездушному трафарету, от уникальности к стандартности, от чувственности к рациональности, от экспрессивности к нейтральности.

Литература

1. *Зелинский, Ф.Ф.* Древний мир и мы : репринт. воспроизведение издания 1911 г. / Ф.Ф. Зелинский. – СПб.: Алетейя, 1997. – 416 с.
2. *Гельб, И.Е.* Опыт изучения письма (основы грамматологии) / И.Е. Гельб. – М.: Радуга, 1982. – 366 с.
3. *Проненко, Л.И.* Каллиграфия для всех / Л.И. Проненко. – М.: Книга, 1990. – 248 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бажанова Римма Кашифовна – канд. филос. наук, доц. каф. культурологии, философии и социологии, Казанский государственный университет культуры и искусств (КГУКИ)
E-mail: rimini607@mail.ru

Бессонова Людмила Александровна – д-р филос. наук, зав. каф. философии, Академия управления ТИСБИ, Казань
E-mail: lbessonova@rambler.ru

Богатова Лариса Михайловна – д-р филос. наук, декан гуманитарно-психологического факультета Института дополнительного профессионального образования, Казанский национальный исследовательский технологический университет (КНИТУ)
Контактный тел. (843) 295-16-23 (раб.)

Борисов Сергей Валентинович – д-р филос. наук, канд. культурологии, проф. каф. философии, Челябинский государственный педагогический университет
E-mail: borisovsv69@mail.ru

Булатова Дания Сергеевна – канд. филос. наук, доц. каф. культурологии, философии и социологии, КГУКИ, Казань
E-mail: dan-bulatova@yandex.ru

Веткасова Наталья Владимировна – канд. филос. наук, доц. каф. философии, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н.Туполева (КНИТУ им. А.Н. Туполева – КАИ)
Контактный тел. (843) 277-03-31

Войцехович Вячеслав Эмеринович – д-р филос. наук, член-кор. Российской экологической академии, проф. каф. философии, Тверской государственный университет, вед. научн. сотр., Институт философии РАН
E-mail: p000327@tversu.ru

Воронина Наталия Ивановна – д-р культурологии, зав. каф. культурологии, Мордовский государственный университет, Саранск
E-mail: kafkmgmu@mail.ru

Галанова Гульнара Эдуардовна – канд. филос. наук, доц. каф. философии, Институт экономики, управления и права, Казань
E-mail: galanova@fromru.com

Ганжара Ольга Анатольевна – канд. филол. наук, доц. каф. межкультурной коммуникации, Ставропольский государственный университет
E-mail: snark44@yandex.ru

Гольский Иван Александрович – асп. каф. философии, Омский государственный педагогический университет (ОмГПУ), мл. науч. сотр., Омский областной музей изобразительных искусств им. М.А Врубеля
E-mail: igolskij@ya.ru

Гусев Дмитрий Владимирович – канд. филос. наук, докторант каф. логики, философии и методологии науки, Орловский государственный университет
E-mail: d.v.gusev@yandex.ru

Днепровская Инесса Викторовна – канд. филос. наук, доц. каф. теории и истории государства и права, Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н.Г. Чернышевского, Чита
E-mail: dneprovskajaiv@mail.ru

Еникеев Анатолий Анатольевич – канд. филос. наук, доц. каф. философских наук, Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия
E-mail: enikeev@tagnet.ru

Журавлева Татьяна Михайловна – преп. Казанского театрального училища, ст. преп. каф. философии, КНИТУ им. А.Н. Туполева – КАИ, Казань
E-mail: monotontj@rambler.ru

Зеткин Сергей Николаевич – науч. сотрудник НИИ «Регионология»,
Саранск
E-mail: serzet@mail.ru

Зеткина Ирина Александровна – д-р культурологии, проф. каф.
педагогики, Мордовский государственный педагогический институт
им. М.Е. Евсевьева, Саранск
E-mail: serzet@mail.ru

Казарова Татьяна Викторовна – д-р филос. наук, проф., зав. каф.
истории и культурологии, Московский государственный
технологический университет («Станкин»)
E-mail: execution@rambler.ru

