Acta eruditorum 2014 Выпуск 15

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

В. А. Егоров

Редакционная коллегия

М. В. Архипова

Н. В. Белкина

С. М. Капилупи

И. С. Пучкова

Т. Н. Рейзвих

Н. М. Сапронова

О. А. Штайн

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Наши гости

■ Роджер Тригг
Демократия и религия 3

Статьи для «Современной мультимедийной энциклопедии философских, культурологических и религиоведческих знаний»

О проекте 9

■ М. Ю. Смирнов
Протестантизм 10

■ П. А. Сапронов
Ге Николай Николаевич 13

Актуальные проблемы психологии и педагогики

■ О. Н. Шилова, Г. В. Вдовина, Д. В. Шмонин
Позднеантичная ученость и принципы образования в перспективе смены парадигм 14

■ А. В. Пухаев
Теория виртуальности Ч. С. Пирса как альтернатива физикализму и дуализму тела и разума в психофизической проблеме современной философии сознания . . . 16

■ П. И. Смирнов
Эволюция основных социальных типов личности 20

■ С. А. Черняева
Применение современного фольклора в практике психологической помощи 22

■ С. П. Шклярук, М. В. Мансурова
Психологические ресурсы религиозного мышления 25

■ В. Н. Красновский
Социальные сети и их влияние на массовое сознание 27

■ А. М. Исаченко
«Выбор субъекта, или По ту сторону слов» 31

■ С. Н. Митюгова
Творчество жизни пожилого человека 34

■ Н. В. Матвеева
Влияние взаимоотношений в семье на формирование духовно-нравственных принципов подростка 37

■ Иеромонах Дионисий (Мозокин)
К вопросу о диалоге христианства и психоанализа 40

■ М. В. Архипова
Метод наблюдения: проблема наблюдателя 43

■ Г. Ю. Троицкая
Роль музыкального образования в формировании духовно-нравственных ценностей подростков 46

Философские, религиоведческие и культурологические исследования

■ Ф. В. Фуртай
Кинематограф Джованни Боккаччо 48

■ Р. В. Савинов
Царство Божие как проблема европейской метафизики XVI–XVIII вв 52

Издание публикует тексты научных докладов и сообщений, представленных в ходе международных, российских, региональных и межвузовских научных мероприятий, проводившихся Русской христианской гуманитарной академией в 2012–2013 гг. Для философов, богословов, культурологов, психологов, филологов.

Издается Русской христианской гуманитарной академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15,
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. (812) 570 02 36,
факс (812) 571 30 75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

■ Т. Ф. Фадеева
Современное отношение к некоторым оккультным теориям: использование (применение) в современной жизни. К вопросу о физиогномике (френологии) и метопоскопии (метопомантии) 58

■ А. И. Прохоров
Проблема определения предмета философии истории в рамках методологической модели «философия — наука — ремесло» 61

■ А. В. Заньковский
Внезапность, трагическое и теургия хаоса 65

■ А. В. Щербацкий
Мифологические и античные представления о «вечном возвращении» и апокатастасисе 68

■ А. С. Коскова
Итальянские мотивы и образы в русской поэзии Серебряного века: образ Данте Алигьери 71

■ Л. В. Черняков
Основные дискуссии о литературной норме итальянского языка 74

■ С. В. Кудряшов
Характер идентичности современной контркультуры 77

Критика и библиография

■ О. А. Штайн
Монолог о межконфессиональном диалоге 81

Научная и образовательная жизнь академии

Открытие нового направления магистратуры 83

Интервью проректора по научной работе Русской христианской гуманитарной академии, профессора, доктора философских наук Дмитрия Викторовича Шмонина Информационной службе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия 85

От редакции

В выпуске № 15 «Acta eruditorum» публикуются статьи по материалам докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» в период с 2011 по 2014 г., на ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир», прошедшей в декабре 2013 года, а также материалы исследований культурологической, философско-религиоведческой тематики в рамках научно-исследовательских программ, выполняемых в Русской христианской гуманитарной академии. Открывает номер публикация первой части доклада известного современного исследователя религии, профессора Оксфордского университета Роджера Тригга, который был прочитан на открытой лекции в Русской христианской гуманитарной академии 5 октября 2013 года. В заключительном разделе номера «Критика и библиография» читатель может познакомиться с рецензией на недавно вышедшую книгу современного католического мыслителя Андреа Риккарди «Жить вместе в XXI веке».

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2014. Вып. 15.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014.

НАШИ ГОСТИ

Роджер Тригг
(Roger Trigg)
профессор факультета теологии, директор Центра изучения роли религии в общественной жизни Оксфордского университета
Перевод: И. С. Хромец, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии Института философского образования и науки Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова. Киев, Украина

ДЕМОКРАТИЯ И РЕЛИГИЯ (Доклад прочитан в Русской христианской гуманитарной академии 5 октября 2013)

Copyright © 2014, Роджер Тригг

Религиозная свобода и демократия

Является ли религиозная свобода лишь дополнительной опцией по запросу в любом свободном и демократическом обществе? Сама постановка вопроса должна представляться весьма странной. Исходя из того, что свобода религии включает как свободу отрицать все религии, так и принадлежать к какой-то одной из них, суть вопроса заключается в том, может ли общество быть свободным, если нам не позволено принимать наше собственное решение в отношении того, что является самым важным в нашей жизни, и действовать соответственно. Религия связана с наиболее фундаментальными вопросами о происхождении мира и места человека в нем. Многие скажут, что такие существенные составляющие демократии, как вера во всеобщее равенство и уважение к всеобщему праву свободы совести имеют корни в религии. Сама идея человеческих прав определяется взглядом, согласно которому люди в определенном смысле особенны, обладают достоинством, однако он нуждается в основании. Многие согласятся с точкой зрения, что только лишь тот факт, что мы созданы по образу Божию и любимы Богом, может дать это основание.

Суть вопроса заключается не в том, насколько обоснованны подобные аргументы, но в том, что они искренне выдвигаются на первый план и предоставляют весомое обоснование некоторых существенных основ любого свободного и демократического общества с религиозной точки зрения. Без них вера в свободу сама может лишиться необходимой поддержки. И видится нечто извращенное в запрещении свободы тех, кто желает высказываться и действовать согласно верованиям, которые сами по себе поддерживают идею свободы, если только некто не озабочен идеей контролирования других.

Некоторые общества могут противиться всем религиям, на основании того — принимаемом либо нет, — что религия неизбежно установит свое основание полномочий, которые будут не только независимы от государства, но и будут превосходить его. Более того, как может показаться, религия может негативно влиять на лояльность граждан в отношении своей страны, или к уполномоченным представителям власти. Таковым, несомненно, является страх китайского правительства, которому не нравятся религиозные организации, которые полностью отделены от аппарата государства и не контролируются им, как, например, домашние церкви. Такие организации, как Китайская патриотическая католическая ассоциация и Триединое патриотическое движение протестантских церквей Китая, открыто признают, что лояльность к стране должна быть первична, как то предполагает слово «патриотичный».

В то же время является парадоксом то, что такой контроль над религией, и даже ее подавление, могут быть не только контрпродуктивными, но и отрицательно сказываться на собственных целях государства. В современном Китае, к примеру, усиливается понимание того, что государству нужно больше, нежели просто общество, которое экономически интенсивно развивается и расширяется. Если результатом этого является безжалостная погоня за индивидуальным богатством любой ценой, то этот результат может быть разрушительным для всего общества в целом. Любое общество должно иметь всеми разделяемые правила морали. Капитализм без моральной основы может стать не только инструментом социальной несправедливости, но содержит в себе семена для собственного же уничтожения. Проблемы на финансовых рынках в последние годы свидетельствуют о том, насколько погоня за краткосрочной выгодой

Copyright © 2014

в ущерб всеобщим долгосрочным интересам может быть опустошающей. Если когда-то на лондонских рынках девизом было «Слово крепче печати», очевидно, что в последнее время любая разновидность нечестности может быть оправдана перед получением большой финансовой выгоды. Результатом было не процветание, но угроза разрушения.

Однако что может быть основанием такой морали? Проблема с любой системой морали заключается в том, что она, с одной стороны, должна время от времени сдерживать желания индивидов, с другой — служить всеобщему благу. Мораль может действовать в ущерб чьему-либо сиюминутному интересу. Религия традиционно была наиболее влиятельным источником морального авторитета. Речь идет не о том, чтобы ввести в аргумент дополнительный вопрос, является ли она единственным источником. Без сомнения, антирелигиозные люди также могут иметь свои версии морали. Они, однако, неизбежно будут выставлены в определенном свете в зависимости от того, какое мировоззрение было сформировано волею судеб, даже антирелигиозное, равно как и многие морали сформированы по образу религиозного мировоззрения. Аргумент заключается в следующем: если свобода принятия или отрицания религии не допускается, или даже строго контролируется, в любом обществе многие источники морали немедленно исчезнут. Лояльность в отношении к государству и его целям может быть навязана, однако это немедленно повлечет централизацию контроля над идеями, который неизбежно приведет к отрицанию свободы. Свобода фактически неотделима.

Невозможно в итоге иметь частичную свободу. Либо некто обладает свободой, либо режимом устанавливается единственно верное подчинение, которое в своем развитии будет становиться все более и более угнетающим.

Некто может принять сам для себя решение, что является наиболее важным для человечества, кому-то же необходимо сказать о том, каковы должны быть его приоритеты. Это неминуемо окажет глубокое влияние на все сферы жизни. В некоторых случаях или жизненных ситуациях я могу выносить свое собственное суждение, в некоторых — нет. Именно поэтому запрет на свободу суждения или совести, который контролирует религию, неизбежно должен привести к окончательно созревшему тоталитаризму.

Свобода религии в любом обществе не является просто вопросом свободы индивида придерживаться верований, важным самим по себе. Наблюдается усиливающаяся тенденция, даже в Европе, к принятию права любого человека придерживаться импонирующих ему взглядов, включая религиозные, но при этом сразу оговаривать ограничения на проявление этих взглядов, в особенности если они конфликтуют с приоритетами осуществляемой политики. Свобода служения может быть дозволена, однако более широкие проявления уже могут стать затруднительными.

Любое тоталитарное правительство не будет возражать относительно наличия индивидов, придерживающихся верований, которые расходятся с официально продвигаемыми государством, до тех пор, пока они молчат о себе и не высказывают их, не пытаются убедить других или позволяют им воздействовать на их деятельность. В коммунистической Европе, в таких странах как Чехословакия и Венгрия, до 1989 года многие специалисты, как, например, судьи в судебных заседаниях, свыклись с необходимостью жить с таким родом лжи. Они верили в одно, скажем, в требования правосудия, однако действовали все же в соответствии с волей власти. Учителя также имели свое собственное мнение, однако преподавали в соответствии с требованиями, установленными государством.

Такой тип неискренности, хотя и приемлемый для режима на небольшой период времени, может стать существенной угрозой для его последующей стабильности. И, что еще более важно, он в корне опустошителен. Общества, которые зависят в большей мере от централизованного контроля, нежели от индивидуальной инициативы, костенеют, становятся невосприимчивыми к изменениям. Неслучайно наука не развивается при таких режимах. Любая форма развития в таком случае зависит от мудрости и предусмотрительности тех, кто управляет государством. Влияние ошибок и изъянов на результаты будет еще бóльшим. Отдельные идеологии могут искажать высказывания лидеров. Желание установить их собственную власть может быть главенствующим. Когда же процесс принятия решения подразумевает разделение, и есть свободный обмен идеями и в религии, и в других областях, — ошибки могут быть допущены, и заблуждения зафиксированы, однако они могут быть сбалансированы правильными суждениями других. Ошибка не должна приводить к катастрофическим последствиям.

Речь идет не только о свободе индивидов. В любом свободном обществе должна быть свобода для институций, действующая как буфер между индивидуумами и Государством. Более того, при отсутствии этой необходимой границы свобода индивида должна быть контролируема Государством. (Заглавная буква подчеркивает еще большую его значимость, нежели Государство само полагает в отношении себя по умолчанию.) Даже в свободных западных сообществах вмешательство Государства, часто посредством предлагаемой из самых лучших побуждений бюрократии, может в результате привести к ослаблению индивидуальной инициативы. В то же время без некого общественного института каждый будет идти своим путем, не будучи направляем каким-либо всеми разделяемым моральным кодом или общим мировоззрением. Светские институты, для которых в западных странах послужили примером, прежде всего, церкви, необходимы для внедрения морального видения, в том числе и любви к свободе, которая должна укреплять общество.

В этом контексте интересно то, что Европейский суд по правам человека в июле 2013 года вынес решение по Православной Церкви в Румынии, в котором

решительно поддерживал крайнюю необходимость для Церкви быть способной самостоятельно решать ее собственные дела без внешнего вмешательства. В юрисдикции Суда находятся все страны, принадлежащие к Совету Европы, включая Россию и Турцию. Случай, о котором идет речь, связан с желанием румынских священников создать профсоюз, игнорируя иерархию. Суд, однако, крайне ясно выразил свою позицию: «Автономное существование религиозной общины является необходимым условием плюрализма в демократическом обществе, и составляет самую суть защиты, которую обеспечивает статья 9» [*Sindicatul v. Romania*, European Court of Human Rights, Judgment, 9th July 2013, Paragraph 136]. (Статья 9 Европейской конвенции по правам человека защищает свободу мысли, совести и религии, а также при определенных условиях защищает возможность проявления религии или верований.) Государство, полагает Суд, должно занимать нейтральную позицию и не выступать «в качестве арбитра между религиозными общинами в различных разногласиях, которые уже существуют или могут возникнуть между ними» [Sindicatul, Paragraph 168].

Это все может выглядеть очень хорошо в теории, но на практике режимы самых разных типов противились существованию альтернативных источников власти и влияния внутри общества. История Запада изобилует примерами борьбы между Церковью и Государством. История Европы показывает, что общества, которые допускают религиозную свободу, поощряют, уважают и официально признают существование институтов на их собственных правах, были обычно более динамичными и успешными как политически, так и экономически, нежели те, которые пытались навязать в интересах национального единства однородность, особенно в религии. Проблема заключается в том, что необходимо баланс между не поддающейся сомнению пользе социального согласия и национального единства, и здоровым обменом идеями и способностью представлять их объектом рациональной критики. Существование стабильных институтов, таких как Церковь и другие религиозные организации, которые сами имеют своей целью всеобщее благо и воспитывают в детях такой взгляд на вещи, само по себе может быть надежным оплотом для свободы, которая является истоком человеческого совершенствования в целом.

Парадоксом является то, что чем больше индивиды хотят свободы для себя без вмешательства внешних организаций, таких как церкви, тем больше Государство должно вмешиваться в регулирование. Без институтов, которые действуют как буферы между Государством и индивидом, все больше и больше власти будет отходить к самому Государства. Так называемое «либеральное» государство может на практике оказаться весьма авторитарным в отношении меньшинств в том обществе, которое предположительно должно быть свободным. Еще одной стороной проблемы для любой демократии является необходимость ограничить волю большинства, которая сама по себе оказывается угнетающей. Существование автономных гражданских институтов может оказаться важным фактором в предотвращении этого, поскольку они обретают существование через признание их Государством.

Является ли религия особенной?

Все вышесказанное может быть поставлено под сомнение теми, кто не рассматривает религию как некоторое особенное явление. Брать нечто под защиту, скажут последователи секуляристской позиции, значит, дать этому преимущество. Уважения к свободе совести будет вполне достаточно, хотя нужно отметить, что это не будет включать некоторого специального отношения к религиозным институтам. Понятие совести по самой сути относится лишь к индивидам. Религиозные взгляды в таком случае рассматриваются как всего лишь персональные предпочтения, которые в демократическом сообществе должны быть ранжированы наравне с другими предпочтениями. Чарльз Тейлор, выдающийся философ и исследователь в области социальной теории, пишущий, правда, с перспективы канадской реальности, утверждает с коллегой, что «уважение к моральному равенству индивидов и защита свободы совести и религии» [Maclure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 4] конституирует две важнейшие цели их версии секуляризма. Другими словами, секуляризм должен иметь более позитивное отношение к защите религиозной совести. Тэйлор и Маклур поддерживают модель политического общества, которое пришло к согласию относительно базовых политических принципов таким образом, что мы можем жить вместе и разрешать разногласия, признавая в то же время право на различия. Они настаивают на том, что модель включает «уважение к множественности философских, религиозных и моральных перспектив, принимаемых гражданами» [Maclure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 5].

Демократия необходима по причине того, что существует несогласие, и к нему необходимо относиться с уважением и, конечно, обеспечивать существование альтернативных точек зрения. Это могут быть различные концепции хорошего общества, но даже если отдается предпочтение одной из них, другие не должны быть затмеваемы. Иначе это вскоре приведет к концу демократии. В любой демократии должна быть организованная оппозиция правительству, с оппозиционными партиями, которые сами могут предложить обоснованную альтернативу. То же относится и к моральной, и к любой другой позиции. Мы не всеведущи, и мы не можем позволить себе просто откинуть те взгляды, с которыми мы не согласны. Маклур и Тейлор рассматривают религиозное многообразие как «аспект феномена ‘морального плюрализма’, с которым современные демократии должны прийти к соглашению» [Maclure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 10]. Они объясня-

ют моральный плюрализм через призму «индивидов, принимающих различные, а порой и несовместимые системы ценностей и концепций блага». Как результат, в рамках основополагающих верований и убеждений, государство, для того, чтобы действительно быть государством для всех, должно оставаться «нейтральным» [Maclure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 13]. Конечно, идея того, что нейтральность способствует идентификации с государством, глубоко присуща либеральной политической философии. Идея, суть которой сводится к тому, что если некто не разделяет утверждаемый государством религиозный или моральный взгляд на вещи, он становится гражданином второго класса.

В то же время общим местом является то, что в демократии многие граждане порицают те действия, которые совершает государство от их имени. Если страна принимает участие в военных действиях, относительно чего некоторые, или возможно даже многие, граждане имеют ряд возражений, она тем не менее не перестает быть их страной. Здесь проверкой будет являться не то, дается ли возможность идти своим путем, но то, воспринимается ли тот другой гражданином в меньшей степени, лишенным права на некоторую деятельность, или, напротив, представляется жертвой. Мое гражданство зависит не от того, будут ли приняты мои взгляды, но от того, могу ли я свободно выражать их другим и ожидать, что они будут приняты всерьез. Демократия обеспечивает зонтичное укрытие для несогласия, укрывая всех. Она признает различие и должна пытаться принять их в себя, но никогда не сможет удовлетворить все. В то же время она все же должна иметь определенную политику и следовать ей. Демократии не могут позволить себе быть парализованными внутренними разногласиями.

Идея Маклура и Тейлора заключается в том, что каким-то образом свобода, нейтралитет и разделение церкви и государства тесно связаны друг с другом и что государство, чтобы быть честным по отношению ко всем, должно быть нейтрально. Они считают необходимым условием для успешного функционирования секуляризма «отделение церкви и государства и нейтралитет государства в отношении религий» [Maclure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 20]. Европейский суд по правам человека соответствует этой картинке государства как нейтрального судьи, разбирающего различные, зачастую враждующие интересы его граждан. Однако должно ли быть отдано предпочтение одному из видов преференций? Вскоре может оказаться, что религия и мораль имеют равный вес, как и любая другая потребность или желание. И может показаться странным, что одним требованиям отводят специальное место, а другим — нет.

Недостаточно рассматривать религиозные взгляды лишь как преференции, поскольку для тех, кто их придерживается, они могут иметь несравненно большую значимость. Закон о защите прав человека, изложенный во Всеобщей декларации прав человека ООН, а также во многих национальных документах, всегда рассматривает свободу религии как нечто, что должно быть поощряемо, постулируя равенство всего остального. Может оказаться непросто принять решение относительно того, действительно ли равны все остальные, но представляется, что религия как таковая должна быть принимаема всерьез не только лишь потому, что ее принимают всерьез верующие, но и по причине ее содержания. Она имеет дело с тем, что верующие считают исключительно важным в человеческой жизни, и, как таковое, не может быть исключено в подлинно свободном обществе.

К сожалению, конфликт может возникнуть тогда, когда различные религии игнорируются, и их притязаниям не уделяется должного внимания. Страх религии как иррациональной и опасной силы может происходить из того факта, что если религия является наиболее важной частью чьей-либо жизни, она не может быть вытеснена или игнорируема без последствий. Демократия должна быть системой, которая обеспечивает предохранительный клапан для регулирования религиозного давления и религиозного несогласия, но это означает, что для людей недостаточно просто лишь приватно верить в то, что им нравится. Им должно быть дозволено представить эти верования к всеобщему обсуждению и, самое главное, действовать сообразно им. В многоликом обществе не все может быть позволено во имя религии. Полигамия является тем самым противоречивым случаем того, что нечто может быть санкционировано, и даже поощряемо в некоторых религиях, но может быть запрещено в демократических обществах, не в последнюю очередь потому, что это может привести к несправедливому отношению к женщине.

Проблема заключается в том, где следует провести границу [см. Trigg *Free To Believe? Religious Freedom in a Liberal Society*, 2010, а также *Equality, Freedom and Religion,* 2012, chapter 8], и принять решение относительно того, что может быть позволено, а что нет. Правительства и суды могут испытывать желание свести одно к другому, представляя свободу религии и свободу вероисповедания как синонимы. Если люди свободны посещать открытые богослужения, может показаться, что другие практики не могут рассматриваться как часть основообразующих верований их религии.

Европейская конвенция по правам человека говорит о праве исповедовать религию или верования «в служении, учении, практике и соблюдении обрядов». В то же время предметом для спора является то, что считается «практикой» и «соблюдением», и насколько тесно оно должно быть соотнесено с основным учением конкретной религии.

Дискуссии о том, какие положения учения являются или не являются основообразующими, неизбежно вовлекают суды в теологические споры, для участия в которых необходимы достаточные компетенции, которые никогда в их случае не предполагались. Получение доказательств по рассматриваемым делам от представителей религии не поможет

разрешить вопрос, поскольку речь идет не только о различиях между религиями в вопросах практики, но и различиях между самими религиями. Многие христиане могут не придавать особенного значения демонстрированию своей веры посредством ношения нательного креста, но не все с этим согласятся. Это самоочевидный центральный символ христианской веры. Не все христиане почитают воскресенье одинаково, но кто-то может почитать его более строго, и это традиционный день для христианского служения.

Многие мусульманские женщины не видят необходимости в ношении хиджаба, или других форм отличающей одежды, но это не посягает на искренность тех, кто их носит. Религии не являются внутренне монолитными. Религиозное сознание может быть осведомлено об обычаях группы, но и обычаи группы также находятся под влиянием совести индивидов внутри ней. Уважение к совести является важным внутри любой религии, как и в более широком обществе. Необходимость уважения к институтам не должна неизбежно игнорировать свободу их членов придерживаться нестандартных взглядов.

Свобода совести?

Нам нужно вернуться к вопросу о том, является ли совесть лишь субъективным предметом, или же есть нечто особенное в понятии религиозной совести, ибо в противном случае все сводится к идее персональных предпочтений, которых все строго придерживаются. Свобода религии теряется в более широком понятии свободы совести, а последняя обесценена. Совесть как таковая может быть тогда подчинена более широким интересам, таким как интересы работодателей. Светские интересы берут верх над религиозными. Парадоксально, но если уважение к религиозным принципам рассматривается как часть более общего уважения к совести, принципы ответственности более общего порядка с большей легкостью не принимаются во внимание. Свобода религии подразумевает более общую свободу совести, в особенности свободу отрицать религию. Многие значительные принципы ответственности могут быть уважаемы лишь по аналогии с уважением, оказываемым религии. Таким образом, чем больше совесть просто замещает религию, тем менее специфической становится охраняемое ею пространство. Всё больше практик будет требовать себе места для существования, и неизбежно будут расти ограничения, необходимые для этого взаимного существования.

Не все верования и предпочтения могут взрасти на почве разумного сосуществования. Мы все еще сталкиваемся с проблемой, которая должна быть воспринимаема как несовместимая с правами и свободами в демократическом обществе. МакКлур и Тейлор придают значение религии, поскольку они рассматривают религиозные убеждения как часть моральной идентичности человека. Они полагают (9): «Чем больше верование связано с индивидуальным смыслом моральной честности, тем в большей мере оно является условием его самоуважения, и тем более сильной должна быть правовая защита, чтобы его удовлетворить» [MacClure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 76]. Они приходят к выводу, что «специальный правовой статус религиозных взглядов происходит от роли, которую они играют в моральной жизни людей, нежели от оценки им присущей значимости». Они пытаются расширить возможности в обществе, например канадском, где сейчас наблюдается значительное религиозное многообразие, для уважения в отношении к религии, без намеков на то, что религия необходимо говорит о чем-то важном или требует особого внимания. Речь идет просто о том, что она является важной для индивидов как часть их моральности.

Проявления идентичности могут быть уважаемы, но должны быть отделены от политики. Если же, с другой стороны, религия, что представляется неизбежным, вовлекает суждения об истине, религиозные притязания могут быть подхвачены для риторического использования политиками, и не будут внушать уважения большинству. Центральный элемент чьей-либо идентичности, будь то пол или расовая принадлежность, может быть уважаемым, но не может влиять на других. Государство может оставаться нейтральным в отношении таких проявлений. Если была высказана позиция относительно, скажем, всеобщего блага, дело уже будет не в верующем, но о содержании верований. К особенностям идентичности, как представляется, можно относиться толерантно. Осуждение же внешней политики, и тенденция к самоустранению (как в случае с Канадой, где некоторые официальные лица отказывались регистрировать однополые браки) ставят под сомнение демократические решения.

Заключение МакКлура и Тейлора следующее: «внутри контекста современных обществ, отличающихся моральным и религиозным многообразием, не религиозные убеждения сами по себе должны претендовать на особый статус, но все ключевые верования, которые позволяют индивидам выстраивать их моральную идентичность» [MacClure, Taylor: *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 89]. Свобода религии есть «всего лишь подкатегория свободы совести» [MacClure, Taylor *Secularism and Freedom of Conscience*, 2011, p. 90]. Все это сводится к глубине убеждений индивида, а не к тому, на что они направлены.

Идея свободы религии заключается в том, что религиозные убеждения имеют значение постольку, поскольку они выражают идентичность, которая избегает запутанных вопросов об истине. В таком случае либо религиозные верования относительно истины могут быть сведены к личным предпочтениям, либо религия является лишь одной из многих теорий всеобщего блага. Требование отдельного места для религиозных принципов тогда может быть отставлено в сторону как предоставление некоторых преференций. Вера, однако, в трансцендентальный исток обяза-

тельства, не сконструированный человеком, придает религии особую силу. Сведение поиска объективной истины к субъективному интересу меняет разговор в весьма интересном направлении. Проявлять заботу о чем-то более глубоком — не то же самое, что убеждение, что некая трансцендентная сила требует, чтобы я жил определенным образом.

Такой смысл обязательства перед высшей силой делает религию пугающей для секулярных сторонников демократии. Оно предполагает отсутствие готовности к компромиссу, и именно по этой причине некоторые рассматривают религию как внутренне спорную и нуждающуюся в строгом контроле. В то же время для «нейтрального» государства считать все религиозные верования субъективными предпочтениями значит уже принять решение относительно целей религии. Принимать религию всерьез значит признавать, что потенциально речь идет о чем-то большем, нежели просто личных обязательствах. В этом заключается идея свободы выбора религии. Даже если принять во внимание позицию тех, кто отрицает религию, то сведение этого выбора просто к решению совести неизбежно приведет к понижению статуса религии. Должны ли мы воспринимать религию только в терминах индивидуальной личности — один из важнейших вопросов в многообразном обществе.

Как мы видели, религия имеет коллективное измерение, которое делает ее особенно уязвимой для манипуляций со стороны Государства. Её обращение к авторитетам помимо Государства, к самому Богу, ставит под угрозу другую, светскую власть. Запреты в отношении религии, однако, нанесут удар в самое сердце свободы просто потому, что она так важна для людей. Есть много примеров в истории и современном мире тому, как запреты в отношении религиозной свободы бьют в самое сердце всех свобод, и могут с легкостью послужить причиной других форм конфликта [см. Grim, Finke: *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, 2011]. Люди не смогут принять то, что им не позволяется жить в соответствии с наиболее им дорогими верованиями.

Поддержка свободы вероисповедания, однако, должна основываться на глубоких принципах, а не исходя из расчета поддержания внутреннего мира. Если человеческие права являются чем-то бóльшим, нежели лишь тем, что государство, исходя из своих интересов, собирается поддерживать какое-то время, они должны быть основаны на видении того, что должно быть развиваемо как человеческое существо. Наша природа включает способность отвечать миру в религиозной манере и обосновывать значение этого. Человеческому желанию и способности придерживаться, отказываться или изменять религиозные верования должно быть уделено должное внимание.

Свобода религии — это не только право человека или человеческой свободы в целом. Что происходит, когда она сталкивается с другими правами? Эта проблема становится все более актуальной в многонациональном обществе, в котором есть несогласие относительно приоритетов, и религиозное меньшинство может оказаться в конфликте с существующим законодательством. Во времена перемен социальные нормы также изменяются, и религиозные большинства могут даже неожиданно для себя оказаться в ситуации меньшинства. Релятивист не увидит здесь затруднения. Нужно «двигаться в ногу со временем». С тем, что верно в отношении к данному обществу в данное время. Социальные отношения претерпевают изменения. Взгляды о, скажем, природе брака изменяются. Это отвечает взгляду на моральность (и религию) как набору произвольных предпочтений, но никак не соотносится с идеей прав человека. Они немного значат, если они являются только лишь тем, во что «мы» (кем бы эти «мы» ни были) по случайности верим в этот отрезок времени. Права человека в светском обществе являются основной опорой в этом, и, сохраняя многообразие и изменяя взгляды, они обеспечивают сохранение стандартов, благодаря которым всему может быть дана оценка. В отсутствие религии сами они также могут принимать форму трансцендентальной действительности.

Что происходит, когда права сталкиваются друг с другом? Свобода религии часто является основообразующей для остальных свобод, и называется «первой свободой» в США. Об этом говорится в Первой поправке к Конституции США, и многие согласятся, что это отнюдь не случайно. Однако даже если не может быть иерархии прав, это не уменьшает важность права быть свободным (в применении к религии) верить и выражать верования.

Продолжение доклада Р. Тригга в следующем номере.

СТАТЬИ ДЛЯ «СОВРЕМЕННОЙ МУЛЬТИМЕДИЙНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ ФИЛОСОФСКИХ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЗНАНИЙ»

О ПРОЕКТЕ

Проект поддержан Российским гуманитарным научным фондом (№ 12–03–12015)

Руководитель — доктор философских наук, профессор Бурлака Дмитрий Кириллович. Срок выполнения: 2012–2014 гг.

В проекте участвуют: 5 докторов философских и 1 доктор филологических наук, 2 кандидата философских наук, 1 специалист без ученой степени.

Создание на основе сетевых технологий последнего поколения специализированного интернет-портала, обеспечивающего открытый доступ к материалам Современной энциклопедии философских, культурологических и религиоведческих знаний, внутрисайтовый поиск по ключевым словам, он-лайн редактирование материалов специалистами по кодам лимитированного доступа, оперативное рецензированиематериалов, обновление контента и ссылок, создание на сайте непосредственно пользователями рабочих, проектных и дискуссионных групп. Формирование и пополнение банка отечественных и зарубежных ученых с контактными данными. Фактически проект предусматривает создание для специалистов-гуманитариев «рабочей площадки» совершенно нового типа, которая совмещает в себе информационную базу, профессиональное общение и возможности публикации результатов научных исследований.

Содержательным ядром проекта является Современная мультимедийная энциклопедия философских, культурологических и религиоведческих знаний, контент которой представлен в мультимедийной форме (в текстовом, визуальном, аудио- и видеоформатах).

Первая задача энциклопедии — предоставить читателю максимально полную информацию о мировоззренчески значимых категориях (представлениях о Боге, назначении человека, судьбе, времени, ответственности, сущности добра и зла и т. п.), выработанных в ходе исторического развития в культурных ареалах ведущих мировых религий — христианства, иудаизма, ислама, буддизма.

Вторая задача — формирование концептуально-целостного контента на основе новой парадигмы научности, отрицающей крайности новоевропейского секуляризма и анахроничного традиционализма.

Такой подход предполагает, с одной стороны, анализ базисных категорий и понятий философско-культурологического мышления в свете их явных или непроговариваемых религиозно-мифологических оснований, а с другой — осмысление религиозно-мифологических комплексов в плане их рациональной структуры.

В словарных статьях отражены персоналии, школы, тенденции, конфессии, вероучительные концепции, а также понятия, категории и мифологемы, имевшие сквозной характер в истории религиозно-философской мысли, ее этапов или конфессиональных ареалов.

Copyright © 2014

М. Ю. Смирнов
доктор социологических наук,
доцент СПбГУ

ПРОТЕСТАНТИЗМ*

Copyright © 2014, М. Ю. Смирнов

Протестантизм (от лат. protestantis — публично доказывающий) — совокупное название спектра христианских сообществ и организаций, образующих одну из наиболее распространенных конфессий христианства.

Появление протестантизма связано с революционными для христианства событиями в Европе раннего Нового времени, получившими общее название Реформации. Собственно протестантизм, как терминологически обозначенное явление, возникает после 1529 г. Тогда в Шпейере состоялся очередной имперский съезд глав германских княжеств и вольных городов. На нем по настоянию императора Карла V и католического дворянства было отменено решение предыдущего рейхстага 1526 г. о свободе правителей в выборе церковного устройства для своих подданных. Среди участников были руководители земель и городов, где уже состоялась лютеранская церковная реформа. Своё несогласие с указанной отменой они выразили, заявив «Протестацию». С той поры приверженцев Реформации в Германии, а затем и в др. странах начали называть протестантами.

Это название не сразу стало повсеместным. В XVI–XVII вв. чаще использовались иные — евангелические христиане, реформаты, пуритане, евангелики. Но с широкомасштабным распространением реформационных идей и настроений, умножением числа следующих им религиозных сообществ, термин *протестантизм* оказался наиболее приемлемым обозначением для всего спектра церквей, деноминаций и сект, имевших общие вероучительные истоки.

В религиозных течениях собственно эпохи Реформации изначально не было какого-то единообразия: выделялись магистральные направления — последователей Лютера, Цвингли и Кальвина; радикальное крыло — анабаптисты; компромиссная с католицизмом форма — англиканство. Далеко не все участники реформационных процессов отличались радикализмом, было немало умеренных в своих требованиях религиозных групп. Однако вполне оправданным можно считать представление о протестантской Реформации XVI в. как о коренном пересмотре всей предыдущей полуторатысячелетней церковной традиции в христианстве.

Фундамент сознания протестантского христианства составляет ощущение непосредственного общения с Богом в акте веры. Совершению этого акта способствуют личное погружение в Слово Божие — Библию, для чего она должна стать доступной каждому верующему, и переживание искупительной жертвы Христа как персонально адресованного человеку события. Глубинное родство по вере во Христа объединяет людей в духовное сообщество — церковь. Видимым же образом это единство присутствует в христианской общине. Принадлежность к общине создает состояние всеобщего священства. Оно делает излишними сложный ритуал священнодействий, большинство таинств, духовенство как особое сословие с посреднической функцией, организационную централизацию церкви и еще многое, что сохраняется католической и православной церковными традициями. Путь к спасению открывается через триаду: только вера (sola fide), только Священное Писание (sola Scriptura), только благодать (sola gratia) Бога.

Уверенность в непосредственном восприятии воли Бога накладывалась на острое осознание греховности человека, т. е. изначальной порочности его природы. Это означало, что без искупления греха спасающее общение с Богом оказывалось невозможно. В трактовке данного положения среди идеологов Реформации обнаружились наиболее острые расхождения, квинтэссенцией которых стали дискуссии о свободе воли человека в связи с предопределением к спасению избранных Богом. Также обозначились различия и в подходах к характеристике церковных структур: либо они бесполезны для спасения и должны быть упразднены, либо их можно сохранить в реформированном виде исключительно для преодоления разобщенности христиан, либо священство через ритуал все же как-то передает волю Бога и потому оказывается необходимым, хотя и с ограниченным влиянием.

Проекция реформированного строя религиозных отношений в мирскую повседневность влекла за собой изменения в индивидуальных мотивациях и социальном поведении христиан. Протестантизм рождает новый тип личности верующего. Это — человек, полностью подчиненный Богу по вере, и динамичный в миру. Мирское существование для

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 12–03–12015в «Современная мультимедийная энциклопедия философских, культурологических и религиоведческих знаний».

Copyright © 2014

него есть ревностное служение Богу, когда каждым поступком творится оправдание, ибо стержень человеческого бытия — вера.

Протестантизм, в его историческом — лютеранском и кальвинистском — обосновании, оказывается одной из «моделей» конфессионального развития Западной и Северной Европы, формирующейся параллельно, хотя и не без столкновений, с самореорганизацией Римско-католической церкви. В практическом плане протестантизм привел к введению национального языка богослужений, упрощению самой службы, переносу акцента на проповеди и чтение библейских текстов, совместные молитвы и духовное пение. Из таинств сохранялись только крещение и причащение. Культ святых, почитание мощей, икон и др. священных изображений и реликвий отменялись как не предписанные Библией.

Установился пресвитериальный тип общин (независимые конгрегации), с выборностью служителей. Там, где сохранялась епископальная церковь, иерархия сводилась до минимума и лишалась статуса посредника между мирянами и Богом. Упразднялись монастыри, монашество и обязательное безбрачие духовенства.

Первый «массив» протестантизма составили лютеранство, цвинглианство и кальвинизм, анабаптизм, англиканство, а также развившиеся на их основе или постепенно выделившиеся из этой среды разновидности — реформатство, пресвитерианство, конгрегационализм, епископальные церкви, гуттерские братья, меннониты и ряд др. сообществ. Возникающие новые религиозные организации воплощали реформационную идеологию в конкретных условиях разных стран Европы (в германских землях, Швейцарии и Франции, Нидерландах, Скандинавских государствах, Венгрии, Англии, Шотландии, Ирландии). Многие протестантские церкви этого времени формировались как национальные, нередко по побуждению от мирских властей (т. н. королевская Реформация).

В XVII–XVIII вв. протестантизм распространяется за европейские пределы, на территории Северной Америки, среди населения колоний протестантских государств во многих регионах мира. В этот период образуются церкви баптистов, гернгутеров, квакеров, методистов. Влиятельными движениями становятся пуританизм и пиетизм.

XIX в. связан с появлением новых образований: адвентизма, евангельских христиан, церквей Христа, Армии Спасения, церквей святости, евангелическо-реформатских объединений и ряда иных протестантских организаций. В XX в. возникают сообщества пятидесятников, формируются союзы протестантских церквей на региональном и международном уровнях, протестанты активно участвуют в движении экуменизма.

К протестантизму часто относят церкви и течения, сложившиеся в христианстве либо накануне Реформации — чешские братья и ряд др., либо параллельно с ведущими направлениями этой конфессии — унитарианство, универсалисты. Специфическую группу составляют возникшие в XIX в. сообщества протестантского происхождения, не признаваемые большинством протестантов как принадлежащие к их исповеданиям: мормоны, Христианская наука, Свидетели Иеговы и некоторые др. Если критерием идентификации с протестантизмом избрать обязательное исповедание общехристианских догматов о Троице и богочеловеческой природе Иисуса Христа, добавив к ним определяющую триаду конфессиональных признаков: спасение личной верой, всеобщее священство, исключительность авторитета Библии, — то безоговорочно протестантская принадлежность названных образований действительно будет спорной. Однако общие со многими протестантскими течениями исторические, идейные, социально-психологические и организационные истоки делают их рассмотрение в связи с темой протестантизма уместным.

В России, появившись уже в XVI в., протестанты до второй половины XIX в. были представлены исключительно или иностранцами, или российскими подданными тех национальностей, которые исторически относились к протестантским странам (немцы, англичане, голландцы, выходцы из Прибалтики и Скандинавии). Состав собственно русских прихожан в протестантских церквях сложился уже в пореформенную эпоху, активно расширяясь в условиях капиталистического развития страны на рубеже XIX–XX вв. Это обстоятельство дает повод внимательно отнестись к концепции М. Вебера о взаимосвязи протестантизма и капитализма. Советский период в целом оказался для протестантов временем неблагоприятным, вплоть до уничтожения многих церквей и их последователей. Нынешний этап российской жизни, с ее попытками усвоения цивилизационных черт развитого постиндустриального общества, вновь открыл протестантам широкие возможности. Наиболее заметным ограничением на этот раз выступила традиционность духовных приоритетов в России, выраженная явной и вполне естественной преференцией православно-христианских мотивов. Для русских протестантов это стало одним из оснований к поиску новых форм самоутверждения, когда западное происхождение «базовых» конфессиональных воззрений отступает перед идеей отечественных, уходящих в средневековое народное богоискание корней евангельского движения в России.

Конфессиональное содержание протестантизма складывалось из сочетания нескольких «пластов» христианской мысли и практик. В нем, безусловно, присутствует слой общехристианских основополагающих представлений, которые сформулированы в признаваемых протестантами Символах Веры. Сюда же можно отнести стремление культивировать такие обязательные для всех христиан черты, как постоянство общения с Богом через Священное Писание, строгость духовной жизни, очищение нравов, религиозное обоснование общественного поведения (благотворительности, трудолюбия и пр.). Другой слой образуют учения и формы организации религиозной жизни, рожденные в эпоху Реформа-

ции и воплотившие то особенное, что отличает протестантизм как целое в ряду основных конфессиональных направлений христианства. Имеется и третий слой — частные доктрины и установления, присущие отдельным протестантским деноминациям и отражающие специфику восприятия их последователями религиозных учений в конкретной социально-исторической обстановке.

Литература

Жудинова Е. В. Религии мира. Протестантизм. М.: ООО ТД Изд-во «Мир книги», 2006.

Очерки истории западного протестантизма / Отв. ред. А. А. Кислова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1995.

Ревуненкова Н. В. Протестантизм. СПб.: Питер, 2007.

Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

П. А. Сапронов
доктор культурологии,
директор Института
богословия и философии

ГЕ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ*

Copyright © 2014, П. А. Сапронов

Ге Николай Николаевич (1831–1894) — русский художник, в творчестве которого значительное место занимают картины на темы Св. Истории. Уже в 1854 г. создает картину «Суд царя Соломона» — ничем не примечательное и не привлекшее к себе внимание произведение. Однако за полотно «Аэдорская волшебница вызывает тень Самуила» (1856) Академия художеств присудила Г. большую золотую медаль. Несмотря на различие в отношении Академии и публики к каждой из картин, они одинаково находятся в пределах расхожего академизма. В первом случае в его классицистском, во втором же — романтическом варианте. Несомненно также подражание Г. К. И. Брюллову. Гораздо более самостоятелен художник в «Тайной вечере», произведении, созданном в 1863 г. Здесь ощутимо освоение опыта Караваджо и караваджистов. Но это уже не подражание, а попытка по-своему увидеть Тайную вечерю. На передний план в ней для Г. выходит тревога и озабоченность Иисуса Христа, как будто удрученного предстоящим предательством. Вряд ли можно утверждать, что художнику удалось передать по-своему трактуемый эпизод из Евангелий. Скорее у него изображено только человеческое: учитель с верными учениками в момент осознания измены учителю одного из них. Самый радикальный поворот в живописи на религиозные темы у Г. происходит только в конце его творческого пути. Картины, созданные в этот период, объединяет мотив смерти Иисуса Христа: неизбежно надвигающейся, готовой вот-вот наступить и наступающей. И если в картинах «Христос и Никодим» (ок. 1889), «Что есть истина? Христос и Пилат» (1890) Спаситель предстает как человек идеи, некоторое подобие революционера, непреклонного в своей решимости и вместе с тем беспомощного, может быть, жалкого в своей взъерошенности, то чуть позднее на смерти Христа всецело приковывает внимание художника. По передаче ее непреодолимого ужаса и невместимости в человеческое сознание Г. обнаруживает некоторую близость к М. Грюневальду, его Христу Изенгеймского Алтаря. Но у Г. испустившего дух Христа окружает зловещая тьма, она все же не исключает пребывание в ней молчащего Бога. Применительно к картинам Г. говорить о богоприсутствии не приходится ни в каком отношении. «Голгофа» (1893) предъявляет нам по-разному выраженное отчаяние Христа и разбойников. Христос, правда, сохраняет (возможно, молитвенную) сосредоточенность. Он все же готов претерпеть смерть, не растворившись в ней распадом души. Иное дело «Распятие» (1894). На этом полотне мы видим застывшего в ужасе разбойника и Христа в момент свершившейся агонии. Он также «безобразен», как и разбойники. Но есть и разница. Христос обращен лицом к небу. Он претерпел до конца. Смерть забрала его. Так неужели «Воскресенья не будет»? Как знать, такие сверхъестественные ужас и безобразие смерти могут обернуться таким же сверхъестественным Воскресением. В отношении «Голгофы» Г. — это даже не надежда, а сверхупование. Важно, что право на него художник зрителю оставляет. Глубже всего Г. вгляделся в подступающую смерть в своем эскизе «Христос и разбойник». На нем представлено общение в смерти двух людей, которых она уже осенила и не отпустит. Смерть уже коснулась Христа и разбойника. И все же они вместе. Здесь не «каждый умирает в одиночку», но это и не любовь, потому что любовь — это жизнь. Здесь какое-то вдохновение в смерти. Что-то по ту сторону жизни и все же жизнь. Смерти с таким не совладать. Какая-то тайна в этом есть. Тайна — значит надежда. Опять-таки, там, где очевидным образом надеяться уже не на что. Такого опыта изображения Распятия и смерти Спасителя в мировой живописи не было ни до, ни после Г. Он несоизмеримо глубок и заставляет задуматься не только об ужасе смерти, но и о чуде Воскресения. Воскресает умерший, а не заснувший. Воскресение — это не возрождение. Оно действительно невместимое в разум даже в намеке чудо. Картины Г. свидетельствуют об этом от обратного. Они способны подорвать веру, но и сделать ее знающей и понимающей, во что верит христианин.

Библиография

Стасов В. В., Н. Н. Ге. М., 1904.
Н. Н. Ге. 1831–1894. Выставка произведений. Каталог. М., 1969.
Бенуа А. Н. История русской живописи в XIX в. М., 1999.

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 12-03-12015в «Современная мультимедийная энциклопедия философских, культурологических и религиоведческих знаний».

Copyright © 2014

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ И ПЕДАГОГИКИ

О. Н. Шилова
доктор пед. наук, профессор
РГПУ им. А. И. Герцена
Г. В. Вдовина
доктор филос. наук,
Институт философии РАН
Д. В. Шмонин
доктор филос. наук,
профессор РХГА

ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ УЧЕНОСТЬ И ПРИНЦИПЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ СМЕНЫ ПАРАДИГМ*

Copyright © 2014, О. Н. Шилова, Г. В. Вдовина, Д. В. Шмонин

Образование как универсальный способ воспроизводства и развития культуры, благодаря которому формируются типологические и индивидуальные образы человека, отражает в своих моделях, формах и системах господствующие в обществе мировоззренческие установки, интеллектуальные и технологические достижения. И в этом смысле образование следует за устремлениями эпохи, обеспечивая систематизацию и трансляцию накопленного знания. Иначе говоря, не только, как принято считать, образование формирует цивилизацию, но и цивилизация в известном смысле ведет за собой образование, определяя через специфику формирования «социального образовательного заказа», каким ему (образованию) быть [2, с. 277–278].

Мы исходим из того, что «при всем разнообразии подходов к понятию образовательной парадигмы и соответствующему термину, представляется удобным пользоваться этим термином для обозначения *наиболее крупных форм педагогической теории и педагогического опыта, связанных с определенными эпохами социальной истории и соответствующими им мировоззренческими (философско религиозными) позициями*. По этим основаниям мы выделяем античную парадигму, христианскую (схоластическую) парадигму и новоевропейскую (современную) парадигму. Заметим, что такое линейное описание истории педагогики, оперирующее столь значительными массивами материала и историческими эпохами, предполагает классификации педагогических моделей, систем, типов образования и других педагогических феноменов по различным основаниям» [3, с. 58].

Под названием античной парадигмы мы объединяем древнегреческие (поздние и древнеримские) образовательные модели, в рамках которых сформировались первые школы, педагогические теории, научные программы. В основании античной педагогики лежали, с одной стороны, φιλοσοφία как любовь к мудрости (в поисках мудрости, то есть знания о мире, человеке и способностях последнего к познанию, складывались первые научные программы), с другой стороны, παιδεία, означавшая, как известно, общую культуру, воспитанность и образованность. Важную роль в античной педагогической практике играл личный пример учителя, требовавший копирования не только умозрения и теоретической программы, но и образа жизни. Это касалось досократических философских школ, методов спартанского воспитания, модели софистического образования, наиболее глубоких с точки зрения связи между образованием и наукой традиций Платоновской академии и Лицея Аристотеля, других сократических школ. Важно заметить, что первые греческие образовательные модели во многом лежали в религиозном поле, поскольку религиозность, вера в богов, являлась составной частью античной культуры, была ее «естественным фоном». Римское образование, которое, как показано в науке, стало производным от греческого образования, приобрело — при том же «фоновом режиме» официальной религиозности — более выраженный прагматичный характер, ориентированный на развитие системы воспитания добропорядочных граждан в государственных грамматико-риторических школах. В II–V вв., то есть уже в христианско-эллинистическом мире, парадигма приобретает завершенную форму семи свободных искусств, или наук, trivium (лат. троепутье, путь трех) и quadrivium (четверопутье, путь четырех), и на этом этапе уже не включает в себя собственно философию, понимаемую в духе Платона или Аристотеля, т. е. как науку о сущем, метафизику.

Сложно оценить переход от античной образовательной парадигмы к парадигме схоластического построения знания без обзора основных принципов образования, которые сформировались в христианском эллинистическом мире в I–V вв. Важно при этом оценить механизм передачи знания средневековому латинскому миру последующих веков. Мы говорим об учебных заведениях, существовавших в империи, и о программах, по которым велось преподавание.

Во-первых, речь идет о грамматико-риторических школах, традиции преподавания в которых уходили к IV–III в. до н. э., к упомянутым выше греческим

* Материал подготовлен в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда № 13–06–00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

Copyright © 2014

центрам просвещения. Из множества преподававшихся там дисциплин и разнящихся друг от друга «авторских» программ Империя, прагматично ориентированная на внедрение общего образования, достаточного для занятия общественных должностей, сформировала систему государственных грамматико-риторических школ при допущении «частного предпринимательства в сфере образования». И в школах, и у частных преподавателей упор делался на формирование умений письменной и устной (публичной) речи. К последней же относились очень трепетно, стремясь к соблюдению жанровых и стилевых правил, различных для судебных, похвальных, надгробных и прочих речей. Изучение риторики проходило на материале речей известных ораторов (фаворитом был Цицерон), грамматику изучали по текстам римских поэтов (особенно популярен был Вергилий). Это предполагало и знакомство с самой литературой, и порождало желание, а иногда и необходимость, заниматься поэтикой (преподавание поэтики было отдельной темой, выходившей за рамки грамматики и риторики: преподаватели учили составлять оды, элегии, поэмы, дифирамбы и т. п.). Редко (буквально «штучно», у отдельных преподавателей) можно было получить знания по философии или частным дисциплинам, таким как зоология, минералогия, география. Для получения высшего образования, особенно по философии, следовало ехать в Афины, где продолжала (до 529 г.) учить Академия, перипатетические, стоические и другие учебные заведения.

Грамматико-риторические школы, как мы знаем, окончили каппадокийцы Василий Великий и Григорий Назианзин (завершившие образование в Афинах), западные отцы Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский, некоторые из упоминавшихся нами позднеантичных христианских мыслителей (как, например, Марий Викторин) были учителями грамматики и риторики, причем чаще они преподавали риторику, поскольку последняя ценилась и оплачивалась выше. Ее, напомним, и изучал и преподавал Августин, который после крещения сурово осуждал себя за увлечение Вергилием и риторической формой речи [1, кн. 1, гл. 13].

Во-вторых, уже во II в. в городах возникает другой тип школ, о которых также мы вели речь выше: огласительные училища или школы для катехуменов. Наиболее известные училища были в Александрии и в Антиохии, но фактически в каждой епархии, в каждом приходе процесс катехизации (то есть «кадидатского стажа» оглашенных) представлял собой учебно-воспитательный процесс, когда чтение катехизисов и беседы с готовящимися вступить в церковь вынужденно приобретали все более системный характер. Уже Климент Александрийский столкнулся с низким образовательным уровнем катехуменов и, помимо написания «Протрептика» и «Педагога», идет в руководимом им огласительном училище на введение светских наук — грамматики и риторики, поскольку обращение к богословию без знания наук светских, госпожой которых является мудрость (философия), невозможно. Так развивается традиция уважительного отношения к античной учености, которая находит значительное число противников среди раннехристианских мыслителей, стремящихся к вере «в обход» знания.

Следует сказать, однако, что и огласительные училища, и грамматико-риторические школы, сосуществующие в различных городах и частях империи и взаимно влияющие друг на друга, к IV–V вв. постепенно видоизменяются, теряя свои особенности и отчасти утрачивая значимость. В грамматико-риторических школах, несмотря на их светский характер, среди учителей преобладают христиане (запрещение императора Юлиана христианам преподавать во всех типах светских школ действовало недолго), училища для катехуменов теряют актуальность из-за все более массовой христианизации населения и активно распространявшегося обычая крестить во младенчестве. Ко времени распада Западной империи забота государства о школе ослабевает из-за ослабления, а затем и фактического исчезновения самого римского государства. Как отмечают историки образования, в VI в. практически отсутствуют какие-либо эдикты, рескрипты, постановления, направленные на поддержку образования. Нет на этот счет ничего и в декреталиях и буллах римских пап. Среди немногих исключений — решение местно собора в г. Везоне (529) о том, чтобы все священники вели у себя дома занятия по латинской грамматике и основам богословия, чтобы подготовить себе смену. В то же время остготская военная знать упрекала дочь Теодориха Великого Амальсунду за то, что своего сына она учит «книжным наукам» вместо того, чтобы отдать его в обучение военному делу.

Сохранение традиций образования и учености, их адаптация к новым условиям превратились в сложную задачу. Решению именно этой задачи способствовали такие мыслители, как Марциан Капелла, Кассиодор, Исидор Севильский и Беда Достопочтенный, благодаря которым система преподавания приобрела завершенную форму семи наук (искусств), которые аллегорически понимались иногда как «семь столпов дома Премудрости» (Притч 9: 1). Эта «великолепная семерка» включала в себя дисциплины тривия — грамматику, риторику, диалектику и дисциплины квадривия — арифметику, музыку, геометрию и астрономию [4].

Литература

1. *Августин*. Исповедь. Книга I. Глава 13.
2. *Шилова О. Н.* Непрерывное образование как социальный факт [Текст]: моногр. / Сост. Н. А. Лобанов, Е. Куля, М. Пэнковска; под науч. Ред. Н. А. Лобанова, В. Н. Скворцова. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2011. 540 с. [Гл.: Взаимодействие формального и неформального дополнительного образования педагогических работников: особенности и эффекты]. С. 275–293.
3. *Шмонин Д. В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 47–64.
4. *Corbeill Anthony.* Education in the Roman Republic: Creating Traditions // Education in Greek and Roman antiquity / ed. by Yun Lee Too. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 261–288.

А. В. Пухаев
священник,
доктор философии,
преподаватель Католической Высшей Духовной семинарии «Мария — царица апостолов»

ТЕОРИЯ ВИРТУАЛЬНОСТИ Ч. С. ПИРСА КАК АЛЬТЕРНАТИВА ФИЗИКАЛИЗМУ И ДУАЛИЗМУ ТЕЛА И РАЗУМА В ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Copyright © 2014, А. В. Пухаев

1

Современная философия сознания и философия психологии находятся в поляризации между дуализмом свойств и монизмом редукции физикализма. Однако, при внимательном анализе обоих подходов, становится очевидным противоречие дуализма и парадоксальность монизма.

Противоречие дуализма заключается в следующем: если мы сформулируем психофизическую проблему о взаимоотношении ума и мозга в дуалистических терминах, то и ответ должен быть сформулирован в таких же дуалистических терминах, т. к. сам вопрос предполагает разделенную, двойственную онтологию умственного и физического. Но ответ на вопрос будет напрямую зависеть, прежде всего, от решения интерактивной проблемы, который и ставит дуализм в прямое противоречие: с одной стороны, его формулировка опять возможна только в дуалистических терминах, с другой стороны, его решение возможно, только если будет найден некий принцип идентичности. Идентичность и дуализм же исключают друг друга.

Естественным решением было бы отвергнуть дуализм и принять монистическую онтологию в пользу физикализма. Однако монизм ведет к явному парадоксу: отвергая возможность объяснения умственной сферы вне сведения ее деятельности к функциям головного мозга, мы сужаем возможности объяснений исключительно к эмпирическим фактам, тем самым, с одной стороны, превращая психофизическую проблему из философской и психологической в чисто научную, биологическую, а с другой стороны, накладывая непосильное бремя на саму науку и требуя от нее научного объяснения того, что не поддается чисто эмпирическим исследованиям. Такие проблемы, как сознание, интенциональность, квалия, язык, воображение, и проч., то есть истинно философские проблемы, о которых нейробиология может дать только ограниченные своей методикой и объектом изучения ответы, с позиции физикалистов, должны быть объяснены с научной точки зрения. Иными словами, физикализм требует от науки большего, нежели сама наука вправе и в состоянии объяснить.

По большому счету, философия сознания берет свое начало как отдельная философская дисциплина только в середине 1950-х гг., с появления теории идентичности[1] в оппозиции логическому бихевиоризму[2]. Однако вышеописанная дихотомия в современной философии сознания (*philosophyofmind*) уже определилась к концу XVII в. между субстанциальным дуализмом и материализмом. В XIX в. та же дихотомия наблюдалась в философии психологии между эмпиризмом и дуализмом свойств. Именно: к концу XIX в. уже существовал ответ вне установленной дихотомии дуализма-монизма в трудах американского философа и математика Чарльза С. Пирса, к сожалению в большей части проигнорированного философией сознания в XX в.[3] Однако его решение психофизической проблемы вне установленной дихотомии дуализма-монизма схоже с библейским понятием о душе и в то же время не противоречит общенаучному представлению современной нейробиологии. Во второй части этой статьи будет представлена ситуация, сложившаяся в философии психологии к концу XIX в. В третьей части сформулировано альтернативное решение Пирса по отношению к дуализму и физикализму. В последней части указана релевантность теории Пирса для современной философии сознания.

2

Чарльз С. Пирс известен как основатель американской школы прагматизма и новой теории знаков, семиотики. Прагматизм, как главный метод его теории познания, лег в основу его философии науки, тогда как семиотика до сих пор признается частью его философии языка и основой математической логики. Если представление о прагматизме как о основе его философии науки и теории познания верно, то суждение о семиотике как о теории языка ошибочно. На этой ошибке основано и еще одно неверное представление о схожести семиотики Пирса и семиологии Фердинанда де Соссюра[4]. Если целью последнего было создать теорию языка, ставшую основополагающей теорией современной лингвистики, то целью семиотики Пирса было предложить новую науку о знаках, отличную от семиотики от Аристотеля[5] до Джона Локка[6], и посредством этой новой науки о знаках указать на альтернативный подход к психофизической проблеме в философии психологии второй половины XIX в.

Зависимость семиотики от психофизической проблемы становится ясной из определения Пирсом понятия знака в 1897 г. Пирс пишет:

Copyright © 2014

«Знак, или *репрезентамент*, — это нечто, что обозначает что-либо для кого-нибудь в определенном отношении или объеме. Он адресуется кому-то, то есть создает в уме того человека равноценный знак или, возможно, более развитый знак. Тот знак, который он создает, я называю *интерпрета́нтой* первого знака. Далее, знак что-то обозначает,— именно свой *объект*»[7].