Камзеев Владимир Дмитриевич – канд. мед. наук, доц. каф.
неврологии и рефлексотерапии, Казанская государственная меди-
цинская академия
E-mail: vlkamzeev@yandex.ru

Костина Ирина Борисовна – канд. филос. наук, доц. каф. философии,
Воронежский государственный педагогический университет
E-mail: kib999@inbox.ru

Костюхина Елена Викторовна – студентка, КНИТУ, Казань

Краснова Инесса Георгиевна – ст. преп. каф. философии и истории
науки, КНИТУ, Казань
E-mail: igkrasnova@mail.ru

Курашов Владимир Игнатьевич – д-р филос. наук, проф., зав. каф.
философии и истории науки, КНИТУ, Казань
E-mail: v.kurashov@mail.ru

Курашова Наталия Михайловна – канд. ист. наук, доц. каф. социаль-
ной работы, психологии и педагогики, КНИТУ, Казань
E-mail: nataliakurashova@mail.ru

Лалетина Анна Федоровна – асп. каф. естествознания и методики его преподавания в начальных классах, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург
E-mail: annet208@rambler.ru

Левашева Евгения Владимировна – канд. филос. наук, доц. каф. философии и истории науки, КНИТУ, Казань
E-mail: philosoph@list.ru (для Левашевой)

Макаров Андрей Иванович – канд. филос. наук, доц. каф. философии, Волгоградский государственный университет
E-mail: andre_mak@mail.ru

Максименко Людмила Александровна – канд. филос. наук, доц., ОмГПУ, Омск
E-mail: msw6@rambler.ru

Марков Борис Васильевич – д-р филос. наук, зав. каф. философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет
E-mail: bmarkov@mail.ru

Миронов Владимир Иванович – директор православной гимназии «Во имя святых Царственных Страстотерпцев», ст. преп. каф. теологии, Российский государственный профессионально-педагогический университет, асп. каф. педагогики, Уральский государственный университет им. А.М. Горького (УрГУ), Екатеринбург
E-mail: ieronim@olympus.ru

Михайличенко Дмитрий Георгиевич – канд. филос. наук, ст. преп., филиал Столичной финансово-гуманитарной академии, Уфа
E-mail: enkrateia81@mail.ru

Монасынов Камиль Хамитович – засл. артист РФ, нар. артист РТ, зав. каф. альты, виолончели и контрабаса, Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г.Жиганова
Контактный тел. (843) 246-98-82

Мустафин Виль Салахович (1935–2009) – поэт, член Союза российских писателей

Николаева Елена Валентиновна – канд. культурологии, доц. каф. иностранных языков, Московский государственный университет дизайна и технологии
E-mail: eva-nikol@rambler.ru

Николина Ольга Ивановна – канд. филос. наук, доц. каф. философии, ОмГПУ, Омск
E-mail: olga_nikolina@mail.ru

Нуруллин Рафаиль Асгатович – д-р филос. наук, проф. каф. общей философии, Поволжский (Казанский) федеральный университет (П(К)ФУ), Казань
E-mail: nurulla958@mail.ru

Овчинников Александр Викторович – канд. ист. наук, доц. каф. гуманитарных дисциплин, КНИТУ, Казань
E-mail: ovchinnikov8_831@mail.ru

Оконская Наталия Камильевна – д-р филос. наук, проф. каф. философии и права, Пермский государственный технический университет (ПГТУ)
E-mail: nataokonskaya@rambler.ru

Потеряева Ольга Борисовна – канд. филос. наук, доц. каф. философской антропологии, УрГУ им. А.М.Горького, Екатеринбург
Контактный тел. 892-200-62-80

Пырьянова Ольга Анатольевна – магистрант философского факультета, УрГУ им. А.М.Горького, Екатеринбург
E-mail: whiterabbit@planet-a.ru

Разумовская Татьяна Анатольевна – студентка факультета журналистики и социологии, П(К)ФУ, Казань
Контактный тел. 8-903-306-84-03