В этом коротком, но точном определении знака Пирс указывает на тройственный характер своей семиотики: знак стоит в определенном отношении к обозначенному объекту и уже служит той или иной интерпретацией объекта в нашем уме. Поэтому язык как символическая активность человека и логика как феноменологическое описание этой активности приходят намного позже семиотики как формально и методологически, так и по времени в работах самого Пирса.

3

Однако в чем же заключается альтернативность семиотики современным теориям философии сознания и что это за теории прежде всего? Начиная с Декарта[8], впервые определившего психофизическую проблему, главной теорией был психофизический (или субстанциальный) дуализм. Уже в том же XVII в. существовала альтернатива психофизическому дуализму — материализм Томаса Гоббса[9], который к концу XIX в. развился в трудах некоторых эмпиристов в редуктивный физикализм. Альтернативой редуктивному физикализму был эмпиризм одного из сооснователей американского прагматизма, коллеги и близкого друга Чарльза Пирса,— Уильяма Джеймса[10]. Почти в то же время была развита теория эмерджентизма в трудах Джона Стюарта Милля[11], как компромисс между материализмом и дуализмом. Эмерджентизм постулировал появление (*emergence*) из одной реальности, материи, или субстанции, совершенно новой, со своими свойствами и законами.

Более ста лет спустя современная философия сознания до сих пор делится на дуализм свойств (в теориях функционализма, супервентности, в аномальном монизме, в некоторых теориях искусственного интеллекта и в биологическом натурализме) и на редуктивный физикализм или материализм. Согласно первым, разум и сознание это свойства мозга; согласно вторым, разум и сознание «*не более чем*»[12] те или иные операции мозга.

Альтернатива семиотики Пирса отвергает оба направления в философии психологии, хотя и принимает нередуктивный физикализм в своих самых общих представлениях. Головной мозг — это объект с определенными ему функциями, способный к обозначению как иных объектов (т. е. внешний мир), так и самого себя. Это способность к обозначению и к самообозначению лежит в основе как символического языка, так и всего процесса познания посредством интерпретации внешнего мира.

В одном из наиболее известных текстов своей философии психологии с 1902 г. Пирс отвергает как редуктивный физикализм, так и любые формы дуализма. В этом тексте, посредством умственного эксперимента с чернильницей, Пирс с иронией указывает как на несуразность убеждения в локализации умственных способностей в мозгу, так и на необоснованное слияние всех умственных способностей с сознанием. Пирс пишет:

«Психолог отрезает лобную долю моего мозга и, когда я не в состоянии объясниться, он говорит: “Видите, функция языка локализирована в той лобной доле”. Без сомнения так оно и есть; итак, если бы он стащил мою чернильницу, я не смог бы продолжать мой дискурс, пока я не получил бы новую. Конечно, сами мысли не пришли бы ко мне. Поэтому мои функции дискурса локализованы в моей чернильнице. Это локализация в том же смысле как существование одной вещи в двух местах одновременно. Понятно, что чернильница и лобная доля мозга имеют то же общее отношение к умственным функциям. Я думаю, что если бы я спросил современного психолога, ‘находится’ ли ум в мозгу, он ответил бы, что это преувеличенное выражение; и тем не менее он считает, что протоплазменное содержимое клетки ощущает. Я думаю, что на это есть вполне определенные доказательства. Это чувство, однако, сознание. Сознание, само по себе, это нечто иное, и сознание, он считает, и есть ум. Значит, он на самом деле признает, что ум находится в мозговой ткани, или является ее свойством. Первые исследователи электричества, которые предполагали, что электрический ток находится в металлических проводах, имели бесконечно больше поводов для их ошибочных предположений. Да, без преувеличения, бесконечно больше, ибо соотношение чего-то к ничто бесконечно»[13].

Ответ, который Пирс сформулировал во избежание противоречия дуализма существования одной вещи в двух местах одновременно, и парадокса материализма нахождения ума в головном мозге, был сформулирован именно в терминологии когнитивного семиозиса. Семиозис — это определенный способ или метод использования знаков, следовательно, когнитивный семиозис — это взаимоотношение функций мозга с обозначением предметов или объектов, к которым направлены определенные функции.

Что же взаимосвязывает объект и его знак в нашем уме и в конечном анализе — что идентифицирует их, если физикализм в своем общем определении верен (верен хотя бы потому что дуализм противоречив)? Ведь абсолютная идентификация ведет к редуктивному физикализму, тогда как слабая идентификация дает дуализм свойств, а отказ от любой идентификации неизбежно приводит к субстанциальному дуализму и к принципиально неразрешенной психофизической проблеме.

Отвергая все вышеуказанные возможности, Пирс дает определение идентичности в психофизическом контексте как *виртуальность*. Этот термин был им заимствован из философского богословия Иоанна

Дунса Скота, для которого такие атрибуты Бога, как «бесконечная любовь» или «бесконечное благо» *виртуально идентичны* с универсальным понятием и с основной предикацией о Боге как «бесконечное сущее» («*ensinfinitum*»)[14].

Годом позже, после последнего цитируемого отрывка, в 1903 г., Пирс определил виртуальность как «действительность одного предмета по отношению к другому»[15], без их физической идентификации. Один из примеров Пирса — это виртуальное присутствие Солнца на Земле. Когда мы говорим, что Солнце присутствует на Земле посредством своих лучей, солнечного света, тепла, и т. д., мы подразумеваем именно виртуальную идентификацию Солнца с его лучами, теплом, радиацией, и т. д., в то же время понимая их физическую разницу. Иными словами, Солнце присутствует на Земле в своей силе (*virtus*) или по своим действиям (*efficiēns*), без своего непосредственного физического присутствия на Земле. Точно так же, Солнце само по себе и его тепло, лучи, радиация как концептуально, так и физически различимы. И тем не менее солнечная радиация не существовала бы без Солнца; солнечный свет или солнечное тепло немыслимы без своего источника. Здесь прослеживается та же идея Скота: без бесконечного сущего не может быть ни бесконечной любви, ни бесконечного блага. Причем необходимо заметить, что здесь не идет речь о свойствах (Солнца или Бога), тем самым теория виртуальности несхожа с дуализмом свойств. Можно говорить о массе и объеме солнца как о его свойствах, но радиация и тепло напрямую зависят от его химических составляющих, никак ни свойств, равно как химическое составляющее головного мозга не является прямым объяснением его психофизической деятельности, иначе сознание, язык и квалия были бы непосредственно объяснимы биологически. Поэтому свойства и составляющее концептуально несопоставимы друг с другом.

4

Понятие виртуальности в философии Пирса служит тем важнейшим связующим между объектом и его знаком, между умом и его биологической основой. Объект не может представляться как нечто отдельное от знака; сознание же и его биологическая основа видятся не как исключительно одно или дублирующие друг друга: знак объекта без самого объекта не воображаем в принципе. Мозг, как орган, как объект, производит символическое пространство мысли, языка, воображения, и т. д., которые напрямую зависят от мозга, но и сам мозг существует телеономически для символизации своих биологическо-физиологических функций. Тем самым утверждается взаимосвязь мозга, как объекта и высших когнитивных функций, как символ своего объекта. Эта взаимосвязь, посредством виртуального единства, лежит в основе более широкой теории Пирса, теории когнитивного семиозиса, как взаимосвязи объекта и его значения в интеллекте.

С одной стороны, нельзя игнорировать значение мозга в изучении основных психических функций, которым они непосредственно соответствуют. С другой стороны, те же психические функции не могут считаться механическими действиями определенных участков или даже целых зон головного мозга. Действующая причина не способна механически определять не только сознание или сенсомоторику, но даже действия самых примитивных биологических организмов[16].

Основываясь на теории виртуальности Пирса, можно сказать, что мозг является (1) самоорганизующимся объектом, способным на восприятие и самовосприятие; (2) началом когнитивного любого процесса посредством представления его полной физическо-биологической основы; (3) во многом, но не полностью определяющим основные квалитативные составляющие любого когнитивного процесса от движения до символического языка. То, что в когнитивной сфере мозга *не определяется*, а потому и не поддается эмпирическому исследованию, это интерпретация когнитивных состояний в некое целое, способное к самообразованию в высшие когнитивные функции. Хотя физиологически они не выходят за пределы деятельности центральной нервной системы (в этом и заключается правильность нередуктивного физикализма в своих самых общих представлениях), в своей окончательной форме, как определенные квалитативные опыты и действия они не могут объясняться отдельными состояниями мозга. Продолжая аналогию Солнца и Земли, у Пирса виртуальное присутствие Солнца на Земле может только отчасти объясняться физическими свойствами Солнца. Но идея виртуальности в данном примере должна принять во внимание точное расстояние нашей планеты от Солнца, ее позицию в том или ином цикле года, географическую позицию наблюдения, метеорологические факторы, климат и многое другое. Подобным образом, когнитивные действия зависят не только от анатомии мозга, но и от внешнего мира, персонального опыта и субъективной истории, определенного контекста, в котором они имеют место, и т. д. Другими словами, все когнитивные процессы не могут не начинаться с анатомии мозга (как знак не может существовать без своего обозначаемого объекта), но в то же время не могут не выходить за ограниченные, хоть и четко обозначенные, пределы функций мозга.

Знаменательно то, что с теорией когнитивного семиозиса Пирс не только избежал формы дуализма и материализма в своей поздней философии психологии, но и вплотную приблизился к ветхозаветному понятию человеческой души [נפש (*nephesh*)], равно как и к новозаветному ее эквиваленту [ψυχή (*psūchê*)]. Хотя в современных европейских языках эти термины переводятся как «душа» (*anima, âme, Seele*), в библейских же языках значение их переводится буквально как «живое существо», т. е. без указаний разделения

на физическое и духовное начало, или сводя значение разделения только к интеллектуально-духовному смыслу, как это было выраженно в некоторых теориях древнегреческой философии, под тем же самым термином, ψυχή[17]. Поэтому Пирс не просто предлагает свое оригинальное решение картезианской психофизической проблемы, но и приводит к объединенному образу человека, в котором физическое начало виртуально идентично его интеллекту и духу.

Современная философия сознания до сих пор не может выйти из дихотомии дуализма свойств и редуктивного монизма (физикализма). Виртуальная идентификация объекта — знака в когнитивном семиозисе Пирса — дает реальную возможность переосмыслить методику философии сознания и предложить новые методы исследований в когнитивистике и психологии, с более точным представлением о природе человеческого сознания.

Литература

1. *Аристотель.* Поэтика / Пер. М. М. Позднева. Книга сочинителя. СПб.: Амфора, 2008.
2. *Аристотель.* Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. М., 1978.
3. *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриев. М.: Логос. 2000.
4. *Crick F.* The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. N. Y., 1995.
5. *Descartes R.* Meditationes de Prima Philosophia // Œuvres de Descartes. T. 7. Pub. C. Adam, P. Tannery. P.: L. Cerf, 1904.
6. *Hobbes T.* De Corpore // The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. V. 1. L.: J. Bohn, 1839.
7. *Hobbes T.* Leviathan, or the Matter, Form, and Power of aCommonwealth Ecclesiastical and Civil // The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. V. 3. L.: J. Bohn, 1839.
8. *Ihenacho D. A.* The Community of Eternal Life. The Study of the Meaning of Life for the Johannine Community. N. Y.: UPA, 2001.
9. *James W.* Essays in Radical Empiricism. Lincoln, 1996.
10. *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / Ed. P. H. Nidditch. O.: Clarendon, 1975.
11. *Maturana H. R., Varela F. J.* Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. D., 1972.
12. *Mill J. S.* A System of Logic // Collected Works of John Stuart Mill. V. 8. T., 1974.
13. *Peirce C. S.* Collected Papers. V. 6. Eds. C. Hartshorne, P. Weiss. C., 1935.
14. *Peirce C. S.* Collected Papers. V. 7. Ed. A. W. Burks. C., 1958.
15. *Peirce C. S.* Logical Machines // The American Journal of Psychology. 1887. No. 1. P. 165–170.
16. *Place U. T.* Is Consciousness a Brain Process? // British Journal of Pscyhology. 1956. No. 47. P. 44–50.
17. *Place U. T.* The Concept of Heed // British Journal of Psychology. 1954. No. 45. P. 243–255.
18. *Ryle G.* The Concept of Mind. L.: HUL, 1949.
19. *Saussure F.* de. Cours de linguistique générale / Red. C. Bally. A. Sechehaye. P.: Payot, 1949.
20. Scotus Duns I. Lectura // Opera Omnia. T. 16. V., 2013.
21. Scotus Duns I. Opus Oxoniense, Ordinatio // Opera Omnia. T. 3. V., 1954.

Примечания

1 *Place U. T.* The Concept of Heed // British Journal of Psychology. 1954. No. 45. P. 243–255. *Place U. T.* Is Consciousness a Brain Process? // British Journal of Pscyhology. 1956. No. 47. P. 44–50.

2 *Ryle G.* The Concept of Mind. L.: HUL, 1949.

3 Поводом к игнорированию могла служить позиция Пирса против самой идеи «искусственного интеллекта» (одного из главных направлений как в философии сознания, так и в когнитивистике XX в.), выраженной в *Peirce C. S.* Logical Machines // The American Journal of Psychology. 1887. No. 1. P. 165–170.

4 *Saussure F.* de.Cours de linguistique générale / Red. C. Bally. A. Sechehaye. P.: Payot, 1949.

5 *Аристотель*. Поэтика / Пер. М. М. Позднева. Книгасочинителя. СПб.: Амфора, 2008. $1448^{b}8$. *Аристотель*. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. М., 1978. $1371^{b}6$–8.

6 *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / Ed. P. H. Nidditch. O.: Clarendon, 1975. XXI, § 4.

7 *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриев. М.: Логос. 2000. 2. 177.

8 *Descartes R.* Meditationes de Prima Philosophia // Œuvres de Descartes. T. 7. Pub. C. Adam, P. Tannery. P.: L. Cerf, 1904.

9 *Hobbes T.* De Corpore // The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. V. 1. L.: J. Bohn, 1839. IVch. 25, 12, 406–8. Hobbes T. Leviathan, or the Matter, Form, and Power of aCommonwealth Ecclesiastical and Civil // The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. V. 3. L.: J. Bohn, 1839. ch. 1: 1–3.

10 *James W.* Essays in Radical Empiricism. Lincoln: 1996.

11 *Mill J. S.* A System of Logic // Collected Works of John Stuart Mill. V. 8. T.: 1974.

12 *Crick F.* The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. N. Y.: 1995. P. 3.

13 *Peirce C. S.* Collected Papers. V. 7. Ed. A. W. Burks. C., 1958. 7. 366.

14 Scotus Duns I. Opus Oxoniense, Ordinatio // Opera Omnia. T. 3. V.: 1954. I dist. 3 pars 1 q. 3. Scotus Duns I. Lectura // Opera Omnia. T. 16. V.: 2013. I dist. 2, 272.

15 Peirce C. S. Collected Papers. V. 6. Eds. C. Hartshorne, P. Weiss. C.: 1935.—6.372.

16 См. представление о живых организмах, как самоорганизующиеся системы, («аутопоэзис») в отличие от внешне созданных неживых систем («аллопоэзис») в работах *Maturana H. R., Varela F. J.* Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht, 1972.

17 *Ihenacho D. A.* The Community of Eternal Life. The Study of the Meaning of Life for the Johannine Community. N. Y.: UPA, 2001.

П. И. Смирнов
доктор философских наук,
профессор
Санкт-Петербургского
государственного
университета

ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ТИПОВ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2014, П. И. Смирнов

Сложность природы человека («микрокосма») позволяет исследователям (философам, психологам, социологам) выделять отдельные стороны этой природы (или сочетания этих сторон) и строить на этой основе соответствующие концепции личности.

В рамках деятельностно-ценностного подхода к исследованию социальных процессов и явлений, развиваемого в СПбГУ (А. О. Бороноев, Ю. М. Письмак, П. И. Смирнов), личностью называется человек, участвующий в деятельностном взаимодействии (обмене результатами деятельности — продуктами и услугами), ибо общество — это объединение людей, основанное на ряде соотнесенных (скоррелированных) типов взаимодействия, базовым из которых является именно деятельностное взаимодействие. Иначе говоря, личностью оказывается некий деятель, а определенные типы деятелей — социальными типами личности.

Основные социальные типы личности можно выявить, опираясь на две теоретические конструкции: 1) концепцию основных разновидностей деятельности, принятую в вышеназванном подходе, и 2) критически воспринятую концепцию К. Г. Юнга о двух типах личности — экстравертах и интровертах.

Основными разновидностями деятельности, непосредственно связанными с существованием человека, признаются: 1) эгодеятельность (деятельность для себя), 2) служебная деятельность (деятельность для другого, этим «другим» может быть все что угодно — человек, общество, Бог, природа и пр.), 3) игра (деятельность для деятельности). Названные разновидности выполняют важнейшие функции в существовании человека: 1) эгодеятельность обеспечивает существование, 2) служебная деятельность придает существованию смысл, а 3) игра привносит в существование радость, веселье [1, с. 86–87].

Что касается концепции Юнга, то можно принять его мнение о том, что ритмическая смена двух противоположных установок (интроверсии и экстраверсии) «должна была бы соответствовать нормальному течению жизненного процесса». Можно согласиться и с его мыслью, что если по каким-то причинам возникает «перевес в сторону работы одного механизма», то вследствие этого «возникает *тип*, т. е. привычная установка, в которой один механизм постоянно господствует». Однако едва ли справедливо его мнение о том, что в силу ряда причин вполне гармоничное течение психической энергии происходит редко. И совсем неверно его утверждение, что гипотеза об интроверсии и экстраверсии позволяет нам «различать две обширные группы психических личностей» [2, с. 32–33].

Дело в том, что, согласно гипотезе о нормальном распределении, следует ожидать сравнительно плавного перехода от резко выраженной интроверсии к экстраверсии (и наоборот), если неизвестна причина (доминирующий фактор), в результате действия которой та или иная форма психической деятельности становится преобладающей. Иначе говоря, гипотеза об интроверсии и экстраверсии позволяет различать не *две*, а *три* обширные группы психических личностей. Причем представителей самой большой группы (без резко выраженного доминирования одной из установок) можно было бы назвать *ритмовертами* (в духе концепции Юнга, хотя в современной психологии их называют *амбивертами*), а две меньшие группы — *интровертами* и *экстравертами* (с четким преобладанием одного из психических механизмов). Вероятно, Юнг пришел к выводу о наличии всего лишь двух личностных типов потому, что он работал в психиатрической клинике и основным материалом его наблюдений оказались психически нездоровые люди (факт преобладания одной из установок свидетельствует о нарушении психических процессов).

Применительно к социальным типам личности будем считать, что нормальное течение жизненного процесса представляет собой ритмичное чередование трех основных разновидностей деятельности, но по неизвестным причинам возможно явное преобладание одной их них. Тогда можно выделить *четыре основных социальных типа личности*: *ритмичный* или *гармоничный деятель*, *эгодеятель, служитель* и *игрок*. Точнее, теоретически возможны семь комбинаций разновидностей деятельности и семь типов личности. Ибо возможны случаи, когда примерно одинаково выражены две разновидности деятельности: 1) эгодеятельность и игра, 2) служебная деятельность и игра, 3) эгодеятельность и служебная деятельность. Эгодеятель-игрок представляет собой тип авантюриста. Служитель-игорок — тип первооткрывателя. Что касается типа эгодеятель-служитель, то это случай резкого раздвоения личности (доктор Джекил и мистер Хайд). Но ниже для простоты охарактеризуем только четыре основных типа.

Эти типы личности можно расположить по ступеням своеобразной эволюции в зависимости от сте-

Copyright © 2014

Таблица. Эволюция основных социальных типов личности

Личностные типы	Степень осознанности своей деятельности			Нравственный выбор	
Гармоничный деятель	Естественный	Наивный	Сознательный	Добрый	Злой
Служитель	Животный	Наивный	Усомнившийся, Истинный	Праведный (Добрый)	Нигилист (Злой)
Эгодеятель	Животный	Наивный	Задумавшийся, Убежденный	Разумный	Циничный
Игрок	Естественный	Наивный	Сознательный	Честный	Нечестный

пени осознанности ими собственной деятельности, а также в зависимости от сделанного ими нравственного выбора (см. табл.). К *естественному (животному)* типу относятся те, кто просто живет, не задумываясь над тем, *как жит*ь. К *наивному* типу — те, кто довольствуется готовыми ответами на подобные вопросы. К *сознательному (истинному, убежденному)* типу относятся те, кто обдуманно выбирает стиль жизни. Для эгодеятелей и служителей возможны переходные подтипы (*задумавшийся* и *усомнившийся*).

Все личностные типы способны «выбрать» добро или зло в качестве основы своей нравственной установки по отношению к миру. Если принять, что слово «добро» отражает творческие, созидающие процессы в мире, а слово «зло» — разрушительные, ведущие к хаосу, то в зависимости от выбора добра или зла формируются два стиля жизнедеятельности: добрый (праведный) и злой (дьявольский).

Выявленные типы можно проиллюстрировать историческими или литературными примерами, хотя для гармоничных деятелей это сделать затруднительно («Все счастливые семьи счастливы одинаково», а «Лучшие люди умирают незамеченными»). В современном мире представляет интерес тип наивного служителя, поскольку это исходный материал для появления фанатиков (камикадзе, шахидов, «пламенных революционеров»).

В зависимости от преобладания в обществе одной из базовых разновидностей деятельности — служения и эгодеятельности — возможно появление «индуцированных» типов личности, когда люди, независимо от их «естественных» личностных типов, усваивают нормы, свойственные той или иной деятельности. Это почва для появления «противоречивых» типов личности, душевного нездоровья и пр. Следует отметить, что люди способны, хотя и нечасто, менять свой социальный тип волевым усилием.

Литература

1. *Бороноев А. О., Письмак Ю. М., Смирнов П. И.* Моделирование социальных систем: концепция и основные понятия // Проблемы теоретической социологии. Вып. 2. / Под ред. проф. А. О. Бороноева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
2. *Юнг К. Г.* Психологические типы. СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995.

С. А. Черняева
кандидат психологических наук, доцент. СПб Академия постдипломного психологического образования.
Высшая католическая духовная семинария

ПРИМЕНЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ФОЛЬКЛОРА В ПРАКТИКЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПОМОЩИ

Идея использования современного фольклора в психологической помощи возникла впервые при работе с подростками в 80–90-х гг. прошлого века. Я видела, насколько изменились формы молодежного жаргона по сравнению с жаргоном моего поколения, распространенным в конце 60-х и 70-х гг. В процессе консультирования, в котором сами подростки часто переходили на жаргонизмы в описании своих эмоциональных состояний и отношений, я заметила, что «перевод» с молодежного языка на литературный позволяет клиенту увидеть альтернативную позицию в конфликте, выйти из переживания «мученика молодежной страты» к более общему пониманию имеющейся проблемы. Для психолога, естественно, важно в этой ситуации знать оба «языка», используя молодежный как иностранный. Например, используя какие-либо понятия, я добавляла: «Вы называете это…», что позволяло, с одной стороны, показать свое терпимое отношение к молодежному жаргону, с другой — вывести из него и дать возможность по-другому описать чувства и события. (Замечу в скобках, что иногда сложно подыскать адекватную замену: например, слово «облом», которым при изучении психологии студенты заменили малопонятную им «фрустрацию», не нашло приемлемого перевода кроме психологического термина.) Кроме молодежных языковых форм мне часто приходилось сталкиваться в консультациях и с молодежным фольклором в виде песен, одно-двухстиший, молодежных анекдотов, переозвучиванием рекламных слоганов и т. п. В той мере, в которой язык консультанта или тренера «отзеркаливает» язык клиента, эти формы начинает использовать и психолог. На мой взгляд, у современной интернет-теле-личности эти речевые элементы занимают место собственных образов и метафор и используются для структурирования и даже осмысления собственного внутреннего мира. При этом наиболее устойчивое место в этом осмыслении, по моим наблюдениям, занимает анекдот. Регулярные публикации анекдотов в различных интернет-ресурсах, сложившиеся классификации сюжетов указывают на актуальность данных текстов в повседневных проявлениях культуры.

Анекдот является одной из живых форм фольклора, оставаясь распространенным, неавторским, он отражает новые реальности, возникающие в культуре и обществе. При этом иногда новым персонажам приписываются старые подвиги, но появляются и совсем новые реальности и персонажи: системный администратор и психолог. Анекдоты, где психолог является действующим лицом, до некоторой степени отражают появление в обществе феномена практической психологии и реакцию на этот феномен. Эти анекдоты (как и анекдоты об экзаменах и экзаменаторах) бытуют в двух позициях: психолога и клиента. Анекдоты клиентов о психологах показывают, в частности, некоторое сходство в восприятии позиции психолога и врача-психиатра, а также слабое понимание возможного результата общения с психологом; скорее в них фиксируется событие посещения. В анекдотах профессиональных психологов отражается, в частности, даже психологическая школа, скептическое отношение к эффективности работы, возможны насмешки над конкурирующей школой, но практически не встречается насмешка и даже ирония по поводу клиентов.

Использование анекдотов в консультации или тренинге, на мой взгляд, способствует:

- уменьшению напряжения клиента, группы, что происходит, прежде всего, в результате смеха;
- уменьшению дистанции между психологом и клиентом;
- осознанию проблемы клиентом, если эта проблема выражена в форме анекдота и происходит узнавание своих особенностей поведения, отношений. Этот фактор восприятия анекдота действует так же, как восприятие сказки или притчи;
- диагностике проблемы клиента с помощью анекдотов на определенную тему и реакции клиента на них;
- осознанию клиентом значимого для него смысла через анекдот, что происходит благодаря дистанцированию от своей проблемы и восприятия ее в обобщенном виде;
- коррекции элементов деструктивного поведения, осознанных через анекдот.

Приведем примеры различного использования анекдотических текстов.

Диагностика деструктивной формы поведения: клиентка, которая несколько раз неудачно ходила на собеседование по приему на работу, обычно заранее несколько раз продумывает ситуацию, реагирует на предполагаемые реакции собеседников, теряет уверенность в себе. Как пример такого поведения рассказывается анекдот о том, как мужчина собирался попросить утюг у соседки, предполагая, что

Copyright © 2014

в результате между ними завяжутся отношения, они поженятся и начнут конфликтовать. В момент, когда он доходит до двери, он в грубой форме сообщает ничего не подозревающей соседке, что ее утюг ему не нужен. (Различные редакции этого анекдота указывают на его распространенность и актуальность.) Вопросы, обсуждаемые с клиенткой после этого, были связаны с тем, что люди, с которыми она предполагает контактировать, не знают о ее «репетициях разговоров» и не предполагают предвзятого отношения от человека, которого видят впервые. Дальнейшая консультация была направлена на понимание того, что привычка предварительно «репетировать» разговоры связана в первую очередь с неуверенностью в себе, которая укреплялась от неудачных переговоров. В частности, возник вопрос, отчего персонаж анекдота был так уверен в наличии отношений, а также конфликтов с женщиной, с которой он даже не знаком.

Осознание клиентом смысла своих проблем через анекдот. На арт-терапевтическом семинаре, где участвовали слушатели из разных городов, женщина из Владивостока признается в страхе самолетов, который вызывает очень большое напряжение перед обратной дорогой. Предложение рассмотреть вариант ситуации, когда страшно не будет, привело к тому, что возникла мечта ехать домой по земле. Анекдот в этой ситуации звучал такой: «Два пассажира самолета, из которых один, не боящийся, доказывает, что на дорогах опаснее, чем в самолете, и приводит в пример своего родственника, который на новой машине, с хорошим опытом вождения ехал по хорошей дороге, правил не нарушал, а попал в аварию, так как “самолет на него упал”!» Анекдот вначале вызывает негативную реакцию. Затем обсуждение выходит на мысль о том, что время смерти человека не зависит от способа передвижения. (Клиентка является верующей христианкой.) Сообщение по электронной почте из Владивостока: «Я всю дорогу вспоминала анекдот и не боялась».

Диагностика проблемы клиента с помощью анекдотов на определенную тему и реакции клиента на них. В данном случае клиенту предлагается вспомнить свой любимый анекдот (анекдоты) на тему, связанную с проблемой консультирования. Опишу пример: клиент — глубоко верующий человек, в прошлом врач-реаниматолог, в настоящем — монах находится в ситуации озабоченности состоянием своего здоровья и боязнью не успеть чего-то в жизни. Я предложила ему вспомнить свой любимый анекдот о смерти. Его первая реакция была взрывной: «На эту тему анекдоты рассказывать цинично, и я ни одного не знаю!» Немного погодя клиентом предложено два анекдота. Первый:

Звонок в реанимацию: «Больной Иванов еще жив?» Ответ: «Еще нет!»

Второй анекдот представлял собой интервью с долгожителем, описывающим свой образ жизни и предъявляющий шкаф окурков, шкаф выпитых бутылок алкоголя и шкаф, в котором стоит коса. Объяснение: «Приходила девушка с косой, мы хорошо провели время, и косу она у меня забыла».

Обсуждение анекдотов с клиентом привело к пониманию его неосознаваемого представления о смерти как того, что можно и нужно преодолеть и что, соответственно, зависит от человека. Это создавало серьезные противоречия с христианским мировоззрением молодого человека и вызывало негативную реакцию по поводу здоровья, как неподконтрольного ему. Дальнейшее обсуждение было уточнением и дальнейшим осознанием его «концепции смерти», где вербальные тексты о том, что «все в руках Божиих», противоречили неосознаваемым представлениям об ответственности человека за продолжительность его жизни. Вера в милосердие Божие противоречила в этой концепции страху того, что при стремлении к спасению и чистоте жизни ему случится умереть именно тогда, когда он не будет к этому готов, как будто «Бог подкараулит меня».

В дальнейшем мой вопрос о любимом анекдоте о смерти или любимом анекдоте о семейной жизни также давал возможность клиенту увидеть и обсудить свою картину мира. В этой связи для психолога представляют определенный интерес анекдоты, затрагивающие бытийные проблемы: смерти, религиозности, самоопределения. Анализ религиозных анекдотов как верующих, так и неверующих клиентов представляет интерес, как описание особенностей их религиозного мировосприятия. Интересно, что в анекдотах клиентов, позиционирующих себя неверующими, кроме сюжетов, критикующих священнослужителей, часто упоминаются рай или ад (например, анекдот, приведенный мне неверующим клиентом, был посвящен вопросу к футболисту российской сборной апостола Петра, недоумевающего: «А как ты вообще в ворота попал?»).

Коррекция элементов деструктивного поведения, осознанных через анекдот. С помощью анекдота клиент может опознать свои действия или планы как смешные, что не является оценочной реакцией психолога. Приведу в пример очень юную и очень обидчивую девушку-подростка, которая для восстановления отношений с юношей после ссоры планировала покрасить синькой своего сенбернара. Анекдот о ковбое на зеленой лошади побудил ее просто приветствовать юношу при встрече, предоставив ему действовать по обстоятельствам.

Хочется отметить, что анекдоты, рассматриваемые в литературе, в основном филологами, как жанр современного городского фольклора, являются и определенной (низовой) моделью культуры, выражая элементы отношений, образующих менталитет. В связи с этим интерес представляют межкультуральные анекдоты, моделирующие поведение представителей различных этносов в сходных условиях. Эта модель поведения представлена, разумеется, с позиций той культуры, в которой бытует этот анекдот. Интересно, что значительная часть анекдотов не воспринимается представителями других культур, особенно если говорить о культурах неевропейских. Например, пы-

таясь определить, смешны ли российские анекдоты американцам, я обнаружила их значительную неконгруэнтность. Крайне малая часть анекдотов является смешной в обеих культурах, значительная часть американских анекдотов не смешна, а целые пласты русских анекдотов абсолютно непонятны. Например, сложившаяся структура современной американской семьи не придает такого значения старшему поколению, как в российских семьях, поэтому анекдоты о тещах абсолютно непонятны. Также не считаются смешными анекдоты о пьяницах, выражающие в российской традиции скорее симпатию к ним.

Подводя итог заявленной темы, хотелось бы подчеркнуть, что использование анекдотов в психологической помощи представляется перспективным приемом, который может быть использован в практике различных недирективных направлений психологической помощи и заслуживает дальнейшего исследования.

Примечания

Анекдоты о психологах. СПб., РГПУ, 2002.

Бернгард Тренкле. Учебник психо-хо-терапии. Вполне серьезные анекдоты / Пер. с нем. Л. С. Каганова. М: Независимая фирма «Класс», 1998.

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.

С. П. Шклярук
кандидат медицинских наук,
доцент кафедры психологии
кризисных и экстремальных
ситуаций факультета
психологии СПбГУ
М. В. Мансурова
студентка факультета
психологии

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ

Copyright © 2014, С. П. Шклярук, М. В. Мансурова

«Религиозное мышление» проявляется в определенном характере миропонимания, основанном не на поиске причин и следствий, а на безусловном принятии религиозных постулатов и ценностей. Религиозное знание предполагает восприятие мира путем глубинного и интуитивного постижения миропорядка (Грановская, 2004); научное знание представляет собой постижение мира опытным путем. Несмотря на то что научное мышление более объективно, поскольку опирается на эмпирические факты, религиозное мышление обладает большим ресурсным потенциалом для личности.

Ресурсность религиозного мышления несомненна: объективное свидетельство тому — появление христианской психологии и психотерапии, опирающейся на базовые религиозные основания (человек есть образ и подобие Божие; он обладает бессмертной душой и т. д.).

Во-первых, «религиозное мышление» дает человеку основания, благодаря которым он живет в субъективно непротиворечивом и контролируемом мире. Представления человека о мире интегрируются в единую картину, называемую с позиции психологии Моделью Мира. Религиозная Модель Мира является фундаментом для верующего человека: она позволяет осмыслять окружающую действительность, находить причины происходящих событий. С этим значением религиозного мышления тесно связана нормализация психического состояния человека в случае кризиса.

Когда человек попадает в кризисную или экстремальную ситуацию (смерть близкого человека; угроза собственной жизни) — он не только получает психическую травму, но и теряет базовое доверие к миру, сталкиваясь с непредсказуемой и интенсивной по своему воздействию ситуацией. Верующий человек обладает большими ресурсами для того, чтобы принять ситуацию, смиренно перенести выпавшие на его долю испытания и при этом сохранить мир стабильным, таким же, каким он был для него до кризиса.

Кроме всего прочего, базовые убеждения, на которых основывается религиозное мышление, дают экзистенциальные основания человеку. Каждый человек рано или поздно сталкивается с вопросами, на которые нет однозначного ответа: о своем месте в мире, о смысле своего существования, о конечности жизни и т. д. Религиозное мышление позволяет осуществить процесс трансценденции себя за пределы собственной жизни (Грановская, 2004): это дает ощущение слияния с чем-то высшим, божественным, стоящим над индивидуальным сознанием человека. Тогда понимание своего места в мире, смысла своей жизни становится более ясным. Кроме того, религиозное мышление является основой ценностей, смысловых ориентиров в жизненном мире человека. Эти смысловые ориентиры упорядочивают жизнь человека: дают ориентацию в том, что для него важно, а что — нет. Именно через идентификацию с социальной группой часто происходит усвоение ценностей и смысловых ориентаций, присущих культуре данной группы (Леонтьев, 2007). Таким образом, религиозное мышление дает не только экзистенциальные основания и систему ценностей, но и чувство принадлежности к социальной группе (например, православных верующих), что является социальной потребностью человека.

Итак, религиозное мышление по своей сути ресурсно. Однако интуитивность религиозного мышления в ситуации, когда человек сталкивается с информацией, противоречащей его базовым убеждением, не соответствующей его мировоззренческой позиции, может быть источником травмирующих переживаний. Главная цель Модели Мира — подтверждение верности сформированных схем и накопленных знаний (Грановская, 2004). Модель Мира всегда стремится к сохранению своего постоянства, а также она чувствительна к любым противоречиям: несоответствие поступающей извне информации базовым убеждениям воспринимается как угроза. Человеку всегда сложно справиться с противоречивой информацией, в то же время ее, как и любую другую информацию, необходимо переработать — соотнести с системой уже накопленных сведений. Ситуацию, в которой человек сталкивается с информацией, не соответствующей его сложившимся представлениям, часто называют «когнитивным диссонансом». Конфликт нового и традиционного может восприниматься как угроза потери идентичности, что является травматичным для человека. В глобальном смысле слом старой Модели Мира может привести к тяжелому кризису, утрате Я.

Для нас особый интерес представляет вопрос об аффективных переживаниях, возникающих в ответ на противоречивую и не согласованную с убеждениями человека информацию. Келли, автор теории личностных конструктов, говорит о тревоге и враждебности, возникающих, когда человек сталкивается

Copyright © 2014

с событиями, которые невозможно описать с помощью уже имеющихся конструктов (Kelly, 1955). Леонтьев Д. А. говорит об аффективных переживаниях в виде агрессии, возникающих, когда мир меняется, а картина мира остается прежней (Леонтьев, 2004). К. Роджерс писал о том, что человек стремится к согласованности своей Я-концепции. Он определял тревогу как реакцию на дезорганизацию Я человека (Хьелл, Зиглер, 1997).

Исследование, проведенное нами в 2013 г., было посвящено изучению эмоционального реагирования людей с религиозным мышлением на информацию, не соответствующую их мировоззренческим убеждениям. Участникам исследования необходимо было сделать моральный выбор в двух частях исследования, а затем оценить по шкале эмоции, которые они переживали в процессе выбора. Сравнивались результаты основной и контрольной групп. Оказалось, что верующие люди (в сравнении с неверующими) в большей степени переживают стыд и вину, когда осознанно делают выбор, противоположный их моральной позиции. Доминирующей эмоцией при решении моральных дилемм был «страх», что, как нам кажется, требует дополнительного изучения.

Результаты факторного анализа показали взаимосвязанность таких эмоций, как «стыд», «вина» и «горе», а также эмоций «гнев» и «отвращение». Эти показатели позволили нам условно разделить переживания на «агрессивные», направленные вовне («гнев» и «отвращение»), и аутоагрессивные, направленные на себя («стыд», «вина» и в некоторой степени «горе»). В ситуациях, когда человек совершает то, что не соответствует его моральным и нравственным убеждениям, он нередко переживает вину или стыд. В ситуациях же, когда кто-либо фрустрирует базовые убеждения человека, на которых строится его Модель Мира, он нередко переживает гнев, являющийся естественной реакцией на подобные раздражители.

Таким образом, религиозное мышление, ресурсное по своей природе, в некоторых случаях может порождать переживания, направленные вовне или на себя. Качество и интенсивность этих переживаний зависят от индивидуальных особенностей каждого человека. Эти переживания могут являться почвой для возникновения межличностных и внутриличностных конфликтов. Именно поэтому изучение таких аффективных реакций, а также их связи с индивидуальными особенностями и представляется нам необходимым в дальнейшем.

Литература

1. *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: Речь, 2004.
2. *Леонтьев Д. А.* Мировоззрение как миф и мировоззрение как деятельность // Менталитет и коммуникативная среда в транзитивном обществе. Томск: Томский государственный университет, 2004. С. 11–29.
3. *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М.: Смысл, 2007.
4. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб.: Питер Пресс, 1997.
5. *Kelly G.* The psychology of personal constructs. New York: Norton, 1955.

В. Н. Красновский
кандидат психологических наук, доцент
Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

Copyright © 2014, В. Н. Красновский

Постановка проблемы. Стремительное развитие современных средств информации привело к возникновению стихийных информационных потоков, которые могут быть использованы и целенаправленно используются для внедрения разнообразных технологий, направленных на дестабилизацию и видоизменение того или иного объекта влияния в соответствии с определенными политическими и геополитическими задачами. Такого рода информационные стратегии опираются на отчасти формируемые и контролируемые ими принципы сетевого взаимодействия, сложившиеся в практике человеческой коммуникации по мере все более широкого внедрения компьютерных средств передачи и обработки данных самого разнообразного характера, что уже привело к резкому увеличению так называемого информационного шума[1], который легко использовать для маскировки интенциональной дезинформации, преследующей деструктивные и в конечном счете идеологические цели.

Понятно, что речь идет о поиске способов планомерного перестраивания разносторонних связей, сложившихся в интернет-сообществах различного уровня, о формировании социальных стереотипов и ценностей с заранее заданными параметрами, о попытках взлома закрытой информации, а также о стремлении внедриться во все информационные потоки, если даже не установить над ними полный контроль. Впрочем, для вмешательства в социально-политические процессы с целью их дестабилизации не обязательно жестко контролировать всю информацию: достаточно умело использовать неизбежно сосуществующий с ней информационный шум. Весь этот динамизм глобальной связи осложнен непрерывным обменом знаковой символикой самого разнообразного происхождения, не допускающей однозначного осмысления вне своего специального контекста и узкого круга общения (не говоря уже о языковой и культурной специфике). Поскольку социокультурные стратегии не всегда нацелены на взаимопонимание, то практика сетевого пространства вынуждена прислушиваться к «пульсирующему звучанию» злободневных событий, когда речь идет о социально значимых контекстах.

Предварительно можно предположить, что Сеть как система социальных связей, открывающих в конечном счете возможность для управления социумом того или иного уровня [5], направлена на формирование у «пользователя» убеждений, соответствующих определенным поведенческим моделям и «эталонным» культурным ценностям. Допустим, что эта конечная цель формируется «демократическим путем», то есть в недрах самого социума (или в рамках определенной культурной традиции) как результат усреднения множества разнонаправленных тенденций, наметившихся в данном социуме (или культуре). Но именно такая разнонаправленность порождает и определенную неустойчивость в социуме, а при желании соответствующую разноголосицу, «разброс мнений» нетрудно направить в нужное русло, лишь несколько переакцентировав те или иные «стереотипы», уже присутствующие в рассматриваемой информационной среде. Именно разноплановый, динамичный характер Сети по «созданию климата мнений» (выражение Норберта Больца) привел к искажению представлений о единстве и неповторимости отдельных культурно-исторических традиций, формирующих интернациональную человеческую культуру во всем ее разнообразии. Такая ситуация создает угрозу и для развития полноценной личности, и для культурной, а значит, и национальной самоидентификации. Под угрозой оказывается вся последующая эволюция человечества, которая может быть перспективной лишь при условии разнообразия своих исходных составляющих, но не их тождества. При высокой роли информации в современном мире сетевое влияние стало одной из самых действенных технологий, направленных на формирование и унификацию социально-психологической сферы человека.

Анализ ситуации. Для современного сообщества все более доступной становится глобальная коммуникационная сфера сетевой системы. Ее логическая конструкция создает цепочку связанных информационных единиц или контекстно обусловленного «высказывания», навязывающего определенные смыслы. Такие технологии носят исключительно воздействующий характер. Они порождают запрограммированные осмысления стереотипной информации, предоставляемой пользователям, обычно не склонным к критическому анализу стереотипов, бытующих в данной среде общения. Иначе говоря, сетевое влияние подразумевает, прежде всего, воздействие на психическое состояние среднестатистической личности, а не на культурную элиту данного социума. На уровне поверхностного восприятия словесных знаков, под воздействием сконструированных,

Copyright © 2014

то есть формальных смысловых схем, неизощренная в размышлениях «о природе вещей» человеческая психика достаточно легко подвергается любым внушениям. Искаженное таким образом восприятие участника сетевой коммуникации как бы подменяет собственную оценку получаемой информации, искажает состояние его собственного сознания. Как бы, поскольку все-таки не все пользователи Сети поддаются такому внушению, если только им привито элементарное умение усматривать стоящую за любым высказыванием логику суждения, воспринимать предмет мысли, а не *пустой знак*, ему соответствующий. Сетевая система[2] использует потенциальные ошибки восприятия, провоцируемые его специфическими особенностями для перевода навязываемых осмыслений «пустых символов»[3] в ошибочные суждения. Сетевое влияние тем и отличается от простой передачи информации, что для него информация, как отмечает М. Кастельс [3], является только сырьем, то есть она преднамеренно, а не только операционально отчуждена от стоящей за любой знаковой системой реальности, — в данном случае речь идет не столько о предметах материального (физического) мира, сколько о культурно-исторических (социально значимых) реалиях, которыми оперируют политологи и культурологи. Основной смысл информационного «сырья» сокрыт в технологии неявного или даже явного перетолкования подлинной значимости навязываемых личностному сознанию осмыслений, а в итоге подменяется само содержание стоящих за теми или иными осмыслениями реалий, появляется возможность предельно дестабилизировать состояние социума, условно рассматриваемого лишь в качестве *объекта влияния.* Социокультурные условия — это своего рода объект сетевого моделирования и последующего целенаправленного перестраивания. С этой целью реальности — имеется в виду только социальная реальность — приписывается некое инновационное качество, а именно «открытость культуры», якобы позволяющая свободно обмениваться знаниями и идеями. Отметим, что в качестве идеального понятия это словоупотребление позитивно и весьма плодотворно, если только дефиницию «открытость» не подменять подразумеваемым при этом «уподоблением», а еще точнее — «подчинением» одному культурному стереотипу (сколь бы идеальным ни был такой стереотип). Современные технологии осуществляют отмеченное навязывание смыслов (или «подмену тезисов» — в логической терминологии) через информационные каналы, где виртуальная реальность, по мнению М. Кастельса [3], растворяет сетевую среду в сфере эфемерного пространства. (Культура реальна, даже если она «воображаемая» реальность. В этом смысл этики и эстетики. Только метафизика — сугубо материальная реальность. Реальность воображаемых или возможных миров и создает «механизмы» для навязывания сознанию культурных эпифеноменов, являющихся также и социальными.) Практическое функционирование такой виртуальной реальности возможно благодаря тому символическому началу, которое стоит за человеческим языком, конституирующим как личностное сознание (в единстве речевой и мыслительной деятельности), так и национальные культурные традиции и которое предопределило само появление человека разумного [7]. Таким образом, в рамках своих границ сетевая система воздействует на процесс самоопределения и самотипизации социальных ролей или функций личностного пространства человека. Подобным моделированием объекта влияния Сеть как бы задает пользователю то положение, которое он должен занять в качестве ее функционального объекта. Личность входит в эти отношения с моделируемой реальностью как «функция» действия, сохраняя свое психическое состояние в виртуальной реальности коммуникационной сферы, но фактически пребывая в ней как пустое содержание, коль скоро в Сети моделируется не столько позиция и интересы самого человека, сколько среднестатистический «массовый пользователь» — множество однонаправленных отдельных «действий», способных дестабилизировать, а затем и видоизменить социум посредством обращения ко всем известным способам влияния на так называемое сознание общества (на его состояние). Сеть лишь подготавливает для этого почву.

Отдельному пользователю сетевая система предлагает «множественное» присутствие (действие — ее максима). При этом преследуется одна цель: структурировать восприятие виртуальных миров, которые предназначены подменить реальность [2]. Залог успеха сетевого влияния в том, чтобы «перехватить» поля связи (информационные «высоты»), а собственная манипуляторная знаковая деятельность выступает в итоге как подручный материал для переименования ряда опорных реалий привычной для пользователя действительности. Это предполагает, разумеется, предварительную активность, нацеленную на анализ разносторонней и обширной информации о потенциальном объекте *влияния*. Не менее трудоемким является и моделирование виртуальных миров, предъявляемых восприятию пользователя, которое неизбежно требует овладения реалиями иной культуры и тонкостями чужого языка, не говоря о сложностях формального структурирования любых его содержательных элементов, реальных и иллюзорных.

Сетевые технологии, воздействуя на осмысления речевых актов, активно видоизменяют и приспосабливают социальную сферу человека к сетевой среде. Происходит это в том числе за счет переакцентирования эмотивных осмыслений социально значимой информации в ущерб рациональному ее анализу. Кроме того, немалую роль играет также предварительное формирование установок на негативное или позитивное восприятие самих источников информации, что достигается и явной дезинформацией, и формальным апеллированием к априорной системе «рейтингов», присуждаемых не менее априорными институтами общественного мнения (если иметь в виду иерархию их авторитетности и разброс исследовательских методов).

Представленная стратегия сетевого влияния по внешним «видимым» признакам как бы опирается на объективность распространяемой информации, подтверждаемую и социальными институтами, и авторитетом массмедиа, и даже научным инструментарием, используемым для анализа огромных информационных массивов. Парадокс состоит в том, что интенциональное оперирование социальными сетями, в значительной мере опосредуя и усиливая уровень переживания виртуальной реальности, одновременно лишает пользователя ощущения подлинной глубины переживаний. Это позволяет сетевой системе манипулировать личностью, использовать *ее сознание* в социально-политических целях. Детерминируя поведение индивидов, Сеть подчиняет их определенным целям.

Отметим также, что повседневная жизнь современной личности ориентирована на самостоятельное выстраивание собственной системы связей. Это вызвано и необходимостью приспособить свою «субкультуру» к месту «действия». Личность должна сообразовываться со множеством частных идентификаций [6], выходящих за пределы традиционных и относительно ригидных социальных связей. Столь подвижная форма построения среды в качестве значимых для личности социальных кодов иногда характеризуется потерей своего социального «образа». Поэтому такие социальные локусы для некоторой части общества лишены своего «субкультурного» значения [1]. Сетевая среда охватывает значительное количество подобных личностей. Они все активнее «сопротивляются» многомерности среды, попадая под манипулирующий контроль сетевых технологий. Характер соответствующих изменений меняет их социально значимую ролевую направленность.

Рассматриваемые изменения возможны только при постоянно эксплуатируемой потребительской психологии, снижающей порог социальной активности. Потребитель, опасаясь социального поражения, избегает трудностей, вызванных самостоятельностью принимаемых решений. *Потребление* становится сетевым наркотиком. Сеть искусно расширяет потребительский спрос, что дает ей возможность контролировать огромный пласт современного общества [4].

Однако социальная напряженность разбивает реальность множеством субъективных перспектив, требующих опыта производить ценностно-нормативный отбор реализуемых поведенческих моделей. Такие модели в их социальных проявлениях можно наблюдать, например, в структурированных и оперативных формах личностного обмена. Поэтому *личности* в подобных условиях надо уметь не только генерировать, но и постоянно корректировать *свой* обобщенный принцип взаимоотношений. Но когда наступает необходимость реализовывать *свои* планы, отстаивать личную позицию, человек вынужден соотносить свой социальный ролевой образ с требованиями определенной ситуации (этого требует актуализируемая возможность обрести свою целостность в социальной жизни). В процессе социального сопоставления и / или различения определяются границы возможностей личности, что позволяет ей адекватно оценивать и собственный, и групповой опыт, важный для целостного «охвата» образа *своего бытия*.

Сеть же выстраивает соответствующую «реальность» на основании референтного стереотипа. Оказывается, его содержание как элемента реальности легко модифицируется. Видоизменение переживания такого стереотипа вызвано тем, что перестраиваются центральные и периферийные значения, связанные со стоящей за ним реальностью. Причем периферийный коннотат, обычно малосущественный в структуре традиционных социальных ценностей, оказывается решающим для осмысления соответствующей реалии, а точнее — для актуализации значения слова, обозначающего такую реалию: например, потребительский смысл «роскошная жизнь» подменяет негативное восприятие слова *проститутка*, особенно если эту социальную реалию переозначить инновационным заимствованием *путана*. Такого рода примеров можно привести множество, начиная с осмысления понятия *демократия* как «абсолютная свобода» личности, свободной от каких бы то ни было социальных обязательств. Демократический миф социальных сетей — «интерактивная власть», это не более чем инсценировка или *пустой знак*, призванный вызвать в сознании пользователя ощущение авторитета, которым он якобы пользуется в «привилегированном» виртуальном сообществе

Социальная Сеть — не только действенный инструмент для манипулирования массовым сознанием, навязывания определенных социальных стереотипов, но и успешная индустрия, приносящая немалую экономическую выгоду, не говоря о политических дивидендах. В Сети создаются условия, благоприятствующие выплеску эмоций и весьма субъективных представлений личности, разрушающих грань между общепризнанными критериями истинных и ложных высказываний. Но оперирование преднамеренно структурированной информацией (политкорректной «дезинформацией») не решает многих социальных проблем, актуальных для современного человечества. Сеть подменяет историческую реальность формализованными и априорными культурологическими схемами, в лучшем случае хаотическим нагромождением фактов, оставляя невостребованной сознательную мыслительную деятельность *«ролевой» личности*. Тем самым Сеть превращает личность в «винтик» сложной организационной системы манипулирования смыслами. Так сетевое влияние унифицирует социально значимые сферы информационного обмена и фабрикует виртуальную среду горизонтальных пользовательских групп (предельно обширных), создавая воображаемую действительность с заданными заранее смысловыми параметрами, которые навязываются личностному сознанию. Поэтому взгляды «человека Сети», как правило, выражают сетевое же «мнение», соответствующее навязанному, то есть политкорректному стереотипу. Система контроля за сознанием пользователя Сети превращает активное социально-личностное начало человека в пассивный *объект влияния*.

В процессе рассмотрения сетевого влияния — его характера, масштабов, целей, используемых приемов и методов моделирования информации — наше внимание сконцентрировалось на проблеме выявления и нейтрализации манипуляций с социально значимой информацией, детерминирующей в конечном счете состояние индивидуального сознания. Предварительно мы предполагаем в дальнейшем детальнее проанализировать следующий алгоритм, условно обобщающий принципы манипулирования социальными сетями.

1. Целенаправленное использование информационных потоков социальных сетей, которое опирается на особенности осмысления словесных знаков (актуализации значения социально значимой лексики) для формирования у пользователя заранее заданных психологических установок. При этом в ущерб традиционных ценностных представлений в поле активного внимания личности, как правило, вводятся периферийные коннотативные смыслы слова.

2. В сфере сознания сетевое влияние предполагает подавление личной активности человека в социальной среде, выведение существенной информации из области активного внимания (ясного сознания) на периферию восприятия, переакцентирование второстепенных и случайных признаков привычных понятий для формирования определенных стереотипов с заранее заданными смысловыми параметрами. С этой целью *личность* «заставляют» действовать в разных виртуальных реальностях, постоянно переключать внимание на разнородные объекты, воспринимаемые скорее по их «видимым признакам», чем в соответствии с подлинной природой вещей.

3. Адаптация сетевого пространства под потребительские и эгоцентрические запросы индивида определяет способ влияния Сети на *активную позицию личности*. Выстраивание стратегий этого влияния мы обозначили как *технологию подогнанного мнения*. В этом случае прослеживается очень важная для Сети целевая установка: в информационном пространстве повышаются критерии самооценки *личности*, что равносильно повышению его мотивации к выбору определенной сетевой продукции. Так аналитическая способность личности сужается до уровня стереотипных технических метафор (образцовых высказываний). Прием метафоризации социально значимой лексики стандартизирует вкусы потребителей. Подобного рода интеллектуальная «элегантность» сетевого влияния с легкостью воспроизводит профанное пространство смыслов, превращая пользователя Сети в ее продукт. Иными словами, сетевая коммуникация препятствует поискам подлинных смыслов, отчуждая пользователя, прежде всего, от привычных ценностных оценок виртуальных осмыслений предъявляемой ему информации.

Можно утверждать, что образ действительности обретает в Сети «товарный вид».

Заключение. Влияние сетевых коммуникаций все более интенсивно просматривается в сфере человеческого общения: оно не только дополняет, но порой даже подменяет реальное общение, и такие патологические по своей природе случаи далеко не редкость, особенно среди молодежи. Каждый человек ощущает усиливающуюся ограниченность реальных связей, а в сфере виртуального пространства они безграничны, что отодвигает чувство надвигающегося одиночества. Сегодня Сеть способствует включению человека в сетевой тип культуры, а для детской психики — это и своеобразный суррогат социализации. Она востребована пользователями, уверовавшими в силу и объективность сетевой коммуникации и не задумывающимися о ее сугубо операциональной (орудийной) функции, о человеческой подоплеке любой информации, не зависящей от формы и способа ее функционирования.

Потребность во взаимопонимании и духовном сближении в пределах традиционно сложившихся социально-культурных систем заставляет современного человека вырабатывать все более сложные и опосредованные формы жизнедеятельности. Социальная реальность требует направлять поведение личности на достижение успеха, принуждает ее к «правильной» технике действования при выборе той или иной стратегии поведения с учетом определенного состояния вещей, обстоятельств и событий. Это означает, что рациональная личность имеет собственное мнение о природе вещей и смысле традиционных и вновь утверждающихся социальных ценностей, а следовательно, такой личностью с высокоразвитым самосознанием трудно манипулировать.

Литература

1. *Браун З.* Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
2. *Больц Н.* М.: Из-во «Европа», 2011.
3. *Кастельс М.* Информационная эпоха. М., 2000.
4. *Красновский В. Н.* «Я» как символический эскиз процессов «легкой» современности // Практическая психология и социальная работа. 2009. № 9. С. 68–70.
5. *Красновский В. Н.*, *Степанов А. А.* Сеть как насильственное действие социально-знаковой природы // Практическая психология и социальная работа. 2012. № 7. С. 76–80.
6. *Сурова Е. Э.* Глобальная эпоха: полифония идентичности. СПб., 2005.
7. *Сухачев Н. Л.* Об онтологии и генезисе речевого знака (семиотические и ноэматические аспекты) // Общее и германское языкознание. К пятидесятилетию научной деятельности проф. В. М. Павлова. СПб.: Нестор-История, 2007. С. 258–284 (Acta linguistica petropolitana. Труды ИЛИ РАН.Т. 3. Ч. 1).

Примечания

[1] Теория коммуникативного взаимодействия Р. Якобсона.

[2] В настоящем контексте сетевая система рассматривается как развернутая метафора всех видов информационных коммуникаций современного общества.

[3] Данная идея сходна с идеей Ж. Бодрийара и его концептом симулякров как пустых понятий, подменяющий реальность, которые могут быть наполнены практически ЛЮБЫМ содержанием в зависимости от необходимости.

А. М. Исаченко
преподаватель
Русской христианской
гуманитарной академии

«ВЫБОР СУБЪЕКТА, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СЛОВ»

Copyright © 2014, А. М. Исаченко

Размышление над титром, который стоит в заголовке этой статьи, приводят нас к тому, что говорить о чем-то, что находится «по ту сторону слов», оказывается очень проблематично. Дело в том, что, говоря о «выборе субъекта», мы вступаем, с одной стороны, на дорогу сухих формулировок, требующих дефиниций и пояснений, а с другой — в контексте данной темы абсолютно не хочется этого делать, так как речь пойдет об особых детях и отношении к ним со стороны современной системы помощи. И как оказывается, уже здесь мы сталкиваемся с той проблематикой, которая существует в обществе. Говоря «особые дети», мы имеем в виду детей с отклонениями аутистического спектра, и именно в этом ракурсе появляется вторая часть названия данной статьи «или По ту сторону слов»… Иными словами, нам предстоит говорить о том, о чем говорить практически невозможно, потому что к этому у нас просто нет доступа. Конечно, мы, как люди, обремененные знанием и опытом, можем использовать наблюдение, высказывать мнения, строить гипотезы, но это будут всего лишь своего рода предположения. И в этом ключе первая часть этого небольшого эссе является такой же гипотезой в числе прочих.

Итак, «выбор субъекта», и здесь нужно начать, пожалуй, с конца. Как это ни странно, речь не пойдет о субъекте в логике определения этого понятия, к тому же это является не таким уж и простым делом, а мы постараемся выдержать одну магистральную линию, в основе которой лежит утверждение, что субъект — это субъект речи. И тогда говорить дальше о детях с аутистическими чертами становится действительно затруднительно. Как быть в этой ситуации?