Рощектаев Андрей Владимирович – канд. ист. наук, член Союза российских писателей
Контактный тел. (843) 518-00-05

Румянцева Марина Георгиевна – канд. филос. наук, доц. каф. философии, КНИТУ им. А.Н. Туполева – КАИ, Казань
Контактный тел. (843) 292-52-36

Русс Борис Семенович – зав. лаб. каф. физиологии человека и животных, П(К)ФУ, Казань
E-mail: boris.russ@ksu.ru

Рябов Оскар Раифович – канд. тех. наук, нач. отдела РМД УМС, Казанский государственный архитектурно-строительный университет
Контактный тел. (843) 510-46-48

Сибгатуллина Ирина Фагимовна – д-р псих. наук, проф. каф. психологии, Институт развития образования РТ, Казань
Контактный тел. (843) 236-67-88

Синцов Евгений Васильевич – д-р филос. наук, проф., зав. каф. русского и татарского языков, Казанский государственный энергетический университет
E-mail: esintsov@mail.ru

Служивцев Валерий Васильевич – доц. каф. истории, Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск
E-mail: sankir@wsmail.ru

Смирнова Татьяна Владимировна –канд. культурологии, ассист. каф. философской антропологии, УрГУ им. А.М.Горького, Екатеринбург
E-mail: tanjusha@r66.ru

Солодухо Натан Моисеевич – д-р филос. наук, зав. каф. философии, КНИТУ им. А.Н. Туполева – КАИ, Казань
E-mail: natsolod@land.ru

Столбова Наталья Викторовна – ассист. каф. философии и права, ПГТУ, Пермь
E-mail: pilthekid@mail.ru

Трунов Дмитрий Геннадьевич – канд. филос. наук, доц. каф. общей и клинической психологии, Пермский государственный университет
E-mail: trunoff@hotmail.ru <http://trunoff.hotmail.ru>

Чечеткина Ирина Игоревна – канд. хим. наук, доц. каф. философии и истории науки, КНИТУ, Казань
E-mail: philosoph@list.ru (для Чечеткиной)

Шатунова Татьяна Михайловна – д-р филос. наук, доц. каф. социальной философии и культурологии, К(П)ФУ, Казань
E-mail: shatunovat@mail.ru

Шафоростов Александр Иванович – канд. филос. наук, доц. каф. истории и философии, Иркутский государственный технический университет
E-mail: ashafor@rambler.ru

Юнусова Махаббат Гумеровна – канд. ист. наук, доц. каф. истории Древнего мира и Средних веков, К(П)ФУ, Казань
Контактный тел. (843) 231-51-79

Редактор Л.И.Шевчук

Лицензия № 020404 от 6.03.97 г.

Подписано в печать 11.10.11.

Бумага офсетная.

19,0 уч.-изд.л.

Печать Riso.

Тираж 150 экз.

Формат 60х84/16.

17,67 усл.печ.л.

Заказ 292 «С» 165

Издательство Казанского национального исследовательского
технологического университета

Офсетная лаборатория Казанского национального
исследовательского технологического университета

420015, Казань, К.Маркса,68

Антропологическая соразмерность

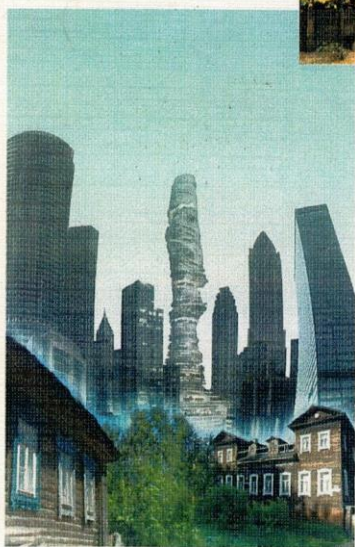


сборник научных трудов

Казань 2011

Антропологическая соразмерность

Всероссийские
научные конференции
2009, 2010, 2011 гг



ISBN 978-5-7882-1127-5



9 785788 211275