Здесь, думается, возможно, ввести еще некоторые координаты, чтобы выбраться из этого затруднения, а именно, ввести значения не только речи, но и слова, языка и дискурса. Таким образом, мы получаем некоторую систему отношений субъекта с речью, субъекта с языком и субъекта с дискурсом, где дискурс — это топологическая характеристика. И тогда мы можем обнаружить, что слово как таковое в аутизме сводится к метонимическому скольжению, не имеющему никакой пунктуации, оно не может говорить и заявлять о себе, оно словно пристегнуто к выражению в бесконечном повторении. И чрезвычайно характерно то, что эти повторения ни к чему не отсылают, они даже не имеют направления и никому не адресованы. Это сплошной поток непрерывности без пунктуации и остановок, в котором пространство и время, как исключительно символические структуры, оказываются так же глубоко поврежденными. Но одновременно с этим такие навязчивые повторения вписаны в тело аутистического субъекта. И тогда, не обладая «устройством» речи, которое позволило бы декодировать такому субъекту приходящие сообщения, оказывается вполне закономерным то, что каждый аутичный ребенок устанавливает свой путь защиты против этого не символизированного хаоса, вызывающего тревогу и страдания. Эту позицию в отношении языка и речи можно найти у Жака Алена Миллера в его работе «Читать синтом»[1].

Для тех, кто занимается детьми с аутистическими чертами, не секрет, что зачастую они привязываются не к человеку, а к предмету и, как это ни странно, это становится для них своеобразным островом спасения, в котором они демонстрируют логику своего уникального языка. Этот оборонительный редут может быть обнаружен в работе, хотя он и будет казаться незначительным с точки зрения других перспектив вмешательства. Например, этот язык проявляет себя, начиная с повторения, частого стука или криков, настойчивости в использовании объектов или кусков объектов, выбранных среди прочих других. И вот именно здесь, в этом повторении, в его деталях, могут быть обнаружены знаки, обращенные к миру. Иными словами, именно в этом может быть схвачено, в чем и как нуждается ребенок. A. Stevens говорит об этом как о том, что защищает ребенка, но одновременно с этим это то, что его захватывает и что он (ребенок) не может поместить в слова. Это так называемое сопряжение предмета в неком объекте и это объясняет то, как ребенок ищет способ, чтобы «быть услышанным»[2].

На этом месте хотелось бы сделать небольшую остановку, а точнее, акцент на том, что аутизм в этом смысле может быть рассмотрен в качестве защиты. И если в этой гипотезе есть хоть доля истины, то мы автоматически получаем право говорить о выборе. Иными словами, может ли аутизм быть выбором, который позволяет ребенку спрятаться от этого мира, который кишит мириадами агрессивных сообщений, звуков, требований и т. д.? Кстати, косвенным подтверждением этого может служить резкий скачок появления детей с синдромом РДА. По данным ВПА, обращение в клиники и постановка такого диагноза

Copyright © 2014

сейчас увеличилась в два раза по сравнению с данными за 1980 г. И тогда что мы, как специалисты делаем, пытаясь сломать, переиначить, адаптировать такого ребенка к тому, от чего он так наглухо закрывается? И это предположение мы оставляем в качестве вопроса.

Здесь возможно перейти ко второй части нашего исследования, которая представляется еще более сложной. Когда мы произносим «по ту сторону слов», мы имеем в виду — по ту сторону слов о гуманизме, социальной значимости, помощи таким детям и т. д. Нам хотелось бы сказать о том, что такое быть родителями такого ребенка. Потому, что именно по ту сторону всех социально приемлемых слов и представлений, какими должны быть родители, лежит пространство простых человеческих судеб и в этом смысле быть родителями аутиста — это тяжкое испытание. Ведь они сталкиваются с тем, что в любой культуре маленький ребенок должен быть воспитанным. Более того, воспитанный ребенок — это послушный ребенок, практически идеальный маленький взрослый, и те, кто работают с детьми, наверное, часто сталкиваются в своей практике с таким запросом родителей, как «сделайте так, чтоб он или она меня слушался». И это что касается обычных детей, а что делать, если ребенок принципиально, радикально иной? Вот здесь и возникает тот аспект, с которым эти родители вынуждены сталкиваться бесконечно, изо дня в день. Мы сейчас говорим о столкновении с системой человеческих отношений, в которой такие дети вытеснены на обочину, для них нет места в так называемом современном обществе. И именно это то, что оказывается по ту сторону слов о социальной справедливости и гуманистических ценностях современности. Существуют разные мнения, но одним из центральных является то, что люди плохо принимают и признают инаковость. Аутист — он другой, иной, он как будто с другой планеты. Но нам видится, что проблема заключается не просто в радикальной инаковости. А в том, что встреча с аутистом для любого человека, даже специалиста, который «занимается» такими детьми — встреча с аутистом может оказаться травматичной в субъективном смысле, и даже, если можно так сказать, опустошающей. Что же говорить тогда о родителях таких детей. Для них быть перед лицом своего ребенка — это вопрос, который, возможно, возникает каждый день. Для них это ежедневный опыт, своего рода такое травматичное испытание. Ведь у них нет никакой возможности быть уверенными в обратной связи в отношениях с их детьми, более того, они сталкиваются с тем, что этот ребенок таким будет всегда. Говоря это, мы, естественно, несколько утрируем, говоря «таким», но дело не в этом, акцент здесь лежит на остаться «всегда». Именно это оказывается своеобразной ловушкой: аутизм, с одной стороны, вроде как менее страшен, чем, например, имбецильность или олигофрения, но, с другой стороны, согласиться с этим «навсегда» практически невозможно. И здесь, наверное, каждый родитель хватается за спасительную идею «аутизм можно вылечить, ребенка можно адаптировать к социуму, главное, — это найти верные методики», и это очень по-человечески. Но вот, к сожалению, здесь и скрывается подвох, и в этом контексте звучат слова Людмилы Рубиной, главного детского психиатра Петербурга: «Бум появления идеи излечения я пережила 25 лет назад, когда только началась перестройка. В то время стало модно адаптировать аутистов и даунов, пытаться делать из них “талантливых людей”. И родители этих несчастных детей обрушились на наши городские клиники. Они стали общаться между собой, с их помощью открылись мастерские, реабилитационные центры, и семьи были уверены, что у них все получится и дети изменятся. Но, к сожалению, дети росли, а ничего не менялось. Не всегда удавалось даже добиться того человеческого контакта, который должен быть в семье между близкими людьми. В итоге кто-то из родителей понял, что усилия тщетны, а кто-то не хотел этого принимать»[3].

И отсюда у нас возникает еще один вопрос, а именно: если тот, кто работает с такими детьми, понимает эту реальность, если он видит страдание ребенка и его родителей, то чем он может руководствоваться в своей работе?

Первое, что приходит на ум, — это, конечно, идея помощи, но что такое помощь для такого ребенка?

Сделать его таким, как все? Но как это возможно, особенно принимая во внимание то, что, по-видимому, быть иным — это единственный способ существования такого ребенка.

Помочь родителям? Но тогда это помощь в принятии своего ребенка именно таким и именно «навсегда». Но тут снова возникает сложность: а если надежда на «излечение» — это то, что позволяет им не сдаваться и жить дальше?

Необходимо сделать акцент, мы не говорим, что ничего не стоит делать, нам просто хотелось обратить внимание на то, чем мы руководствуемся в своей жизни и в профессиональной деятельности, сталкиваясь с радикальной инаковостью. На что мы опираемся в этом столкновении и возможно ли столкновение (в прямом смысле) превратить во встречу? В заключение хотелось бы процитировать слова Антония Сурожского: «Мы часто говорим, что справедливость заключается в том, чтобы уделять другому человеку то или иное. Справедливость начинается не тут, справедливость начинается там, где мы говорим, что этот человек существует совершенно вне меня, что он имеет право существовать совершенно вне и даже против меня, он имеет право быть самим собой, как бы это ни оказалось неудобным, мучительным, убийственным для меня. Если эту меру справедливости мы не применяем, тогда все остальное — подачки, а не справедливость. Это раздача каких-то наград, каких-то благ, но не отношения с человеком. И вот, значит, первое: признать за человеком его право на собственное существование, развить в себе способность отстраниться

и посмотреть на человека — не по отношению ко мне, а увидеть человека в нем самом: каков он, что он? …И вот из этого получаются встречи. Эти встречи очень неодинаковы. Есть встречи животворные, есть встречи терзающие и убийственные. Но как бы то ни было, в каждой настоящей встрече нам дано прозреть что-то в человеке. Иначе встреча не состоялась»[4].

И именно так, на наш взгляд, можно найти опору, т. е. постараться обнаружить в таком ребенке именно его способ существования, поддержать, а не ломать его выбор быть другим, что, в конце концов, возможно, позволит ему обратиться к этому миру.

Примечания

[1] Выступление Жака-Алена Миллера состоялось в Лондоне в заключении конгресса NLS, который состоялся 2 и 3 апреля 2011 г. Текст составлен Доминик Ольвоет, не перечитан автором. Перевод — Михаил Страхов.

[2] Article publié dans Lacan Quotidien 142 http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/01/lacan-quotidien-n142-storytelling-et-jugement-par-eric-laurent/

[3] Петербургские психиатры поставили свой «диагноз» реабилитационном у центру для аутистов. Подгот. Наталья Черных, Екатерина Дементьева http://doctorpiter.ru/articles/8137/?fb_action_ids=700142476676618

[4] Митрополит Сурожский Антоний «О ВСТРЕЧЕ» http://www.mitras.ru/sretenie/sret_vstrech.htm

С. Н. Митюгова
психолог отделения
экстренной психологической
помощи пожилым людям
в Комплексном центре
социального обслуживания
населения Невского района
Санкт-Петербурга

ТВОРЧЕСТВО ЖИЗНИ ПОЖИЛОГО ЧЕЛОВЕКА

Copyright © 2014, С. Н. Митюгова

Период поздней взрослости — завершающий этап становления и интеграции личности. Возраст этот важен, труден, насыщен, интересен, обладает огромным потенциалом — человеческим и духовным. Люди пожилого возраста постоянно находятся в развитии личностном, духовном, успешном или не очень.

Последняя, завершающая стадия жизненного цикла человека заключает в себе психосоциальный конфликт «целостность против отчаяния». В этот период человеку необходимо оглянуться назад и подвести итоги своей жизни, осознать ее как единое целое, в котором ничего уже не изменить. Для пожилого человека практически исчерпаны возможности серьезных изменений в его жизненном пути, но он может бесконечно много работать с ним внутренне, в идеальном плане. «Внутренняя работа» по принятию своего жизненного пути является главной ведущей деятельностью человека пожилого возраста [6].

Кроме того, пожилой человек должен решить три основные задачи:

Первая задача — это задача дифференциации. Способность человека стать независимым от профессиональной роли, умение заполнить освободившееся время после выхода на пенсию новыми значимыми для себя видами деятельности.

Вторая задача — это умение человека отвлечься от нарастающих недомоганий и наслаждаться жизнью во всех ее текущих возможностях, особенно через человеческие взаимоотношения.

Третья задача — осознание человеком своего вклада в будущее через своих детей, через свои дела, творения, идеи, дружбу, любовь, самоотдачу, участие в молодом поколении.

Самой трудной задачей этого периода можно назвать осуществление внутренней работы в системе жизнь — смерть. Пожилой человек ощущает присутствие близкой смерти, и переживание этого присутствия носит глубоко личный характер, вносит свой вклад в ощущение одиночества стариков [6].

Стареющий человек переживает разобществление — разрыв между собой и обществом, уменьшение энергии и ухудшение качества оставшихся связей. Это психосоциальное явление объясняется как природными изменениями психологии стареющей личности, так и воздействием на нее социальной среды. Явление разобществления выражается в изменении мотивации, сужении круга интересов и сосредоточении их на своем внутреннем мире, в спаде коммуникабельности.

Когда человек стареет, общество и в данном случае семья как общественная единица не предъявляет к нему никаких требований, отвергает его, тем самым лишает определенной роли, меняет статус. Человек, лишенный прежнего статуса, теряет активность, и процесс старения ускоряется. Незанятость пожилого человека рассматривается как совокупный процесс, психосоциальное явление, которое объясняется как психологией данного индивидуума, так и воздействием на него общества, включающего или выключающего его из социальной жизни. Если общество не накладывает на старого человека обязанностей, то он не может тем не менее освободиться от обязанностей по отношению к самому себе. На первый план выходят его внутренние потребности. Человек стремится к труду в послепенсионные годы уже не с целью содержать себя, а ради труда, который приобретает эмоциональную окраску [1].

Выборы пожилым человеком какой-либо деятельности могут стать либо результатом намеренного действия — т. е. его выбор соответствует смыслу его потребностей, а может быть результатом влияния того, что предлагает ему его жизненное пространство — так называемое полевое поведение, согласно теории Курта Левина [3]. Таким образом, человек пожилого возраста, оставшись не у дел и потерпев множество потерь и перемен, начинает наполнять новым смыслом свою жизнь. В результате этого он достигает внутреннего равновесия, психологической удовлетворенности в новом социально-психологическом статусе.

Распространение основных положений учения о старости предполагает, что дифференциация различных видов деятельности, динамика познавательных функций и изменение личности человека в этом возрасте определяются характером ведущей деятельности, особенности которой воплощены в структуре эмоциональных переживаний [4].

Способ проведения досуга, свободного времени в связи с этим приобретает особое значение. Согласно проведенному исследованию [7], среди разнообразных форм и видов досуга пожилые люди предпочитают следующие: просмотр телепередач, общение с друзьями, занятия с внуками и правнуками, чтение книг, работа на загородном участке, домашнее цветоводство, общественная деятельность, рукоделие, участие в концертной деятельности, развитие способностей и др.

Copyright © 2014

Досуговая деятельность влияет на эмоциональную и когнитивную сферу пожилых людей таким образом:

1. Во время выбранной деятельности в свободное время пожилые люди переживают эмоции и чувства позитивного характера, а также высокие чувства (любовь к людям, любовь к жизни, радость жизни), которые уравновешивают трудные и сложные переживания человека пожилого возраста.

2. Во время этой деятельности пожилые люди чаще всего осознают следующее: «Я нужен людям», «Моя жизнь имеет смысл и сейчас для меня», «Если бы я не занимался этим, я бы давно уже умер от тоски, одиночества, бессмысленности», «Моя жизнь полноценна». Таким образом, выбранная деятельность наполняет смыслом жизнь пожилого человека.

3. В процессе разнообразных творческих, познавательных, общественных, оздоровительных, эстетических и другого вида занятий происходит позитивно-направленное изменение самосознания, самооценки, самоотношения. Деятельность в свободное время поднимает значимость и достоинство личности пожилого человека, способствует когнитивному переосмыслению своей жизни, осознаванию своей значимости для других людей, повышению собственной самооценки, актуализации способов самоподдержки, повышению интереса к жизни.

4. Деятельность в свободное время способствует выравниванию состояния в комфортное, спокойное и приносящее удовлетворение, позволяет пожилому человеку почувствовать уверенность в собственной компетенции, значимости и востребованности. Повышается интерес к жизни, раздвигается материальный и нематериальный (духовный) горизонты жизни, мобилизуется энергия.

Результаты подобного рода исследований могут оказать большую помощь практикующим психологам — консультантам, социальным работникам, родным и близким пожилого человека, особенно при учете того факта, что «лишь небольшое число пожилых людей минует негативную фазу кризиса пожилого возраста. Большинству из них необходима внимательная и квалифицированная помощь специалистов, близких людей и общества в целом» [5].

Существует несколько способов компенсации того эмоционального напряжения, в котором находятся пожилые люди. Общение с природой, домашними животными, уход за комнатными цветами, садом и огородом существенно снижают уровень напряженности, компенсируют недостаток общения пожилого человека. У людей, много времени проводящих на природе, менее выражен страх одиночества, ниже уровень агрессии и практически не наблюдается депрессивное состояние.

Не менее значимое воздействие оказывает и увлечение искусством. Пожилые люди, которые часто ходят в театр, консерваторию, посещают музеи и выставочные залы, психически намного устойчивей и в меньшей степени подвержены депрессиям, чем их сверстники, которые равнодушны к искусству. Можно предположить, что эти интересы, входя в структуру личности, образуют устойчивую мотивацию, которая не изменяется с кризисом и не подвержена динамике в зависимости от статуса, круга общения и других возрастных факторов.

Самостоятельное творчество, независимо от его уровня, так же как и любое другое увлечение (хобби), становится таким же смыслообразующим мотивом, который, возглавляя иерархию мотивов личности, помогает придать смысл другим стремлениям и потребностям пожилого человека. Интерес к игровой (спорт, коллекционирование, живопись) и особенно учебной деятельности не ослабевает с возрастом. Просто пожилые люди отвыкают от этих форм деятельности. Люди интеллектуального труда меньше других стесняются своей физической немощи, многие из них пользуются исключительной автономией в отношении к обществу.

Концепция непрерывного образования основана на признании учения как нормальной и необходимой деятельности человека во все периоды его жизни. Умственное развитие взрослых, происходящее под влиянием обучения, заключается в усвоении содержания учебного материала и связано с глубинными изменениями интеллектуальных функций и механизмов их взаимодействия. Обучение активизирует все корреляционные плеяды психических функций, что и является механизмом развития этих функций и интеллекта в целом.

Не менее важен и тот факт, что такая учебная или продуктивная деятельность происходит в группе единомышленников, а потому формирует адекватный, пусть даже и не очень широкий, но устойчивый круг общения [5].

Невский район Санкт-Петербурга был первым, в котором по городской программе «Старшее поколение» создавалось социально-досуговое отделение для пожилых людей. С 2005 г. в Невском районе работает Школа третьего возраста (далее ШТВ) — это социально-образовательный центр для людей старшего поколения.

Создаваемые с 2005 г. социально-досуговые центры на базе социальных служб в 20 районах города не имели никаких других предложений, только развлекательные программы. А в ШТВ стали внедрять другие механизмы активизации — образование и защищенные модели занятости, что способствует курсистам, обучающимся в Школе, использовать собственные ресурсы для выхода из кризиса и улучшения жизненного состояния.

Основная деятельность Школы направлена на:

- создание возможностей для личностного развития людей в «третьем возрасте»;
- формирование из числа учащихся сообщества граждан, готовых представлять свои интересы в обществе;
- изменение отношения к старости, развитие взаимодействия / взаимопомощи поколений.

ШТВ настраивает на дальнейшее развитие личности, а различные курсы предоставляют выбор

занятия по душе. Базовое направление Школы — организация и проведение образовательных курсов и творческих мастерских. Кроме того, курсисты берутся за любую работу — выставки, мастер-классы, субботники, встречи с друзьями. В ШТВ курсисты получают импульс для дальнейшего творчества, когда в ходе обучения проявляется яркая индивидуальность каждого [2].

Если рассматривать старость как возраст развития, то следует признать за ней право и необходимость выбора смысла и цели жизни, а следовательно, возможности прогрессивного или регрессивного изменения личности.

От того, как использует пожилой человек свое свободное время, зависит, полезна или бесполезна жизнь для него самого, приятна она ему или неприятна. Ведущая деятельность в позднем возрасте может быть направлена либо на сохранение личности человека (поддержание и развитие его социальных связей), либо на обособление, индивидуализацию и «выживание» его как индивида на фоне постепенного угасания психофизиологических функций. Оба варианта старения подчиняются законам адаптации, но обеспечивают различное качество жизни и даже разную ее продолжительность [4].

Выбранная пожилым человеком деятельность в свободное время влияет на его эмоционально-психологическое состояние, преобразовывает его. По сути, пожилые люди сами могут творить свою собственную жизнь. В этом заключается творчество жизни пожилого человека.

Литература

1. *Александрова М. Д.* Старение: Социально-психологический аспект / М. Д. Александрова // Психология старости и старения: Хрестоматия. Сост. О. В. Краснова, А. Г. Лидерс. М.: Академия, 2002. С. 177–183.
2. Возр@сту.NET Информационно-художественный альманах Школы Третьего возраста. Выпуск 3. СПб. 76 с., илл.
3. *Зейгарник Б. В.* Теория личности Курта Левина / Б. В. Зейгарник. изд-во МГУ, 1981. 112 с. С. 18–20; С. 43–54.
4. *Ермолаева М. В.* Методы психологической регуляции эмоциональных переживаний в старости / М. В. Ермолаева // Психология старости и старения: Хрестоматия. Сост. О. В. Краснова, А. Г. Лидерс. М.: Академия, 2002. С. 164–172. С. 167.
5. *Краснова О. В.* Особенности социально-психологической адаптации в позднем возрасте / О. В. Краснова, Т. Д. Марцинковская // Психология старости и старения: Хрестоматия. Сост. О. В. Краснова, А. Г. Лидерс. М.: Академия, 2002. С. 183–198.
6. *Малкина-Пых И. Г.* Кризисы пожилого возраста (справочник практического психолога) / И. Г. Малкина-Пых. М.: Изд-во Эксмо, 2005. 368 с. С. 48–50, 57.
7. *Митюгова С. Н.* Социально-психологическая адаптация человека к трудностям пожилого возраста: Дипломная работа / С. Н. Митюгова. [Русс. Христиан. Гуманит. Академия, ф-т психологии и философии человека]. СПб.: РХГА, 2010. 113 с.

Н. В. Матвеева
психолог,
Трансмировое радио

ВЛИЯНИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В СЕМЬЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ПРИНЦИПОВ ПОДРОСТКА

Copyright © 2014, Н. В. Матвеева

В современном обществе быстро развивающихся технологий так же стремительно изменяются и семейные ценности. Вернее, они размываются, разрушая фундамент, на котором веками зиждилась семья. Наши исследования показывают, что подростки и родители не понимают друг друга, что приводит к конфликтам внутри семьи в период подросткового кризиса. Вернуть взаимопонимание членам семей может просветительская работа через СМИ как с подростками, так и с родителями. Знание особенностей прохождения этого кризиса, умение вести конструктивный диалог, основанный на принятии и любви, поможет семьям в этот сложный период.

Не так давно в Санкт-Петербургскую студию ТМР, где я работаю, пришел молодой человек для записи в радиопрограмме. Уже в течение 5 лет он проживает в Соединённых Штатах. Во время этого визита он рассказал нам одну печальную историю. Из семьи русских иммигрантов, покинувших Россию около 20 лет назад, органы ювенальной юстиции изъяли семерых детей. Причиной стал конфликт между тремя старшими подростками и родителями. Подростки хотели, следуя молодежным веяньям, украсить себя татуировками и пирсингом. Родители же, основываясь на своих убеждениях, запретили это делать и наказали взбунтовавшихся детей. В ответ трое подростков обратились в органы опеки с просьбой увезти их из семьи. Было возбуждено уголовное дело, родителей, лишив родительских прав, посадили в тюрьму, а семерых детей, младшему нет еще и года, отправили в приют.

Эта история печалит и настораживает. Да, это произошло не в России, и можно сказать: «Ну, это там, у них, у нас такого не может быть!»

Да, это произошло не в России, пока не в России. Но проблема непринятия детьми родительских моральных устоев и ценностей, а также конфликтов на этой почве существует повсеместно. Родители не понимают потребностей подростков, они не являются авторитетом для них. Неумение же вести конструктивный диалог приводит зачастую к печальным последствиям. Так было всегда? Да, но сейчас ситуация становится более угрожающей.

Поэтому вначале несколько слов о времени, в котором мы живем, и о нас в нем. Подростковый возраст всегда вносил в семейные отношения определенные трудности. Но сегодня в нашем государстве растут особые дети. Их уникальность обусловлена историческими особенностями постсоветских стран.

От авторитарной системы правления в СССР произошел резкий скачок к гуманистической ориентации. Галина Семёновна Абрамова писала, что целое поколение было воспитано на отказе от своей индивидуальности в пользу системы. Интересы страны ставились на первое место, а философия Павлика Морозова всем школьникам страны была понятна и близка. Христианская вера клещами вырывалась из сознания, а с ней разрушался семейный уклад, где ценились передача опыта, почитание и уважение старших, трансляция семейных традиций. Идеи, как, впрочем, и само государство СССР, ушли в небытие. Но осталось поколение, воспитывающее детей и внуков, ценности которого претерпели серьезную переоценку. Родителям девяностых было нелегко рассказать детям, для чего они живут и что для них значимо. Навык брать ответственность за планирование жизни и обеспечение семьи был утерян в связи с тем, что государство долгие годы делало это за своих граждан, и немногие в быстро меняющейся ситуации смогли адаптироваться к новым условиям. В наши дни подростки девяностых воспитывают своих подростков. Сегодня они растут в гуманистически настроенном обществе, наложенном на постсоветский синдром.

Отношение детей к семье продолжает меняться, только теперь еще и в связи с введением ювенальной системы. В России еще не принят закон о создании подобного органа, но определенный настрой ощущается в воспитательной политике уже сейчас. Начиная с детского сада, дети знают, на что они имеют право, подростки также осведомлены, что их мнение должно быть выслушано, что родители обязаны о них заботиться, и. т. д. Они также знают, что если их права нарушаются, то всегда есть возможность пожаловаться в органы опеки с тем, чтобы были предприняты меры по отношению к незаконопослушным родителям. С одной стороны, права человека дают чувство безопасности и возможность развиваться как личности. Но с другой — наличие подобного органа опеки влияет на **отношение** подростков к родителям. Родители теряют авторитет в глазах детей, а почитать и уважать старших — такого права нет, обязанности тоже. Можно предположить, что в подобные инстанции могут обращаться подростки, конфликтующие с родителями, имеющие к ним определенные претензии. А теперь существует рычаг для управления

Copyright © 2014

старшими, и в момент эмоционального взрыва может прийти искушение этим рычагом воспользоваться.

Детям навязывается определенная система ценностей, в которых «Моё», «Я» выступает на первое место. Кредо жизни: «Мне все должны», транслируемое подросткам, приносит новые проблемы в отношения детей и родителей.

Мы не можем повлиять на ход истории, но важно научить детей строить здоровые взаимоотношения с родителями, ценить семью и уметь выражать свои чувства, сомнения и недовольства цивилизованным путем.

Быть родителем — это также искусство, которому не учат за школьной партой, а семейная жизнь задает вопросы, для решения которых нужны и знания, и опыт, и хорошие учителя. На радио, сотрудником которого я являюсь, записывается ряд передач как для детей и подростков, так и для родителей. В них мы рассказываем об особенностях подросткового возраста, о том, как подросткам понять своих родителей, а родителям — как научиться выстраивать с детьми новые, взрослые отношения. О психологическом здоровье идет речь и в передаче «Откровенный разговор», в которой участвуют психологи-христиане Санкт-Петербурга. Пользуясь случаем, я хочу пригласить уважаемых коллег присоединиться к записи наших радиопрограмм. Наша цель — помочь подросткам и родителям достичь взаимопонимания, обрести мир в семье и гармонию с самими собой.

Непонимание между поколениями существует — это факт. Складывается такое впечатление, что дети и родители говорят на разных языках. Об этом свидетельствует опрос подростков и родителей, проведенный в одной из частных школ Петербурга. Вот результаты этого исследования.

Большинство родителей считают, что у них есть взаимопонимание с подростками, ведь они вместе обсуждают прочитанные книги, просмотренные телепередачи, бывают вместе в походах, на выставках, в музеях. Подростки это подтверждают, но на этом общее видение, что же такое взаимопонимание, заканчивается. На вопросы: «Как вы думаете, хотят ли ваши дети идти домой, проводить с вами выходные, доверяют ли они вам свои тайны?» подростки и родители отвечают по-разному. Родители считают, что подростки делятся с ними самым сокровенным**,** подростки опровергают это предположение. Родители полагают, что подростки всё еще хотят бывать дома и проводить время вместе с ними, но у подростков уже есть другие потребности и желания.

Эти результаты не могут дать полной и объективной оценки отношений между подростками и родителями, но даже из них видно, что опрашиваемые по-разному понимают, что такое взаимопонимание. Подобные разногласия приводят к конфликтам в семье. Многие родители не осознают, что перемены происходят во внутреннем мире подростков. Для того же, чтобы их увидеть, нужно время, проведенное вместе, внимание и осознание: дети выросли, а значит, изменились.

Хочется также кратко привести результаты опроса подростков на тему: «В чем я испытываю трудности во взаимоотношениях с родителями?» Дети указали на следующие моменты:

1. Незаинтересованность в них родителей, равнодушие к насущным, животрепещущими проблемам, (главное — накормить и одеть).

2. Неуважение (в частности, в неуважительной манере говорить, просить о помощи, в окриках, обсуждении ошибок подростков с другими взрослыми).

3. Подростки чувствуют себя некомфортно, когда родители нарушают их личное пространство, не дают побыть в одиночестве, заставляют посещать места, в которых они уже не хотят бывать.

4. Когда «относятся как к маленькому: выбирают сами одежду, не спрашивают мнения по поводу вопросов, касающихся самих подростков.

5. Обижает, когда родители не доверяют, бывают несправедливы (больше любят братьев и сестер, не просят прощения, даже если не правы).

6. Сложно, когда выдвигают требования, которые сами же нарушают, когда указания родителей непостоянны, а порой и вовсе нет границ дозволенного, «наказывают по настроению». Многие подростки в будущем будут с улыбкой вспоминать об этих претензиях. Но будут также и семьи, в которых именно в этот период взаимоотношения станут холодными, а возможно, и враждебными, они нарушатся или же разрушатся вовсе. Можно ли пережить подростковый кризис без серьезный потерь?

Это нелегко, особенно сегодня, когда институт семьи обесценивается, вера и традиции становятся ненужными, а строить правильные взаимоотношения, не имея надежного фундамента, невозможно. В Библии есть стихи, воплотившие всю мудрость взаимоотношений детей и родителей: «Дети, повинуйтесь своим родителям, как в Господе, ибо этого требует справедливость». «Почитай отца твоего и мать» — это первая заповедь с обетованием «да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле». «И вы отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6: 1–4). Это пример отношений, покоящихся на надежном основании незыблемых ценностей: на уважении, почитании старших, заботе, понимании и любви.

Если этого нет, какими бы мы ни пользовались программами и методами, это даст временный и нестойкий результат. Современная культура трансформирует свои ценности: свобода заменяется вседозволенностью, любовь — сексуальностью, уверенность в себе — дерзостью.

Помочь членам семьи вернуть друг друга — серьезный вызов современной психологии.

Отношения между членами в семьи в период подросткового кризиса напрямую влияют на формирование ценностей подростка**.** Ведь важно не то, какие ценности декларирует родитель, а руководствуясь чем он живет.

В основании всего лежит любовь, но если посмотреть на определение любви, данное апостолом

Павлом, то можно предположить, что именно по отношению к подросткам его сложнее всего применить.

«Любовь долго терпит» — непросто терпеть инаковость подростка, а порой и его бунт;

«…любовь милосердствует» — это также трудно, выслушивая дерзкие реплики;

«…любовь не превозносится» — принять ту мысль, что они почти взрослые, и нужно учиться разговаривать с ними на равных, не указывать, не пилить, способны не все родители;

«…любовь не бесчинствует» — а если доводят, как тут не сорваться?

«… любовь не раздражается» — подростки зачастую высказывают свои недовольства деструктивным способом, а это, как правило, раздражает;

«…любовь все покрывает» — как часто родители подростков, встречаясь вместе, обсуждают «общее горе». Слыша это, подростки перестают доверять родителям;

«…любовь всему верит» — подростки порой говорят неправду, просто чтобы не огорчать родителей! Но как поверить еще раз?

«… любовь всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает».

Именно такие отношения помогут сохранить мир в семье и позволят сформировать подростку духовно-нравственные ценности, основанные на свободе и принятии.

В заключение хочется прочесть слова Павла Александровича Флоренского, написанные жене: «…Надо стараться с большим душевным миром воспринимать окружающее, а главное — близких. Я верю в своих детей, и разные шероховатости пройдут в свое время. Это дело возраста. А кроме того, им ведь тоже не легко дается жизнь…»

Литература

1. *Абрамова Г. С.* Возрастная психология. 4-е изд. Издательский центр «Академия», 1999.
2. Библия. Синодальный перевод.
3. *Гиппенрейтер Ю. Б.* Общаться с ребенком. Как? Астрель, 2009.

Иеромонах Дионисий (Мозокин)
православный приход Благовещения Пресвятой Богородицы на Приморском проспекте, кандидат исторических наук

К ВОПРОСУ О ДИАЛОГЕ ХРИСТИАНСТВА И ПСИХОАНАЛИЗА

Copyright © 2014, Иеромонах Дионисий (Мозокин)

Христианство всегда было открыто к диалогу со всем позитивным, что возникало в светской культуре, благодаря чему христианской вести удавалось сохранять свою актуальность и новизну.

Неотъемлемой частью современной светской культуры является психоанализ, который был создан на рубеже XIX–XX вв. Зигмундом Фрейдом, а затем развит и дополнен его последователями в Европе и Америке. Современный психоанализ представляет собой большое здание, где основанием является учение Фрейда, а все строение — различные школы и направления. Школу объектных отношений, психоаналитическую эго-психологию относят к клиническому направлению, а школу Ж. Лакана (Ю. Кристива во Франции, С. Жижек и словенские аналитики) — к философскому. За рамками классического психоанализа остаются два направления: ревизионисты или неофрейдисты (Э. Фромм, К. Хорни) и экзистенциальный психоанализ (Л. Бинсвангер, М. Босс).

Психоанализ — это не просто одна из психологических теорий и терапевтических практик, он является грандиозным интеллектуальным проектом, оказавшим влияние на все культурное развитие как XX в., так и современности. Психоанализ затронул психологию, философию, литературу, искусство и все гуманитарные науки. Психоаналитические идеи стали частью обыденных представлений.

На Западе христианские интеллектуалы, не только католические и протестантские, но и православные (Х. Яннарас, О. Клеман, В. Йеротич), проявляют глубокий интерес к психоанализу. По их мнению, теория и практика психоанализа заслуживает не только критики, но и позитивной оценки. Они пытаются найти точки соприкосновения и общие интуиции между христианством и психоанализом. Тема «психоанализ и христианство», «психоанализ и религия» в западных странах является объектом активного диспута.

Сами психоаналитики демонстрируют открытость к диалогу с христианской традицией. Примером может служить симпозиум 1972 г. немецких психоаналитиков и лютеранских богословов «Иисус и Фрейд» и выступление (1996 год) на международном конгрессе по психотерапии в Вене президента МПА и видного психоаналитика О. Кернберга с докладом «Психоанализ и религия».

В России уже двадцать лет (с момента возрождения) происходит рецепция фрейдизма светскими интеллектуалами. Однако в христианской среде богословов и психологов интерес к психоанализу пока еще очень низок. Более того, чаще всего можно наблюдать негативное отношение к его идеям и практике. Представляется, что причинами такого отношения являются поверхностное знакомство с текстами Фрейда и его последователей, предвзятое отношение и вульгарное толкование психоаналитических концептов. Доказательством может служить хотя бы названия критических статей о психоанализе: «Отец психоанализа против святых отцов», «Зигмунд Фрейд — кощей бессмертный XX века», «З. Фрейд — обольщенный обольститель». Самыми распространенными обвинениями в адрес Фрейда являются обвинения в атеизме, материализме, редукционизме, биологизме, пансексуализме.

Представляется, что в рамках диалога христианства с современностью назрела необходимость адекватного прочтения психоаналитических концептов, отказа от их вульгарного понимания, что позволит создать благоприятную почву для обнаружения общих интуиций и точек соприкосновения между христианством и психоанализом.

Фрейд начинал исследование душевной жизни как ученый-патофизиолог, врач-невролог и психиатр. В результате его исследований и клинического опыта он понят ограниченность естественнонаучного подхода и дистанцировался от медицинской психиатрии и позитивистской психологии, критикуя их за «учение о душе без души». Фрейд предложил радикально новый способ постижения и описания душевной жизни — психоаналитический дискурс со своим языком и фундаментальными концептами. Отказавшись от изучения биологических оснований душевной жизни, Фрейд полностью сосредоточил свой интерес на «психической реальности», т. е. мире субъективных переживаний, представлений, фантазий, желаний. По его мнению, «психическая реальность» обладает не меньшей значимостью для человека, нежели объективная реальность. Она же является источником философских, эстетических и религиозных переживаний. В контексте рассуждений о «психической реальности» Фрейд писал и о религии. Но интересовал его не онтологический статус религии, а психология религии, природа религиозного опыта.

Фрейд считал, что лишь незначительная часть душевной жизни носит сознательный характер. Он

Copyright © 2014

фактически уравнивает душевное и бессознательное, полагая сознание одной из функций душевного.

На рубеже XIX–XX вв. идея бессознательного имела повсеместное распространение благодаря философии романтиков, Шопенгауэра, Ницше и Гартмана. Эта идея укоренилась в психологическом словаре благодаря Фехнеру и Герберту. Новизна взгляда Фрейда заключалась в том, что для него бессознательное не представляется некой «таинственной сущностью», «скелетом в шкафу», а является областью души со своими процессами и содержаниями. Один вид содержаний (например, репрезентанты влечений) всегда остается бессознательным. Другой — может достигать сознания и подвергаться вытеснению.

Концепция вытеснения несовместимых с Я (Я понимается как носитель стабильности и идентичности человека) представлений указывает на понимание бессознательного как динамического и активного, содержащего мотивы и тенденции человеческого поведения, а не как статичного и постоянного.

Сместив акцент с сознания на бессознательное, Фрейд практически до бесконечности расширил пространство внутреннего мира человека. До Фрейда психология и философия душевную жизнь сводила к сознанию. Господствовала новоевропейская концепция человека как сознательного и мыслящего субъекта (знаменитая мысль Декарта: «Мыслю, следовательно, существую»). Психоанализ утвердил значимость душевной области чувственных переживаний, фантазий, желаний.

Именно об этой стороне жизни души говорит и христианская антропология, подчеркивающая значение не только «логики рассудка», но и «логики сердца». Священное Писание и Отцы Церкви центром внутренней жизни человека полагают сердце, обладающее неисчерпаемой глубиной и содержащее не только мысли и представления, но и чувства, эмоции и переживания.

Наряду с концепцией бессознательного большим достижением Фрейда стало создание связного и целостного учения о душе. По мысли психоанализа, душевная структура не носит случайного характера, а организована в систему. В течение творческой жизни Фрейдом было предложено несколько объяснительных моделей душевного функционирования: динамическая, экономическая, топологическая, структурная.

Нужно отдавать отчет в том, что эти модели носят идеальный, недоступный прямому наблюдению характер. Для их объяснения Фрейд использовал метафоры силы, пространства, психического аппарата, энергии.

Динамическая модель приводит к пониманию душевной жизни как к сложению и сочетанию антагонистических сил бессознательного, пытающегося проявиться и сознательного, старающегося противостоять этому проявлению. Логическим и необходимым продолжением динамической концепции служит экономическая. Она предполагает наличие некой гипотетически существующей психической энергии. Фрейд уподобляет жизнь души работе психического аппарата (пример микроскопа), через который проходит эта энергия, названная латинским словом либидо. Следует учесть, что либидо так же носит идеальный характер и не обладает биологической природой, не воплощает буйство инстинктов и похоти плоти, как часто неверно считается вульгарными толкователями. Топическая модель делит душевное пространство на области (топосы): бессознательное, предсознательное, сознание. В 1923 г. эта модель была дополнена структурной концепцией, которая делит душу на структуры или инстанции (Оно, Я, Сверх-Я).

Предложенное Фрейдом учение о душе стало большим достижением в области психологии и философии и сохраняет свою актуальность в современной науке, оставаясь единственной целостной концепцией души. Психология до сих пор не смогла предложить собственного учения о душевной жизни, представляя психику как агрегат процессов и состояний.

На подмостках психического аппарата разворачивается психический конфликт, ставший основной темой психоанализа с момента его появления. Согласно психоаналитической антропологии, человеческая жизнь проходит под знаком неустранимого внутри душевного конфликта. Всю свою жизнь человек стремится к достижению внутреннего единства и невозможной гармонии. Все модели души демонстрируют внутренний конфликт, разворачивающийся на разных уровнях: 1. Бессознательной частью психики и сознательным. 2. Между инстанциями Оно, Я, Сверх-Я. 3. между влечениями. Прототипом всех конфликтов является эдипов конфликт (комплекс), приходящийся на возраст от 3 до 5 лет при переходе от двухсторонних к трехсторонним отношениям. Эдипов конфликт демонстрирует противоречие между сексуальными и агрессивными желаниями ребенка и моральными запретами родителей. Разрешение конфликта маркирует переход человека от инфантильного существа к субъекту культуры, стыда и вины. Неудачное разрешение конфликта может выражаться в симптомах (поведении, чертах характера, душевных муках и страдании).

Учение о психоаналитическом конфликте находит параллель в христианском представлении о человеке. Согласно Священному Писанию и Отцам Церкви, человек как Богоподобное существо в грехопадении разрушил внутреннюю гармонию. Человек стал склонен к греху. Спасение мыслится как невидимая брань с ним. Христианское понимание конфликта точно и лаконично было выражено Ф. М. Достоевским: «Здесь дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

В более глубокой перспективе Фрейд обосновывал этот конфликт с помощью взаимного противостояния двух фундаментальных влечений: сексуальное и Влечение Я или самосохранение; позднее — Влечение к жизни (эрос) и Влечение к смерти. Влечение, как и другие психоаналитические концепты, носят идеальный, а не биологический характер. Фрейд пытался определить их природы как пограничную между соматикой и психикой. О себе влечения дают

знать в представлениях, фантазиях, желаниях. Они своей энергией обеспечивают функционирование душевной жизни и являются побудительными силами и мотивами.

Фрейд противопоставлял влечения как психические концепты природным инстинктам животных. Влечения лишены физиологических аспектов, что не достаточно учитывается критиками психоанализа.

У каждого человека влечения приобретают свою «судьбу», завязываясь в ранний период становления субъекта, «судьба» складывается из опыта отношений любви и ненависти со значимыми объектами (мамой и папой), которые в будущем будут перенесены на отношения с другими людьми. В рамках этих отношений человек учится распоряжаться своими влечениями в зависимости от культурных и религиозных установок. Фрейд предполагал возможность десексуализации и сублимации влечений, как их важнейшую трансформацию. Религия и культура выполняют важную функцию — учат человека отказываться от непосредственного выражения влечений.

Влечение предполагает существование объекта, который оно нагружает своей энергией. Следует отметить важный момент, который часто выпускается из виду. Объект — это не просто средство удовлетворения каких-либо потребностей или средство извлечения удовольствий, но наделенный значимостью и ценностью объект, выделенный из ряда других.

Фрейд подробно исследовал сексуальное влечение, в меньшей степени — влечение к смерти и совсем не занимался влечением к самосохранению. Сексуальному влечению и сексуальности он отводил центральное место в человеческой душе и жизни. Следует указать, что психоанализ не является наукой о сексуальной жизни (сексологией) или психологией сексуальности, а говорит о значимости сексуального в душевной структуре. Важным также является тот факт, что сексуальное не сводится исключительно к половой любви или — как говорил Фрейд — к «генитальным отношениям». Сексуальное для Фрейда — это все то, что относится к области любви: любовь к человеку противоположного пола, к себе, к родителям, детям, идеям, Богу. Таким образом, смущающее критиков понятие сексуальности для Фрейда синонимично понятию любви и эросу. Не случайно, рассуждая о сексуальном влечении, он часто ссылается на учение Платона об эросе и на гимн о любви апостола Павла в «Послании к коринфянам».

Кроме того, через понятия *сексуальность* и *влечения* Фрейд предложил оригинальное решение психофизической проблемы, над которой работали философы и психологи с Античности (от Платона до Декарта и Спинозы). До Фрейда считалось, что душа и тело существуют согласно собственной логике, отдельной друг от друга. Психоанализ показал, что тело не существует отдельно от души. Оно вписано в структуру психики. Поэтому возможен перевод с языка души на язык тела.

Таким образом, и для христиан можно сделать важные выводы. Психоанализ мыслит о любви не в психологических и экзистенциальных представлениях, а в онтологических категориях. Человек — это существо, которое в первую очередь любит и само нуждается в любви. В христианской традиции и Бог определяется у апостола Иоанна через любовь. Священное Писание отношения Бога и человека мыслит как любовные (знаменитые метафоры Жениха и Невесты).

Христианство, так же как и психоанализ, не проводит резкой границы между душой и телом человека. Человек был создан как Богоподобное существо, обладающее единством души и тела. Тело, так же как и душа, — творение Бога, предмет спасения и заботы. Человек не только душой, но и телом причастен Богу и вечной жизни.

Беглый обзор психоаналитических концептов позволяет увидеть, как представляется, возможность продуктивного диалога между христианской традицией и психоанализом. Отказавшись от вульгарного и поверхностного толкования учения Фрейда, можно увидеть ряд важных точек соприкосновения двух традиций. Вместе с тем психоанализ не претендует на роль новой религии, а предлагает своеобразный метод самопознания и способ обращения с человеческой душой.

М. В. Архипова
ст. преподаватель Русской христианской гуманитарной академии

МЕТОД НАБЛЮДЕНИЯ: ПРОБЛЕМА НАБЛЮДАТЕЛЯ

Copyright © 2014, М. В. Архипова

В психологии существует много определений наблюдения. Эта множественность связана в первую очередь с тем, что наблюдение может занимать различные позиции в методологии конкретного исследования. Его определяют и как деятельность, и как метод, и как методику, и как способ, и как технику (см., например: Михалевская М. Б., Корнилова Т. В., 1985; Регуш Л. А., 2008; Никандров В. В., 2007). Наиболее распространенными являются дефиниции, в которых метод наблюдения определяется через три характеристики: целенаправленность, организацию восприятия и регистрацию поведения объекта (см., например: Дружинин В. Н., 2006, с. 40; Никандров В. В., 2007, с. 125). Наблюдение часто противопоставляется эксперименту, Фазнахт Г. описывает это противопоставление так: «В более широком представлении можно было бы сказать, что наблюдению присущи атрибуты неточности, неконтролируемости, неопределенности и диффузности, в то время как в венце научного эксперимента сияют драгоценными камнями точность, строгость и объективность» (Фазнахт Г., 1985, с. 53). И, будучи несогласным с таким взглядом, далее Фазнахт пишет о разнице между этими методами: «Наблюдение является методом сбора данных, в то время как эксперимент представляет собой метод “управляемого” производства данных» (Фазнахт Г., 1985, с. 54).

Метод наблюдения является, наверно, первым методом в психологии, и тем не менее, несмотря на длительную историю своего существования, он по-прежнему таит в себе нераскрытые возможности и требует глубокого анализа своей процедуры. Одним из самых важных и неоднозначных моментов в методе наблюдения является фигура наблюдателя. Проблема наблюдателя чаще всего рассматривается в двух основных аспектах.

Во-первых, констатируется, что присутствие наблюдателя в любом случае меняет поведение наблюдаемого, «поскольку для человека и животного не безразличен тот факт, что за ним наблюдают» (Михалевская М. Б., Корнилова Т. В., 1985, с. 8).

Во-вторых, признается, что особенности наблюдателя специфически влияют на результаты наблюдения. К таким особенностям Михалевская М. Б. и Корнилова Т. В. (1985) относят:

1) избирательность восприятия, находящуюся под влиянием установок человека, а также физических параметров объекта (величины, интенсивности, близости и др.);

2) проекцию своего собственного «я» на наблюдаемое поведение;

3) индивидуальные характеристики наблюдателя (например, различия по восприимчивости к воздействию разных модальностей, особенности темперамента, памяти и др.).

Особенности наблюдателя наиболее очевидны (и оказывают наибольшее влияние на результаты) в ситуации естественного включенного свободного наблюдения. На практике этот вид наблюдения чаще всего встречается при погружении исследователя в другие культуры и субкультуры. На наш взгляд, основной потенциал изучения закономерностей и детерминант влияния наблюдателя кроется в направлении, названном «психология социального познания». Обращение к опыту, накопленному в этой области, позволило нам сформулировать характеристики, присущие процессу наблюдения за объектом/и социального мира:

1. Неизолированность от других когнитивных процессов, а также мотивации, эмоций, личностных особенностей наблюдателя; эта взаимообусловленность — «неотъемлемая содержательная характеристика любого социально-перцептивного процесса» (Андреева Г. А., 2004, с. 45).

2. Опосредованность «образом мира» или «картиной мира» наблюдателя. Психика — не документальная фотография, не зеркало; поэтому в любом случае процесс наблюдения скорее соответствует процессу реконструкции, «созданию определенной внутренней картины мира, при построении которой роль того, кто ее строит, особенно велика» (Андреева, 2004, с. 7), а не точному слепку натуры. А. Н. Леонтьев писал об «образе мира», который создается индивидами в процессе деятельности, и о том, что этот образ мира «функционирует, опосредуя их деятельность в объективно реальном мире», является «ориентировочной основой поведения» (Леонтьев А. Н., 1979). Г. М. Андреева (2004, с. 34) отмечает, что сама постановка проблемы образа мира как посредника, преломляющего любое внешнее воздействие, является ключевой для психологии социального познания. «Образ мира» конструируется человеком в процессе социального познания (социальной перцепции); и одновременно этот внутренний образ мира опосредует (трансформирует, деформирует, фильтрует…) восприятие объектов социального мира. Образ мира определяется как прошлым опытом человека, так

Copyright © 2014

и всей системой культуры. Будет уместно вспомнить, что в отечественной психологии еще Л. С. Выготский (1983) писал о культурно-исторической детерминированности психики.

3. Опосредованность индивидуальными особенностями протекания когнитивных процессов — когнитивными стилями.

4. Неотделимость от взаимодействия: «воспринимаемый человек в тот же самый момент воспринимает и "воспринимающего", что исключено при восприятии, например, стола» (Андреева Г. А., 2004, с. 7).

5. Неотделимость от социального контекста: при наблюдении за социальным объектом всегда присутствует социальный контекст, который оказывает влияние на результаты. В качестве контекста выступают как характеристики самого наблюдаемого (например, пол, возраст, принадлежность к этнической группе, внешний вид и др.), так и характеристики социальной ситуации, в которой проходит наблюдение (Андреева Г. А., 2004).

6. Изменяемость, текучесть, динамичность и наблюдаемого объекта (будь то человек или группа), и наблюдателя. Чем дольше по времени длится наблюдение, тем больше изменений произойдет; изменению подвергаются и такие характеристики объекта, которые иллюзорно воспринимаются как стабильные. При этом динамике подвержен и сам наблюдатель, изменяется его отношение к объекту, он приобретает опыт и др.

7. Принципиальная необратимость/невозвратимость к наблюдаемому, наблюдаемой ситуации. Причины этой характеристики лежат в векторе времени: «нельзя в одну реку войти дважды». Даже в том случае, когда в момент наблюдения ведется протокольная видеозапись, множество важных деталей оказывается вне этой записи, а сама запись предлагает некую имплицитную расстановку акцентов для интерпретации и анализа.

Итак, результаты наблюдения, особенно в ситуации свободного естественного включенного наблюдения, детерминированы большим количеством факторов и достаточно субъективны. Наряду с этим в настоящее время изучены и описаны некоторые общие закономерности, присущие процессу социальной перцепции и влияющие на результаты наблюдения. К таким закономерностям могут быть отнесены, например, выявленные эффекты межличностного восприятия. Кроме того, в психологии социального познания предложена типология личности, в основе которой лежат индивидуальные стили социального познания (Андреева Г. С., 2004, с. 53–54): 1) рациональный человек; 2) «наивный психолог»; 3) «производитель данных»; 4) «когнитивный скупец (скряга)»; 5) когнитивно-аффективный тип.

Важной составляющей процесса наблюдения и характеристикой наблюдателя является такое качество личности, как наблюдательность. Одна из первых и достаточно полных работ, посвященных психологии наблюдательности, принадлежит выдающемуся отечественному психологу Б. Г. Ананьеву (Ананьев Б. Г., 1940). В современных работах наблюдательность рассматривается как свойство, основанное на психических процессах разных уровней. Например, Ковалев В. В. (2010, с. 4) определяет наблюдательность «как совокупность особенностей познавательных, сенсорных, мотивационных процессов и способностей человека, включающих наследственные задатки и приобретенные свойства и качества». В настоящее время выделены и исследованы компоненты наблюдательности (Никифоров Н. И., 1954; Ершова Л. Д., 1979; Кулькова И. В., 1996; Ковалев В. В., 2010), изучается влияние этой способности на прогнозирование (Позднякова А. М., 1974; Лежнина, 1995; Регуш Л. Г. 1985; Регуш Л. Г., 2003), предлагаются программы формирования наблюдательности (Регуш Л. Г., 2008; Ковалев В. В., 2010).

Структура наблюдательности включает перцептивный, когнитивный, мотивационный, прогностический, эмпатийный и рефлексивный компоненты. При этом перцептивный компонент связан с сенсорно-перцептивной организацией личности; когнитивный компонент охватывает особенности организации познавательных процессов личности; эмпатийный и рефлексивный компоненты связаны с самосознанием, самопознанием, Я-концепцией, самооценкой и умением взаимодействовать с другими людьми; мотивационный компонент коренится в мотивах, установках и потребностях; прогностический компонент опосредован всеми вышеперечисленными составляющими в целом (Регуш Л. Г., 2008; Ковалев В. В., 2010).

Несмотря на кажущуюся разработанность проблемы, несмотря на то, что существуют тренинговые программы развития наблюдательности, не существует валидного диагностического инструментария, измеряющего наблюдательность.

Многие авторы признают наблюдательность профессионально значимым качеством для целого ряда профессий типа «человек–человек», в первую очередь таких как, психолог, педагог, врач, менеджер, следователь (Кислова Г. И., 1995; Кулькова И. В., 1996; Регуш Л. Г., 2008; Ковалев В. В., 2010). Более того, в этом же контексте Ковалев В. В. (2010) пишет, что наблюдательность — это качество, которое не только позволяет «наиболее эффективно осуществлять профессиональную деятельность», но и «избавляться от стереотипизации» в профессии, что означает — противостоять профессиональной деформации. Таким образом, можно предположить, что развитие, формирование наблюдательности может способствовать профилактике (или коррекции) процессов профессионального выгорания и деформации.

Литература

1. *Ананьев Б. Г.* Воспитание наблюдательности школьников. Л., 1940.
2. *Андреева Г. А.* Психология социального познания: Учебное пособие для высших учебных заведений. М.: Аспект Пресс, 2004. 288 с.

3. *Выготский Л. С.* История развития высших психических функций // Собр. соч. М., 1983. Т. 3.
4. *Дружинин В. Н.* Экспериментальная психология: Учебник для вузов. 2-е изд. СПб.: Питер, 2006. 320 с.: ил. (Серия «Учебник нового века»).
5. *Ершова Л. Д.* Особенности проявления перцептивных способностей в зависимости от социального опыта общения // Теоретические и прикладные проблемы психологии познания людьми друг друга. М., 1979.
6. *Кислова Г. И.* Развитие наблюдательности в процессе профессиональной подготовки будущих учителей: Дис. … канд. психол. наук. СПб., 1995.
7. *Ковалев В. В.* Развитие наблюдательности студентов-психологов в процессе изучения дисциплин анатомо-физиологического цикла: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук. Специальность 19.00.13 — психология развития, акмеология (психологические науки). М., 2010
8. *Кулькова И. В.* Развитие психологической наблюдательности кадров государственной службы: Дис. … канд. психол. наук. М., 1996.
9. *Лежнина Л. В.* Взаимосвязь наблюдательности будущих педагогов и успешности их эмпирических прогнозов: Дис. … канд. психол. наук. СПб., 1995.
10. *Леонтьев А. Н.* Психология образа // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1979.
11. *Михалевская М. Б.*, Корнилова Т. В. Метод наблюдения в психологии: Общий практикум по психологии: метод наблюдения. Метод. указания. Часть I / Под ред. М. Б. Михалевсокй. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. 57 с.
12. *Никандров В. В.* Экспериментальная психология. Изд. 2-е, дополненное. СПб.: Речь, 2007. 512 с.
13. *Никифоров Н. И.* Роль наблюдения и наблюдательности в решении тактических задач: Автореферат. Дис. … канд. психол. наук. М., 1954.
14. *Позднякова А. М.* Формирование у будущего учителя умения наблюдать педагогический процесс: Дисс. … канд. психол. наук. Л.,1974.
15. *Регуш Л. А.* Практикум по наблюдению и наблюдательности. 2-е изд., переработанное и дополненное. СПб.: Питер, 2008. 208 с.: ил. (Серия «Практикум по психологии»).
16. *Регуш Л. А.* Психология прогнозирования: успехи в познании будущего. СПб.: Речь, 2003.
17. *Регуш Л. А.* Развитие прогнозирования как познавательной способности личности: Дисс. … докт. психол. наук. Л., 1985.
18. Фазнхат Г. Наблюдение и эксперимент. / Общий практикум по психологии: метод наблюдения. Метод. указания. Часть I / Под ред. М. Б. Михалевской. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. 57 с.

Г. Ю. Троицкая
педагог-психолог ГБОУ СОШ с углубленным изучением предметов музыкального цикла «Тутти»

РОЛЬ МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ ПОДРОСТКОВ

Copyright © 2014, Г. Ю. Троицкая

Общая направленность современной цивилизации на достижение и получение материальных благ как ведущих жизненных ценностей человека в настоящее время стала причиной духовно-нравственного кризиса в российском обществе. И этот кризис, безусловно, не мог не затронуть такую сферу, как образование и воспитание подрастающего поколения.

В развитом, динамично модернизирующемся обществе значительное влияние в качестве воздействующего фактора воспитания приобретают ценности, навязываемые массовой культурой, обильно пропагандируемые средствами массовой информации.

Традиционные же нравственные ценности отечественной и мировой культуры, сформировавшиеся на протяжении многих веков и составлявшие основу педагогики, искажаются и подменяются псевдоценностями современного мира.

В создавшихся условиях духовно-нравственного кризиса, затронувшего общество в целом, особую актуальность приобретают вопросы воспитания не просто потребителя материальных благ, но духовно богатого человека, нацеленного на созидание себя и окружающего мира в соответствии с принципами гуманизма, добра и любви.

В этой связи весьма значимыми становятся педагогические идеи, проникнутые формированием духовно богатой и общественно развитой личности с высокими нравственными качествами. Источниками формирования этих качеств являются вся многогранная культура человечества, традиции, соединяющие общечеловеческие моральные нормы поведения в условиях исторического развития общества.

Проблема формирования духовно-нравственных ценностей актуальна во все периоды становления личности. Однако особое значение она приобретает в период отрочества, когда у подростков впервые пробуждается интерес к своему внутреннему миру, проявляющийся в самоуглублении и размышлении над своими переживаниями, мыслями.

Как известно, подростковый возраст — это трудный и важный этап в развитии личности. Одной из его характерных черт можно назвать личностную нестабильность, проявляющуюся и в неустойчивости нравственной. Кроме того, именно в этот период происходит, как отмечает Л. С. Выготский, «овладение внутренним миром», «возникновение жизненного плана как известной системы приспособления, которая впервые осознается подростком»[1]. Именно в этом возрасте создаются предпосылки для становления смысложизненных ориентаций, поскольку подростковый возраст — это возраст открытия своего Я, оформления мировоззрения. В этот период осуществляется переход от сознания к самосознанию, выкристаллизовывается личность.

В связи со всем вышеизложенным возникает необходимость такой целостной организации образовательного пространства, которая создавала бы условия для наполнения внутреннего мира подростков. И особая роль, безусловно, должна быть отведена духовно-нравственному воспитанию.

Определяющая роль в духовно-нравственном воспитании подростков принадлежит онтологической связи гуманистических и христианских ценностей, заложенной в содержании образования и обеспечивающих формирование целостного мировосприятия за счет расширения поля культуры.

Духовность и нравственность являются важнейшими базисными характеристиками личности. Духовность определяется как устремленность личности к избранным целям, ценностная характеристика сознания. Нравственность же представляет собой совокупность общих принципов поведения людей по отношению друг к другу и к обществу. В сочетании они составляют основу личности, где духовность — вектор ее движения (самовоспитания, самообразования, саморазвития) и является основой нравственности.

Духовно-нравственное воспитание личности представляет собой процесс организованного, целенаправленного воздействия педагога, воспитателя на духовную сферу личности. Это воздействие должно носить комплексный, интегрированный характер, опираться на определенную систему ценностей, заложенных в содержании образования и актуализируемую определенной позицией педагога.

Одной из основных причин, затрудняющих процесс формирования духовных ценностей в подростковом возрасте, является характерное для этого периода стремление к независимости и самостоятельности поступков и суждений. Именно это препятствует непосредственной трансляции духовных и нравственных идеалов от педагога к воспитаннику. И именно в этот период неоценимую помощь в воспитании и формировании духовно-нравственных ценностей может оказать многовековой пласт мировой музыкальной культуры.

Музыка как часть духовной культуры содержит три основные группы общечеловеческих ценностей — мировоззренческие, этические и эстетические, что соответствует классической триаде высших ценностей,

Copyright © 2014

определившихся в эстетике XVIII века — истина, добро, красота.

Мировоззренческие идеи в музыке представлены системой обобщенных взглядов на окружающий мир и место человека в жизни, а также обусловленные этими взглядами убеждения, идеалы, принципы, определяющие отношения людей к миру, окружающей действительности и себе.

Этическая функция музыки тесно связана с мировоззренческой. Традиционно считается, что музыка и ее ценности воздействуют на человека, нравственно воспитывают его.

Французский просветитель Ш. Монтескье считал музыку средством, смягчающим человеческую природу, что являлось, по его мнению, важнейшим средством общественного воспитания.

Высокую воспитательную роль искусства и, в частности, музыки видел И. Кант, который писал, что изящные искусства делают людей культурнее. А став культурнее, человек более руководствуется властью разума, чем чувственными наклонностями, закаляются его душевные силы в борьбе со злом, и, таким образом, он способен чувствовать свою пригодность к высшей цели, которая от него сокрыта[2].

Эстетическая же функция музыки заключается в единстве и гармонии трех ценностных сторон: содержательности, совершенстве формы и красоте средств выражения.

В свете вышеизложенного представляет особый интерес исследование значения музыкального образования в процессе формирования ценностных и смысложизненных ориентаций подростков.

Для проверки гипотезы о положительной роли музыкального образования в формировании духовно-нравственных ценностей подростков, было проведено исследование, в котором приняли участие старшеклассники, обучающиеся в средней общеобразовательной школе с углубленным изучением предметов музыкального цикла, владеющие навыками игры на каком-либо музыкальном инструменте и ведущие активную концертную деятельность в возрасте 13–16 лет (30 человек). Кроме того, в исследовании принимали участие учащиеся 9–11-х классов общеобразовательных школ, не изучающие музыкальные предметы и не владеющие игрой на музыкальных инструментах (38 человек). Обе выборки уравнены по показателям пола, возраста, социального статуса и др.

В качестве методик исследования использовались тест ценностных ориентаций М. Рокича[3] и тест смысложизненных ориентаций (СЖО) А. Н. Леонтьева[4].

Исследование ценностных ориентаций подростков по методике М. Рокича показало, что большинство старшеклассников-музыкантов отдали предпочтение среди терминальных ценностей творчеству, красоте природы и искусства, а также активной деятельной жизни, в то время как учащиеся обычных школ на первое место поставили такие ценности, как здоровье, материальное благополучие и общественное признание. В группе инструментальных ценностей музыканты отдали предпочтение таким ценностям, как жизнерадостность и чуткость, а учащиеся обычных школ предпочли исполнительность и эффективность в делах. Полученные данные позволяют заключить, что подростки-музыканты менее прагматичны, чем их сверстники из обычных школ, и более тяготеют к духовному развитию.

При исследовании смысложизненных ориентаций подростков по методике СЖО получены следующие результаты:

По шкале «Цели в жизни» выявлены значимые различия между подростками, изучающими музыкальные предметы, и учащимися обычной школы, не изучающими музыку (U=20,5; p=0,05). То есть можно сказать, что жизнь подростков-музыкантов имеет большую осмысленность, направленность и временную перспективу.

По шкале «Процесс жизни» (эмоциональный интерес и насыщенность жизни) также выявлены значимые различия между двумя группами испытуемых (U=17,00; p=0,005). Показатели подростков-музыкантов значимо выше, чем не изучающих музыку. Это может быть связано с тем, что музыканты воспринимают свою жизнь как более интересную, эмоционально насыщенную и осмысленную. Подростки-музыканты более удовлетворены своей жизнью в настоящем.

Значимые различия были выявлены и по шкале «Результативность жизни» (удовлетворенность самореализацией) (U=19,00; p=0,005). Высокие показатели по этой шкале у подростков-музыкантов указывают на то, что, несмотря на различный уровень индивидуальной успешности, музыканты постоянно видят результат своей деятельности, как конкурсной, так и благотворительной, концертной, что позволяет им положительно оценивать прошедший период жизни.

По шкале «Локус контроля» значимых различий между двумя группами испытуемых не выявлено.

По результатам проведенного исследования и обобщая все вышеизложенное, можно сделать следующие выводы:

1. Проблема духовно-нравственного воспитания подростков является одной из ключевых проблем системы образования на современном этапе развития общества.

2. В процессе формирования духовно-нравственных ценностей подростков положительную роль играет музыкальное образование, которое способствует большей осмысленности, эмоциональной насыщенности, направленности жизни подростков, удовлетворенности самореализацией, а также большей одухотворенности системы ценностей и открытости для духовного роста и развития.

Примечания

[1] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Педагогика, 1984. Т 4. С. 244–268.

[2] *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.

[3] Психологические тесты / Под ред. А. А. Карелина. М., 2000. Т. 1. С. 25–29.

[4] *Леонтьев Д. А.* Тест смысложизненных ориентаций. 2-е изд. М.: Смысл, 2006. 18 с.

ФИЛОСОФСКИЕ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ф. В. Фуртай
доктор искусствоведения,
профессор кафедры культурологии и искусства
Ленинградского государственного университета
им. А. С. Пушкина

КИНЕМАТОГРАФ ДЖОВАННИ БОККАЧЧО*

Copyright © 2014, Ф. В. Фуртай

Творчество Джованни Боккаччо пользуется популярностью у всех, кто умеет читать. «Декамерон» — одно из самых читаемых произведений, несмотря на то что со времени его создания прошло более шестисот шестидесяти лет. Однако, когда обращаешься к истории экранизации произведений Боккаччо, то с некоторым удивлением обнаруживаешь, что кинематографических попыток визуализировать тексты гуманиста эпохи Возрождения мало.

Но еще более удивительная картина складывается при сравнении кинематографической судьбы произведений Данте Алигьери (которого почти боготворил Боккаччо, ставший первым исследователем дантовского наследия) и произведений самого Боккаччо. Образы «Божественной комедии» служили основой для вдохновения не только для традиционных видов искусств — живописи, литературы, скульптуры, но и для молодого кинематографа. В 1911 году выходит фильм Франческо Бертолини, Адольфо Падована и Джузеппе де Лигори «L'inferno», сценарий которого был написан по первой песне поэмы Данте. В 1925 году Гвидо Бриньоне ставит одну из первых фэнтези в мировом кинематографе по мотивам дантовского «Ада» — «Maciste all'inferno». В то же время имя Боккаччо в немом кино не появляется. Но с течением времени ситуация меняется, и в последующей истории кинематографа сюжеты Данте почти не встречаются на экране (разве что телевизионная версия балета П. И. Чайковского, снятая в 70-х годах XX века). Тогда как герои Боккаччо с 60-х годов XX века регулярно появляются как на большом экране, так и на телевидении.

Подобное положение, на наш взгляд, определяется следующими причинами. Первая — это разница художественного языка, поэтики. О языке Данте написаны пирамиды литературы, ограничусь здесь цитатой из О. Мандельштама: «Дант — орудийный мастер поэзии, а не изготовитель образов. Он стратег превращений и скрещиваний… Если бы мы научились слышать Данта, мы бы слышали созревание кларнета и тромбона, мы бы слышали превращение виолы в скрипку и удлинение вентиля валторны. И мы были бы слушателями того, как вокруг лютни и теорбы образуется туманное ядро будущего гомофонного трехчастного оркестра»[1]. В отсутствие звука в начальный период истории кино такая специфика образного языка визуализировалась посредством ритма поз и жестов (а ритм, как известно, один из основных элементов музыки). В этом смысле не случайно, что Данте вдохновлял на написание опер и балетов. В свою очередь, образно-художественный язык главного произведения Боккаччо «Декамерон» далек от возвышенной и суровой с оттенком трансцендентности поэтики «Божественной комедии». Это речь и рассказы человека телесного, сомасштабного горизонтальным просторам обыденного мира, в котором любят, едят, развлекаются, смеются и страдают, нарушают клятвы и верят, болеют и путешествуют. Мир «Декамерона» — это мир не святых и великих, а рядового обывателя своего времени. И образ такого героя, безусловно, не мог привлекать кинематограф первых десятилетий своего существования.

Второе обстоятельство связано с тем, что Боккаччо как гуманист, в русле интеллектуальных течений своего времени восхищающийся культурой Античности, вновь вводит в европейскую литературу тему эротики и сексуальных отношений между мужчиной и женщиной. Нельзя сказать, что в эстетике большого художественного стиля модерн, чьи черты ярко воплотил молодой кинематограф, не было эротики. Но этот эротизм был другим, на нем была печать эстетства, увядания и умирания, таинственности и роковой трагичности, тогда как эротизм у Боккаччо предстает как здоровое, радостное, юмористическое и грубоватое начало человеческого существования.

Дальнейшее развитие кино, проявившееся в киноэкспрессионизме, поэтическом реализме, сюрреализме, неореализме, шло на иных философских и эстетических основаниях, стоящих в стороне от причудливой занимательности «Декамерона» — этой «Тысячи и одной ночи» европейской культуры.

Время Боккаччо в кино начинается в начале 60-х годов. Наверное, тому есть несколько объяснений. Это и начинающаяся научно-техническая революция (для кино — это время массированного вхождения цвета), и первые космические полеты (т. е.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 13–04–00232 «Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре».

Copyright © 2014

расширение физического пространства цивилизации), и приход «молодежных» субкультур, и наступление сексуальной революции. В таком культурно-историческом контексте образы, созданные Боккаччо, оказались весьма актуальными.

Первая экранизация «Декамерона» (или одна из первых, если предположить, что автору данной статьи не удалось найти более ранних примеров экранизации) была весьма внушительной и по актерскому составу, и по режиссерским работам. «Боккаччо-70» — так назывался фильм, снятый в 1962 году, состоящий из четырех новелл, поставленных видными деятелями итальянского кинематографа: Лукино Висконти, Федерико Феллини, Витторио де Сика и Марио Моничелли. Все киноновеллы были посвящены одной теме — теме отношений между мужчиной и женщиной. Ко времени работы над кинокартиной режиссеры находились в расцвете своего творчества, это были зрелые, состоявшиеся мастера, троим, из которых было уже за пятьдесят (Ф. Феллини — за сорок). Может, поэтому возникла идея назвать фильм Боккаччо-70, имея в виду аналогию с Септуагинтой — переводом и толкованием семидесяти мудрецов из Александрии древнееврейской Библии на греческий язык, ставшей главной книгой раннехристианских священных текстов. Подобно древним мудрецам, великие деятели кинематографа предлагали свое толкование возрожденческих сюжетов, интерпретируя их и перенося действие новелл в реалии XX века. (Возможно, идея такого названия принадлежит Марио Моничелли, так как через два года он снял фильм я аналогичным названием «Казанова-70».) Несмотря на довольно свободное отношение к литературному тексту, общий психоэмоциональный фон фильма близок оптимистическим и юмористическим повествованиям Боккаччо.

Так, в первой новелле — «Ренцо и Лучана» («Renzo e Luciana») — режиссер Марио Моничелли, в главных ролях Мариса Солинас и Германо Джилиоли — рассказывается задорная история о неунывающих молодоженах, пробивающих себе дорогу сквозь нищету и произвол работодателей. Примечательно, что эта новелла не включалась в фильм при его показе за пределами Италии. Это обстоятельство объяснялось тем, что в этой новелле снимались молодые, на тот момент никому не известные актеры, тогда как в остальных трех сюжетах принимали участие звезды экраны.

Вторая новелла — «Искушение доктора Антонио» («Le Tentazioni Del Dottor Antonio»), снятая Федерико Феллини — в главных ролях Анита Экберг (Анита) и Пеппино де Филиппо (доктор Антонио) представляла собой сюрреалистичную историю о необходимости ценить красоту, в русле обличений Боккаччо высмеивала клерикализм и ханжескую мораль, бытующую подчас под священнической сутаной. Интересно, что именно в этом фильме Феллини впервые снимал на цветную пленку.

Третья новелла — «Работа» («Il Lavoro») — это история томящихся от безделья и одиночества аристократов, решающих свои проблемы поиском удовольствий (муж) или стремлением найти работу (жена). Режиссёр Лукино Висконти, в главных ролях: Роми Шнайдер (Пупе), Томас Милиан (граф Оттавио).

Фильм завершало жизнерадостное повествование «Лотерея» («La Riffa») режиссера Витторио де Сика, рассказывающее о деревенской красотке, стремящейся вырваться из нищеты и захолустья и организующей с этой целью «любовную лотерею» (в ролях: Софи Лорен — Зоя, Луиджи Джулиани — Гаэтано). Фильм «Боккаччо-70», снятый в разных художественных манерах выдающимися режиссерами, с запоминающейся игрой знаменитых актеров, входит в золотой фонд итальянского и мирового кино.

Следующее обращение к творению Боккаччо состоялось спустя почти десять лет, и было столь же значительным. В 1971 году Пьер Паоло Пазолини обращается к теме Боккаччо и снимает «Декамерон». Пазолини — режиссера, актера, поэта и публициста — можно назвать Микеланджело от кинематографа. Подобно титану эпохи Возрождения он никогда не оглядывался на общепринятые нормы и господствующие тенденции в кино. Он мог снять не профессиональных актеров, включить длинные монологи, направленные «поверх экрана» в зрительный зал, работать в парадигме постмодерна, например включая в саундтрек своих фильмов неожиданные музыкальные композиции, на первый взгляд не связанные с изображением, видеть эстетику безобразного и не следовать приглаженной красивости, включать в киноповествование визуальные цитаты (например, из любимого Пазолини художника Пьеро дела Франческа). Так же как и его предшественники по экранизации Боккаччо, Пазолини свой фильм снимает по мотивам «Декамерона», включая в сюжет семь не связанных между собой новелл — о торговце Андреуччо, о любви дворянки и слуги, о садовнике в женском монастыре, о приходе умершего к своему другу, о странствующих францисканцах. В единое повествование их связывает введенный режиссером персонаж — это образ старшего современника Боккаччо художника Джото ди Бондоне (в его роли снялся Пазолини), — который, странствуя по дорогам средневековой Италии, наблюдает «человеческую комедию» с тем, чтобы после запечатлеть увиденные образы на своих фресках. Возможно, этого персонажа «подсказал» Пазолини сам Боккаччо, так как в одной из новелл дается характеристика творчества Джотто. Поэтика фильма светла и проникнута мудрым оптимизмом, в ней сильно ощущается влияние францисканства, иногда представленного в фильме буквально, например, сцена проповедования птицам, являя собой киноверсию фрески Джотто «Святой Франциск проповедует птицам». Очень колоритны и правдоподобны типажи героев: крестьяне, ремесленники, монашенки. В фильме режиссеру удалось передать ментальное ощущение переломной эпохи между Средневековьем и Возрождением. Средние века всегда интересовали Пазолини — он видел в этой эпохе тот период в развитии мировой циви-

лизации, когда центральными точками жизненного сопряжения был диалог Бога и человека, чистота восприятия мира и человека, принятия красоты как универсального основания творения. Последние годы жизни все его творчество было посвящено теме Средневековья. Пазолини работал над «Трилогией жизни», куда входили «Кентерберийские рассказы», снятые по книге Джеффри Чосера, и «Цветок тысячи и одной ночи». Первой частью этой трилогии — и самой удачной, как отмечали кинокритики, был «Декамерон». Фильм Пазолини хотя и не является точной экранизацией творения Боккаччо, но по своему мироощущению полностью совпадает с литературным оригиналом — это гимн гуманизма, воспевание человека, тонкая и всесторонняя характеристика человеческой жизни.

Следующее кинообращение к творчеству Боккаччо несколько неожиданно, так как отсылает нас к молодой украинской кинематографии. Фильм выдающегося советского (украинского) режиссера Андрея Бенкендорфа «Несколько любовных историй», снятый в 1994 году, до сих пор является первым и единственным художественным фильмом восточноевропейских кинематографистов на тему «Декамерона». В этом фильме режиссер выступил и в качестве сценариста, взяв за основу сценария не только избранные новеллы Боккаччо, в частности VII день, 2-я новелла и III день, 1-я новелла, но и новеллы продолжателей традиции Боккаччо, писателей XVI века Франческо Граццини-Ласка и Аньоло Firенцуолы.

Выпускник мастерской Т. В. Левчука, работавший в качестве режиссера киностудии им. А. Довженко, А. Бенкендорф воспринял художественную манеру своих учителей, что отразилось в любви к фактуре и предмету на экране, в поэтическом отношении ко всем проявлениям человеческого естества. Ощущения воздуха в кадре, «выплывание» вещественного мира из темноты несуществования, неспешность и основательность киноповествования заставляют вспомнить почерк известного советского мастера Михаила Швейцера. Фильм украсили и актерские работы Армена Джигарханяна, Георгия Вицина, Ольги Сумской, Русланы Писанко.

Почти одновременно (был снят в 1995 году) немецко-итальянский фильм «Декамерон», совместная работа режиссеров Франко Ло Кашио и Джо д'Амато, вышедший на экраны в начале 1996 года. В фильме удалось воссоздать интерьеры и костюмы конца XIV–XV веков. Приключения героев полны изящной эротики, захватывающей интриги и, конечно же, искрометного юмора. Создатели фильма постарались рассказать о серьезных вещах не слишком серьезно, что у них и прекрасно получилось. Однако довольно часто кажется, что этой легковесности слишком много. Не самый удачный актерский состав (Кристоф Кларку, Майк Фостер, Каталин Хоффнер, Сара Янг, Роберт Мэлоун) часто переигрывает, что придает картине налет голливудской поверхности (хотя фильм европейских режиссеров!). Пожалуй, фильм Ло Кашио и д'Амато был первым фильмом из экранизаций «Декамерона», в котором эротические сцены трактовались не в контексте гуманистической эстетики Возрождения, но в русле ценности эротических переживаний самих по себе, что придавало фильму постмодернистский привкус.

Последним фильмом по времени создания на тему «Декамерона» Боккаччо является кинолента, снятая английским режиссером Дэвидом Лиландом в 2007 году. Ее продюсером выступил ставший к этому времени легендарным Дино де Лаурентис.

Это было не первое обращение де Лаурентиса к теме Боккаччо. В годы общественных волнений шестидесятых–семидесятых годов XX века в итальянском кинематографе, а вслед за ним в кинематографиях других стран обострился интерес к эпохе Ренессанса. Ее переосмысливали с позиций сексуальной революции и новой волны демократизации общества, имевших определенные ментальные и эстетические переклички с эпохой Возрождения, отсылающей к Античности с ее подкупающей гармонией внешней и внутренней свободы, к которой так стремились западные революционеры культуры. В таком культурном контексте главное произведение Боккаччо являлось идеальным для воплощения на экране. Все выдающиеся режиссеры Италии так или иначе обозначили свое отношение к этой эпохе. Де Лаурентис тоже сделал свой фильм. В 1972 году он выступил продюсером фильма «Боккаччо» — режиссера Бруно Корбуччи.

Однако фильм 2007 года, получивший провокационное название «Территория девственниц», отличается от предыдущего фильма Дино де Лаурентиса на тему «Декамерона» как итальянский неореализм от клипов You Tube. Этот фильм отразил в себе целый ряд характерных черт, которые стали присущи кинематографу начала нового века. Во-первых, это масштабная историческая костюмная мелодрама (а склонность к киноэпике была задана еще в 2001 году трилогией Питера Джексона «Властелин колец»), во-вторых, видеоряд фильма пронизан эстетизмом и особой атмосферой эротического саспенса. В-третьих, подбор актеров исходил из предпочтений молодежной субкультуре. В фильме были заняты Миша Бартон, Тим Рот, Хайден Кристенсен, Сильвия Коллока. Все персонажи «Территории девственниц», как это обычно бывает в подобных проектах, обаятельны и красивы. Женские персонажи ходят походкой подиумных див — и это понятно, ведь костюмы для них специально разработаны Роберто Кавалли. Наконец, атмосфера тревоги и ужаса, рождаемая эпидемией чумы, присутствующая в фильме, в которой юные герои стремятся найти свое личное счастье, — этот мотив также весьма популярен в кино последних лет. Фильм Лиланда-Даурентиса — это и Боккаччо, и не Боккаччо одновременно. Это современная адаптация некоторых нарративов из текста, ставшего классикой мировой литературы, в которой другие не только одежда и поведенческие вольности в духе XXI века, но, и это самое главное, отсутствует

здоровый ренессансный дух радости и оптимизма. Здесь скорее чувствуется «новое Средневековье», а счастливый конец предстает как награда за личную находчивость, смелость и любовь.

Достаточно неожиданной работой предстает полнометражный мультфильм для взрослых режиссера Карена Кабаскаляна «Декамерон. Часть 2», вышедший на экраны в 2009 году. «Часть вторая» означает (на наш взгляд) «второй мир», т. е. мир, рожденный линией и цветом — мультипликацией. Фильм, созданный в манере движущейся статики, несколько напоминающей стиль японского анимэ, хотя и наполнен эротическими сценами, но производит впечатление довольно бесстрастного киноповествования.

Удивительно, но такая колоритная историческая фигура, как Джованни Боккаччо, не вдохновляла кинодокументалистов. Автору данной статьи удалось найти лишь две короткометражки. Обе они сняты для кабельного телевидения. Первая — это фильм, идущий около пяти минут, из серии «Жизнь замечательных людей», в котором автор Андрон Кончаловский рассказывает об интересных и далеко не широко известных фактах из жизни Боккаччо (2008 год, Россия, www.zoomby.ru).

Вторая короткометражная лента представляет собой страничку из телевизионной «Encyclopediae Channel», режиссера и автора текста Максима Горденко («Джованни Боккаччо», серия № 266, 2009 год, Россия, www.enc-tv.com). В ней говорится о вкладе Джованни Боккаччо в историю мировой литературы, в частности, как о зачинателе эротического романа и первом авторе, который сделал женщину главной героиней литературного произведения.

Примечания

[1] *Мандельштам О. Э.* Разговор О Данте // Данте Алигьери: pro et contra / Сост., вступ. статья М. С. Самарина, И. Ю. Шауб, коммент. М. С. Самарина, В. В. Андерсен, К. С. Ланда, И. Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011 (Русский путь). С. 243, 247.

Р. В. Савинов
кандидат философских наук

ЦАРСТВО БОЖИЕ КАК ПРОБЛЕМА ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ XVI–XVIII ВВ.

Copyright © 2014, Р. В. Савинов

Часть первая

Введение

Связь новоевропейской философии с христианством не может быть подвергнута сомнению. Крупнейшие гуманисты видели себя в качестве христианских теологов, а церковные деятели зачастую выступали в качестве выдающихся мыслителей и учителей. Хотя взявшая в XVI столетии верх секуляризация общественных отношений значительно подорвала авторитет церкви и предлагаемого ею учения, Европа по-прежнему оставалась христианской, а значит, оставались приоритетными те концепты, которые и до XVI в. рассматривались христианской философией. Многие вопросы, волновавшие схоластов (напр., о видах благодати и т. п.), перестали быть определяющими, но основоположения христианства сохранили свою силу. Несомненно, принадлежность к христианству служила и средством легитимации в глазах властей, так что многие мыслители, среди которых известны Дж. Бруно и М. Монтень, не будучи по существу христианами, продолжали обсуждать некоторые традиционные темы. Не забудем также и о власти научной терминологии, в то время еще сохранившей ясную связь с католической схоластикой. Словом, интеллектуальное движение XVI–XVIII вв. представляет сложный конгломерат идей, отразивший в себе главные тенденции эпохи, но в то же время активно взаимодействующий с наследием предыдущей эпохи. Это характерная черта медицины, естествознания и даже математики того времени. Интересующий нас тип мышления Нового времени, развивая принципы рационализма и научности, продолжал иметь своим предметом некоторые унаследованные от богословия проблемы: личного спасения, перенесенные в сферу этики, сверхъестественного божественного действия в мире, что обсуждалось в рамках физики (Ньютон) и психологии (Паскаль). События, следовавшие за Реформацией (1517), не способствовали развитию богословия в рамках традиционных европейских конфессий, где вплоть до XX в. довольствовались идеями, созданными в период Тридентского и Аугсбургского соборов. Некоторая богословская активность перешла к философам, которые решились включить в поле своего мышления целые области теологии, так что в значительной мере философию XVI–XVIII вв. можно рассматривать как модифицированное богословие. Этот дискурс уходит только после Гегеля, для которого все еще «философия несет миру новое Евангелие: благую весть о единственной реальности Божества и о несказанной прекрасности той цели, которая осуществляется в жизни мира и человечества» [6, с. 476].

Одной из таких тем является образ Царства Божьего, один из определяющих в христианской картине мира. Христианство — учение эсхатологическое. В этом отношении выступают три главные темы богословия: 1) Суд над миром, 2) конец мира и 3) наступление Царства Божия. Рациональный дух новой Европы из этих трех тем выбрал последнюю, как доступную для обсуждения (самая возможность уничтожения мира представляется невероятной для рациональной космологии): разработка ее позволила целому ряду мыслителей создать учение об идеальном состоянии мира, что обычно не учитывается в изложении соответствующих концепций.

Поэтому данный предмет представляет особый интерес еще и ввиду почти полного почти отсутствия работ, освещающих историю теологических идей в период раннего Нового времени. Лучше всего нам известна философия этого времени, но только ее светско-рационалистическое крыло (зачастую весьма предвзято толкуемое). Сейчас начинается активное изучение постсредневековой схоластики (Г. В. Вдовина, Д. В. Шмонин, А. Секундант). Достаточно неплохо изучена история естественных наук и математики (труды В. П. Зубова и др. историков науки). Однако история пиетизма, квиетизма, философии и идеологии Пор-Рояля, а также история университета того времени у нас даже не написана. Несмотря на издание различных текстов, посвященных истории Реформации (И. Л. Фокин), капитального труда о ней в России также до сих пор нет. Отчасти роль недостающих пособий может выполнить старый, но исключительно доброкачественный труд Е. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии» и «Церковная догматика» К. Барта, где приводится значительное число текстов и ценных указаний.

1. Богословское понятие о Царстве Божием

а) ***Очерк содержания.*** Для начала установим, как в Новом Завете понимается это состояние мира и человека. «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36), т. е. оно есть прекращение истории, ее отрицательной (греховной) динамики, оно является новым Откровением (Рим 2:5) и открытием славы Бога (Мф 16:27).

Copyright © 2014

Это восстановление божественного величия после окончательного падения мира (2 Тим 3 :1–5) окажется временем восстановления всего рода людского (Ин 5: 25–29). После окончательного Суда недостойные отправятся в ад (Мф 25: 41), а достойные войдут в свет Божий (5: 8) и начнется пир Царствия. В то же время евангельское понятие о Царстве парадоксально: «…его полное воплощение — в будущем, и все же оно уже пришло в лице самого Иисуса» [12, с. 442].

В целом церковное учение о Царстве Божием связано с экклесиологией, христологией и пневматологией.

1) Царство Божие есть преображенная тварь, очищенная и наполненная божественным Духом. Но будущую реальность Царства Троицы знаменует собою нынешняя Церковь Христова. «Новая полнота, новая экзистенциальная область, вошедшая во вселенную после Голгофы, Воскресения и Пятидесятницы, называется Церковью» [11, с. 314–315]. Здесь Сын Божий являет Себя в аспекте *Мессии*, т. е. того, Кто грядет исполнить Завет. Ожидает Его все творение и ко всей природе идет Христос, освящая и очищая не только человеческое естество, но и самые мировые стихии. Всеобщность эту и воплощает Церковь Вселенская, действуя во всем мире и прообразуя светлое естество мира будущего.

2) Создав Церковь, Христос выступает как *Спаситель*, чьим орудием является Церковь. Произошло воссоединение (в полноте — ожидаемое) Бога и мира, и поставлено «объективное» Царство. Теперь, как Спаситель, Христос образует его «субъективную» сторону — человека: происходит воссоединение природы человека в самой себе («Царство Божие внутри вас») и с Богом (1 Кор 15: 54–55). В богословской терминологии — это знак приближения благодатного Царства Христа: «Истинная свобода личностей… в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в своем единении, но обретают свою личностную полноту; каждая становится “целым” в Церкви» и «Сын сообщает Свою Ипостась обновленной человеческой природе» [11, с. 317].

3) Наконец, с завершением мировой трагедии наступает Царство славы, подлинное Царство Троицы или — Царство Духа.

«Непоколебимое основание сотворенного из ничего мира заключается в его совершенстве, как конце становления. Тот же, Кто завершает, Кто сообщает полноту всякому существу, — есть Дух Святой… В непрестанном труде на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа все более и более преобразовывается благодатью до конечного своего обожения, которое полностью откроется в Царствии Божием» [11, с. 313, 317–318].

Это событие связывается также с последним Откровением Божества, т. е. с возможностью созерцания *Троицы*, в котором осуществится совершенное познание Бога — «конечное совершенство, к которому призваны тварные существа» [11, с. 311].

b) *Очерк истории*. Таков общий вид учения Церкви о грядущем Царстве. Ясно, что прежде, чем утвердиться, это учение прошло некую эволюцию, в ходе которой все более прояснялось его догматическое содержание.

Ап. Павел. Он оставил огромное наследие, где проблема Царства предстает в неоднозначном виде. Его учение о свободе стало основанием доктрины предопределения. Идея Царства у него всегда связана со Христом и Его преображающим действием. «Наше жительство — на небесах» (Флп 3: 20), говорит апостол, именно потому, что Иисус примирил людей с Отцом и спас их и «совокупную тварь» от смерти (2 Кор 5: 18–19). Через действие благодати Христа (Флп 2: 13) и преображающую силу Духа (1 Кор 3: 38) происходит новое творение, «обновленная жизнь» (Рим 6: 4), создается Царство Небесное. Жизнь этого Царства — «прославление» (Рим 8: 30), подлинное бытие в Боге. Впрочем, Павел здесь останавливается, ибо само по себе бытие Царства Небесного «неизреченно» (2 Кор 12: 8).

Ориген. По толкованию Александрийца, Царство Божие есть тотальный космический процесс. «Конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все… во всех существах» [13, с. 259]. Итак, Ориген считал природу интеллектуальной духовной сущностью во множестве лиц, которые пали, а затем облеклись в тела. Царство Божие и есть восстановленное чистое бестелесное состояние умов, достигаемое апокатастасисом — возрождением Логоса.

Каппадокийцы достаточно выразили свое понимание Царства в Символе веры и в догматических формулировках. Следует лишь отметить, что Царство Небесное — «это даже не восстановление в прежнее состояние, но — в большее и лучшее, в неистощимую полноту богопричастия» [9, с. 139].

Иоанн Дамаскин отмечает здесь витальный момент: преддверие Царства — воскресение. Именно оно имеет ключевое значение в строительстве Царства: «Если нет воскресения, то чем мы отличаемся от бессловесных?» [7, с. 334]. Он особо подчеркивает, что Бог — это Бог живых, а не мертвых (Мф 22: 32), стало быть, воскресение (и вообще жизнь) есть главный признак Царства Небесного (так как грешники идут в *смерть* вечную). В воскресении человек делается подобным Христу, так как «воскресение Господне было соединением тела, сделавшегося уже нетленным, и души (ибо они разделились)» [7, 336], так что участник Царства есть образ Самого Христа.

Августин. Из латинских богословов тем, кто высказал нечто значительное об этом предмете, был Августин. Тайну Царства Небесного он связал с тайной времени: «…все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а равными нулю» [1, с. 590]. Царство Небесное есть прекращение времени как смены субъективных мо-

дальностей восприятия, а равно — несовершенной субъективности как таковой. Человек уже в этой жизни предугадывает будущую: «…настоящее будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда» [1, с. 582], т. е. религиозный опыт. Но Царство Божие для Августина — и метаисторический концепт. «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [1, с. 601]. В истории реализуются две потенции: град земной и Град Божий. Посредником в их бытии служит Церковь — «Небесный Град, находящийся в земном странствии», — призванная отделить достойных от недостойных. В конце времен она станет Царствием Божьим, местом благодатной жизни духов. Град Небесный предшествует творению града земного, смысл которого в полноте истории: «…грешник для праведника (существует), чтобы чрез сравнение с нечестивым… человек праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигает предела своего» [1, с. 605].

2. Богословие и философия в Европе Нового времени

Реформация преобразила лицо Европы. Изменение условий мысли привело к перемене самого мышления. Новое время начинается с «пришествия» Царства Небесного на землю: один раз в Мюнстере (1534), а другой — в Женеве (1541). Понимаемое на Востоке духовно-символически, Царство Божие в католическом Средневековье осмысляется духовно-политически (это уже у Августина). С выхолащиванием духовного содержания, этот концепт становится лишь политическим: его «реальное» содержание уходит и остается «номинальное», т. е. возможность тот или иной общественный институт назвать Царством. Так произошло в обоих названных случаях, где нравственная сторона подменяется террором, а вероучительная — идеологией. Опыт был крайне неудачным: мюнстерская коммуна анабаптистов была разгромлена, а Кальвин хотя и смог удержаться в Женеве, но не сыграл значительной роли впоследствии.

Итогом этих событий стала дискредитация идеи Царства Небесного, равно как и ее условия — теологической системы мышления. В остальной Европе, потрясаемой религиозными войнами, история теологии характеризуется консервативным движением (у католиков — Тридентский собор 1545–1563 гг., у протестантов — Аугсбургский мир 1530 г.) и образованием устойчивых богословских школ, возвратившихся к традиционному пониманию учения о Царстве Божием. И во внецерковной среде место теологии значительно изменилось.

Теология осталась в порядке культуры и даже стала источником образцовой системы образования (иезуитские коллегии), но утратила свою нормативную роль, которую заняла «естественная философия» в главном своем изводе — математике. Это период победного шествия «естественного» знания: в самом начале XVI в. профессор Йодок Трутветер пишет «Сумму естественной философии», а в конце его иезуит Франсиско Суарес (1548–1617) делает естественную метафизику (Аристотеля) главным отделом своей богословской системы. Европейские теологи пытаются найти чисто рациональное, «естественное» обоснование богооткровенных догматов (Раймунд Сабундский, отчасти т. н. протестантская схоластика). Далее, эпоха Просвещения занимается прояснением понятия *природного* во всех возможных смыслах. Лишенное самостоятельности, богословие вступает в реакцию с философией. Оно может вовсе раствориться в метафизике и утратить всякое свое содержание, как это произошло в школах Р. Декарта и Хр.Вольфа. Также оно может частично войти в состав философии, где те же проблемы будут непосредственно рассматриваться философской спекуляцией (Т. Гоббс, Г. В. Лейбниц, Б. Спиноза). Наконец, может произойти синтез философии и богословия в теистической метафизике, как это имело место в деятельности Николая Мальбранша (1638–1715). Однако, при всех этих процессах, основное содержание христианства сохранится и будет продолжать *автономное* существование в тех или иных системах. То же мы замечаем и в истории концепта Царства Божия: философы XVII–XVIII вв. продолжают рассматривать эту тему, хотя она, кажется, не входит в сферу их проблем.

Понять причину этого не трудно: философия, выросшая из богословия и рассматривавшая модифицированные богословские сюжеты, остро нуждалась в *области идеального*. Математика, из-за своего натуралистического характера, этой роли выполнить не смогла (и примет ее лишь с развитием абстрактного анализа в кон. XIX в., превратившись в отдел логики), поэтому новоевропейская мысль приняла у богословия понятие Царства Божия, наполнив его новым — *метафизическим* — содержанием. К этому ведут разные пути: от социального анализа (Гоббс) до единства философии и умозрительной мистики (Мальбранш). Так это понятие становится, в силу идеального статуса, основанием системы знания. Другим понятием такого рода было понятие «естественного», что вызвало к жизни целый ряд попыток, зачастую курьезных (философия природы Фихте), связать обе категории в нечто единое. Такова была программа новоевропейской метафизики, которая представляла собою «замысел узнать глубочайшее, непосредственно нам недоступное существо мирового бытия, его самые общие вечные связи, его первое возникновение», по определению русского философа С. Л. Франка [17, с. 188]. И понятие Царства Божия как нельзя лучше подходило для *такой* задачи.

Творя мир и спасая его, Бог «действует с ним и в нем… Он приводит в действие волю к общению с миром, которая есть Его сущность и которой обязан мир своим существованием… То, что Бог не желает оставаться без мира и не желает быть против него», выражается в Его избрании части мира — людей, христиан — к спасению, т. е. к образованию Царства Божия, «поэтому говорить об этом избрании необходимо означает… говорить о Евангелии» [3, с. 345–346]. Мир, стало быть, есть сфера действия

Бога, т. е. область приложения Евангелия. Оба они исходят от Бога, поэтому противоречить друг другу не могут: мир согласован с Евангелием, он есть поле его реализации и вместилище: «…идите и научите все народы» (Мф 28: 19). Именно в этом смысл идеи *«естественного Царства Божия»*. Здесь пролегает водораздел европейской мысли: одни мыслители приняли идеал Царства, тогда как другие — нет. Фр. Бэкон писал: «…что касается низших или даже отвратительных вещей… то и эти вещи должны быть приняты в естественной истории не менее, чем прекраснейшие и драгоценнейшие» [2, с. 213]. Впоследствии естествознание пошло по этому пути, но не сразу. Пока сам мир репрезентирует Бога: райский космос и этот познаваемый мир суть одно. «Действия первого человека, которые он производил в раю, охватывают две основные части науки, а именно — изучение тварей и наименование», — говорит естествоиспытатель Карл Линней [10, с. 378]. Дохристианские толкователи искали в сотворенной природе волю Творца (Филон Александрийский). Теперь воля Бога явна — Евангелие утверждает тем самым ценность познания мира как такового. И в мире открывается искра божья: Царство свидетельствует о своем Царе — в этом смысл понятия *«естественной религии»*. Это понятие прилагается в двух смыслах: 1) как этап, предшествовавший религии Откровения (Юм, итог этого исторического взгляда представляет философия религии Гегеля и Шеллинга) и 2) как моральное учение: «…она непосредственно касается нравов и взаимных обязанностей людей, а также их обязанностей перед ними самими, как созданиями высшего существа» [8, с. 110]. Эта последняя признается достаточной *при наличии* религии Откровения, которая устанавливает трансцендентное начало данных явлений, так что высшей формой религии признается христианство. Такую мысль развивал И. Кант, который, в конце концов, не нашел более священных императивов, чем евангельские.

Евангелие понималось в качестве основания природы человека. Но человек не только природен: определение ему дает социальное бытие. Поэтому Евангелие должно выступить в качестве основания социальности. В теологии это определение основало экклесиологию как учение об идеальном сообществе верующих. Но вот французский моралист Пьер Бейль (1647–1706) констатирует: «Христианство, провозглашенное в XVI в., — это была кровавая религия, несшая смерть, привыкшая к резне на протяжении пяти или шести веков» [2, с. 489]. Это — конец всякой экклесиологии. Однако возникает и обратное движение: у Гоббса общество верующих объявляется необходимым институтом — церковь является непреходящей составляющей природы человека (О гражд. XV, § 9–11). Она достигает своего совершенства в христианской церкви, хотя очевидно, что Гоббс понимал церковь отнюдь не как строго конфессиональный институт. Далее мы рассмотрим, какую роль играло представление о Царстве как *собрании верных*, но то, что оно не аналогично создававшимся в это время социальным утопиям (Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Фенелон), несомненно.

Наконец, каковы богословские причины пересмотра концепта Царства Божия? Источник его в том скандале, который произвело учение Жана Кальвина (1509–1564) о двойном предопределении. Православие и католицизм основаны на формуле Григория Богослова: «Бог стал человеком, дабы человек стал богом», и поэтому знают, как решающие, два полюса жизни: греховность (*прошлое* нечестие) и святость (*будущее* спасение), откуда острота проблемы искупления и Суда. Реформация открывает еще одно измерение духовного времени — реальность божественного присутствия как *настоящее*. Отсюда ясен метафизический смысл понятия Царства Божия: евангельское учение о совершенстве начинает рассматриваться как актуальность нынешнего состояния бытия. Это не значит, что жуткие попытки низведения Небесного Града на землю, о которых мы говорили выше, — положительный опыт: Царство «не от мира сего» безусловно, но также оно обращено к *этому* миру. Позже данная идея принимается во внимание и католиками (максимально — П. Тейяр де Шарден), и православными (учение о богочеловечестве как мировой возможности). Но и миру дано «жало в плоть» — грех. Это становится началом богословия Кальвина: как бытует Царство Божие до того, как решены последние судьбы мира?

«Не всем людям совершенно одинаково возвещается завет жизни, а у тех, кому он возвещается, обретает он не одно и то же место, не с равной силой и постоянством: в этом различии выражается дивная глубина божественного приговора, — пишет Кальвин, и подчеркивает: — Мы не знаем, кто относится, а кто не относится к числу предопределенных» к спасению [цит. по: 3, с. 364, 366]. Такая неопределенность могла пагубно сказаться на всей догматике и церковности, поэтому позже было уточнено: «Предопределение нужно разыскивать не в тайном решении Бога, но в Слове Божьем», т. е. во Христе [цит. по: 3, с. 398]. Но христологическая ориентация этого положения в XVII в. не сняла проблему *идентичности спасения*: если ранее всякий член церкви мог хранить надежду на жизнь вечную, то теперь даже факт строгой религиозности не давал для этого оснований. «Только верою», — сказал Мартин Лютер, но его ответ не стал окончательным. Тот же Лютер указывает: «Не следует нам спрашивать, почему Он так делает, но следует чтить Бога, которому такое возможно и угодно» [цит. по: 3, с. 408]. Из этого Лютерова тезиса и рождается деизм как учение о Боге, где субъект очищен от всех предикатов, став вопрощением своей чистой возможности.

Здесь вновь выдвигается философия, которая пытается выйти из затруднения 1) историософскими концепциями («Historia Tripartita» К. Целлария [см.: 14, с. 487–505]) и 2) новым осмыслением идентичности спасения: вопрос о Царстве Божием рассматривается как проблема идеальной формы коммуникации. Личное приобщение к ней и максимальная

вовлеченность предполагают возможность спасения. Но спекулятивное понимание вовсе не исключает понимания мистического, что ярко обнаружилось у Лейбница и Мальбранша.

В результате проблема Царства Божия понимается трояко:

1) естественное Царство, т. е. познаваемый мир;

2) форма метаистории и социальности;

3) идеальная форма коммуникации.

Теперь обратимся к конкретным разработкам этих идей в перспективе их связи с Евангелием.

3. Учение Т. Гоббса

Обычно философию Т. Гоббса (1588–1679) характеризуют как гипернатуралистический атеизм. Но уже Л. Фейербах отказался от этой точки зрения, признав наличие у Гоббса своеобразной теологии [16, с. 160–161]. В 60-х гг. XX в. значение Гоббса было переосмыслено и доказаны религиозные истоки многих его суждений, так что «вопреки углублявшейся его погруженности в науку, его понимание мира и человека оставалось фундаментально религиозным» [цит. по: 15, с. 65]. Так же Гоббс не был радикальным антиклерикалом: общественное, т. е. церковное, поклонение Богу он считал необходимым, предполагая в нем особых служителей культа (О чел. XIV, § 10). И в целом Гоббс высоко ставил религиозные вопросы.

На понимание Гоббсом религии значительное влияние оказала Реформация. Религию он определяет так: это «внешний культ, посредством которого люди выражают свое искреннее почитание Бога. Искренне же почитает Бога тот, кто не только верит в Его существование, но и считает его всемогущим и всеведущим творцом и правителем всего сущего, а сверх того, распространяющим счастье и несчастье по своему усмотрению» [4, с. 259–260]. Из этого определения видно, что основные черты религиозного, христианского понимания Бога сохраняются и Гоббсу удается избежать деизма. Далее, он соглашается с реформаторами в том, что Бог сам по Себе непостижим и «для обозначения нашего понятия о Его природе существует лишь одно имя, именно *Аз есмь*» [5, с. 240]. Это самое первое определение, восходящее к Исх 3: 14. Но за этим должно выступить некое *отношение* к Богу, которое обладает естественным характером.

Понятие «естественного» у Гоббса двояко: 1) это некое природное, первичное состояние чего-либо и 2) адекватное и справедливое устройство чего-либо. Различие можно показать на примере естественного состояния человеческого общества: это война всех против всех (bellum omnium contra omnes) — состояние первичное, но отнюдь не адекватное. В религии первому состоянию соответствует суеверие, а второму — культ. Сложный церковный обряд Гоббс отвергает и обращается к первохристианской практике, определяя ее как *молитву* и *благодарность* (благодарение), формы которых находятся в Евангелии, в Нагорной проповеди в качестве славословия (Мф 6: 9–10) и уверенности в подании благ (11–13). Следуя далее содержанию ее, Гоббс говорит, что составными элементами поклонения являются «серьезность и скорбь о грехах», которые не должны быть показными, так что, «когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое» (16). Также, в соответствии с Нагорною проповедью, учением о совершенстве Божьем (5: 45–48), Гоббс говорит, что, «если мы не думаем утверждать, будто сострадание менее присуще Богу, чем людям, нечего удивляться тому, что Бог прощает грешников, по крайней мере кающихся, не требуя никакого искупления ни от них самих, ни от других» [4, с. 261–262]. Наконец, наивысший закон, по Гоббсу, полностью равен соответствующей заповеди Христа (7: 12).

Итак, ключевое учение Евангелий кладется Гоббсом в основу морального сознания людей. Но Бог выступает не только как основа человеческой совести, но и руководитель людской воли, стало быть, являет Себя как Царь царей, чья власть распространяется на всех, так как «хотят этого люди или нет, но они всегда вынуждены подчиняться божественной власти». Хотя она благая, существует целый ряд исключений: атеисты, деисты («люди, полагающие, что Бог не заботится о человеческих действиях») и сознательно противящиеся Его воле. Таковых «надо считать врагами Бога» [5, с. 244].

Бог — Царь царей, и потому правит обществом верных через законы, являющиеся в форме тех или иных заповедей. В соответствии с порядком откровения этих законов, Гоббс типологически разделяет виды Царства Божия на три отдела: 1) естественное, влекущее людей к добру; 2) пророческое или ветхозаветное и 3) новозаветное. С ветхозаветной стадии начинается особая форма правления Бога как участника *Завета*, «при которой Он, избрав своими подданными определенный народ (евреев), управляет им, и только им, не только при помощи естественного разума, но также посредством положительных законов, данных этому народу устами его святых пророков» [5, с. 244–245]. Стало быть, эта новая форма образует принцип *государства*, а прообразом договора, который ложится в его основу, является Завет между Богом и человеком. Бог из Творца делается всемогущим Владыкой. Но ветхозаветное Царство есть «священническое царство» (О гражд. XVII, § 4), тогда как в лице Христа Бог обещает Свое собственное Царство, условием которого является принятие Евангелия Царства (Мф 4: 23). «Условиями Христианского Завета как раз являются те, о которых мы говорили, а именно со стороны Бога — дарование людям отпущения грехов и жизни вечной, со стороны же людей — вера в Иисуса Христа» [4, с. 466–467]. Таким образом, принятие в Царство Небесное — это принятие учения о вере, что соответствует изложенному в Евангелии от Иоанна: там, с одной стороны, говорится что «принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен» (Ин 3: 33), а с другой — «верующий в Сына имеет жизнь вечную» (3:36). Это — закон вхождения в Царство Божие в веке сем, поскольку «в Царстве Божием, когда кончается жизнь земная, уже не существует более никаких законов… потому что законы даны Богом не для того, чтобы править нами

на небе, но для того, чтобы привести нас на небо» [4, с. 468].

Итак, свое понятие Царства Гоббс составляет из синтеза основных евангельских установлений. Но у него есть не только трансцендентный аспект: Гоббс предлагает понимать выражение «Царство Божие» и в буквальном смысле: «…напрасным было бы Царствие Небесное и Земля Обетованная, если бы не нужно было привести нас туда» [4, с. 464]. Отсюда выводится учение о государственном правлении (Левиафан, гл. XXXV), которое *не есть* самоцель, а лишь преддверие к подлинному правлению Бога. Не только Церковь является символом Царства Небесного, но и христианское государство.

Наконец, есть специальный аспект внимания Гоббса к Новому Завету: полемика с теми или иными богословами (Левиафан, глл. XLIV–XLVII), итог которой: «…не стыдно признаться в том, что глубина Писания слишком велика, чтобы ее можно было исследовать коротким человеческим умом» [5, с. 422].

Итак, учение Томаса Гоббса о Царстве Божием является необходимым элементом его доктрины и, основываясь на положениях Мф и Ин, служит источником обоснования и легитимации учения о гражданском государстве, которое в своей идеальной форме реализуется как Церковь (ведь государство у Гоббса — теократическое), т. е. преддверие наступления подлинного Царства Небесного.

Литература

1. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1, ч. 2. М., 1969.
2. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 2. М., 1970.
3. *Барт К.* Церковная догматика / Пер. с нем. В. Витковского. Т. I. М., 2007.
4. *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
5. *Гоббс Т.* Левиафан. М., 2001.
6. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
7. *Иоанн Дамаскин.* Источник знания / Пер. с греч. А. А. Бронзова. М., 2002.
8. История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Пер. с фр. Н. В. Ревуненковой. Л., 1978.
9. *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
10. *Линней К.* Философия ботаники / Пер. с лат. Н. Н. Забинковой и др. М., 1989.
11. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. К., 2004.
12. *Мак-Ким Дональд К.* Вестминстерский словарь теологических терминов / Пер. с англ. И. В. Аверченко и др. М., 2004.
13. *Ориген.* О началах. [Б/м.], 1993.
14. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1–2. СПб., 2006.
15. *Соколов В. В.* Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 3–65.
16. *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в трех томах. Т. 1. М., 1974.
17. *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990.

Т. Ф. Фадеева
кандидат философских наук,
методист СПб ГБ ПОУ
«Охтинский колледж»

СОВРЕМЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ К НЕКОТОРЫМ ОККУЛЬТНЫМ ТЕОРИЯМ: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ (ПРИМЕНЕНИЕ) В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ. К ВОПРОСУ О ФИЗИОГНОМИКЕ (ФРЕНОЛОГИИ) И МЕТОПОСКОПИИ (МЕТОПОМАНТИИ)

Copyright © 2014, Т. Ф. Фадеева

Безусловно, можно говорить о том, что, как и в предыдущие века, в настоящее время существует противоречивое отношение к тайному (сакральному, эзотерическому), как к любой проблеме, неподдающейся простому и логическому пониманию. Изучая различные публикации, можно отметить разнополярный интерес к подобным вещам в различные периоды истории. Он то появлялся, то исчезал, сходя практически на нет.

В многочисленных источниках по поводу вопросов, связанных с оккультной традицией, можно обнаружить полярные мнения: от негативных до позитивных. Несмотря на столь переменчивое и неоднозначное восприятие, данная проблематика не оставляет и по сей день никого равнодушным: ни тех, кто безоговорочно выступает в поддержку данной традиции, ни тех, кто критически и даже негативно отзывается о ней. Подобное происходит из-за недостаточно объективной и обоснованной демонстрации данной стороны человеческого мировосприятия.

В настоящее время существует довольно обширный круг литературы, рассматривающий широкий спектр тем, относящихся к оккультной сфере. Однако можно заметить, что в данных источниках на сегодняшний день освещение подобного рода вопроса происходит то с одной, то с другой позиции: от критики до восхваления. Эти две позиции, противостоящие друг другу, не дают возможности целостного, непредвзятого восприятия, понимания и изучения данного вопроса. В целом можно говорить о том, что все непонимание коренится в том, что многие не хотят воспринимать традиционные проявления какой-то культуры или субкультуры.

В настоящее время необходимо обратить внимание на некоторые наработки современной науки, применяемые в современном мире и правомочно пересекающиеся с оккультной традицией. К настоящему времени существование многих оккультных теорий подтверждается на практике. И если бы не существовало многочисленных фактов как помощи, так и, не будем скрывать, негативных воздействий (псевдоцелители и др.), то интерес к оккультным практикам снялся бы сам собой.

В настоящий момент необходимо обратить внимание на такой раздел оккультной науки, как физиогномика[1]. В целом, давая определение данному направлению, говорят о том, что как таковая физиогномика является учением об определении характера человека, его душевных качеств, производимых на основе анализа характерных черт лица и формы тела.

На практике физиогномический анализ позволяет осуществлять ускоренный процесс психологической диагностики для установления характеристики личности. В основном это необходимо для установления качеств личности в формирующихся коммуникативных ситуациях. На сегодняшний день в различных социальных сферах возникает устойчивое стремление к применению физиогномики для решения различных задач. Более того, можно говорить о том, что многие элементы физиогномики применяются в медицинской психологии для разграничения психосоматических состояний, а также в медицине для определения первичной предрасположенности к патологиям[2]. В качестве яркого примера можно отметить такую хромосомную патологию, как синдром Дауна.

Наряду с вышеотмеченным, физиогномические наработки находят применение в системе, использующей психотехнологии управления людьми. Также в настоящее время многими компаниями используются данные физиогномики при выстраивании своей кадровой стратегии и политики предприятия.

Однако, вне зависимости от того, что физиогномика имеет достаточно большую историю, достоверность данной системы ставилась под сомнение из-за противоречивости возможных интерпретаций полученных результатов.

В целом можно говорить о том, что с введением в жизнь научных обоснований и критериев, начиная с XVII–XVIII вв., физиогномика подпадает под раздел интуитивных исследований. Однако на практике одной из попыток по реабилитации физиогномических положений можно считать исследования И. К. Лафатера. Но его работа в данном направлении и даже выход в свет трактата «Физиогномические фрагменты» (1775–1778 гг.) не получили признания.

Однако, обращаясь к историческим реалиям, можно говорить о некоторых постулатах физиогномики, оказавших влияние на культуру европейского Средневековья и широко использованных на практике (хотя и в искаженном виде). В частности, необходимо отметить отношение к ведьмам в своеобразной связи с теми физическими особенностями, которые могли существовать у любого человека[3]. В судебной практике инквизиционные власти не могли обойти некоторые формальные показатели, которые должны были

Copyright © 2014

фигурировать в качестве безапелляционных фактов в доказательстве вины подследственных. Самым простым и видимым для всех доказательством было существование так называемого «ведьмина знака».

Так безапелляционно за «ведьмин знак» могла быть принята любая телесная патология или отклонение в развитии. Более того, отсутствие той или иной конечности у человека могло привести к плачевному исходу судебного процесса. В этот список ведьмовских признаков также могли включаться бородавки или любые наросты и опухоли на теле.

Точным же доказательством тесных взаимоотношений с нечистой силой считалась так называемая «печать дьявола», которую легко можно было определить на теле жертвы, т. е. простое обнаружение на теле жертвы родимых или пигментарных пятен служило доказательством вины. В настоящее время практически в любой библиотеке, не говоря про интернет-ресурсы, можно свободно воспользоваться техникой определения того, что говорят человеку родинки, расположенные на его теле[4]. Так, например, с теорией расположения родинок можно познакомиться в книге Пьетро Сантини «О чем говорят родинки».

В настоящее время по тем направлениям, которые в Средние века ассоциировались с оккультной традицией и безоговорочно подвергались гонениям, проходит ряд защит кандидатских и докторских диссертаций. Так, например, в 2006 г., в Москве Н. Ю. Юдиным была осуществлена защита диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук по специальности 19.00.01 — Общая психология, психология личности, история психологии по теме: «Физиогномические параметры в психологической диагностике характеристик личности».

Другим примером заинтересованности в данной проблематике может служить следующая публичная защита диссертации А. Ю. Исаевой на тему: «Физиогномика как социокультурный феномен», которая проходила на заседании диссертационного совета № Д 212.301.04. Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова в 2002 г. Фактом востребованности и интереса к данной теме является численность гостей на представлении диссертационного исследования. Так, отмечается, что на данном заседании присутствовало более 50 человек[5], что само по себе достаточно яркий пример.

В 2004 г. в Н. Новгороде также проходила защита диссертации по специальности 19.00.01 — Общая психология, психология личности, история психологии, на соискание ученой степени кандидата психологических наук А. В. Ларикова по теме: «Становление и развитие юридической психологии в России (XVIII — нач. XX в.)». Данная диссертационная работа интересна тем, что одним из пунктов проведенного исследования значилось такое: «Влияние идей френологии на зарождение судебной психологии в России».

Еще одним направлением, принадлежащим к эзотерической сфере и позволяющим при определенных навыках определять и составлять некоторый портрет человека, не только выявляя его нравственные приоритеты и умственные способности, но и говорить как о его прошлом, так и о его будущем, является такая система знаний, как *метопоскопия*[6].

В целом как таковая метопоскопия является одним из направлений физиогномики. Также можно встретить определение метопоскопии как астрологии микрокосма. Более того, можно говорить о том, что ее основные принципы совпадают с принципами хиромантии, т. е. все ее основные показатели, такие как слабость, сила, и глубина линий, указывает на влияние тех или иных планет.

В данном направлении рассматривается положение о том, что по линиям морщин на лбу человека можно говорить о различных событиях, которые происходили в его жизни.

Существование такой науки, как метопоскопия, было признано издавна, однако систематические исследования в данной области начались относительно поздно. В настоящий момент в качестве примера обратимся к некоторым работам, посвященным рассмотрению данной области знания.

При обращении к литературным источникам становится очевидно, что работ, освещающих различные вопросы, связанные с метоскопией, за истекшее время было опубликовано достаточно много. Однако открытие метопоскопии как гадательного искусства соотносят с именем Джироламо Кардано[7]. Говоря о данной системе оккультного знания, необходимо отметить, что в этих практиках используются как строгие астрологические расчеты, так и эмпирический путь. Для раскрытия различных аспектов данного направления в ходе своей деятельности Дж. Кардано осуществил большую работу по изучению и сравнению не одной сотни форм человеческих лбов и рисунков, составляемых кожным покровом.

Так, на основании проведения различных сравнительных опытов им был написан и опубликован трактат, богато иллюстрированный гравюрами (около восьмисот). К примеру, одна из многоаспектных гравюр демонстрировала распределение планет (последовательность которых соответствовала принятым правилам в астрологии) по участкам лба.

Наряду с этим интерес к данному вопросу демонстрирует выход в свет трактата французского философа из Монпелье Мориса Фрогера. В 1622 г. опубликована его работа по физиогномии, которая включала разделы по хиромантии и метоскопии[8].

Необходимо также остановиться на еще одной достаточно интересной работе. В 1648 г. был выпущен в свет трактат по метопоскопии Филиппа Финеллы. Данное двухтомное издание, иллюстрированное гравюрами в стиле голландского барокко, достаточно быстро стало библиографической редкостью, и к настоящему времени полностью не сохранилось ни одного экземпляра. Однако известно, что на гравюрах были представлены различные варианты знаков, находящихся на лицах людей, которые автор сопрягал с влиянием тех или иных планет (Солнце, Луна, Венера и Меркурий и др.), демонстрируя свои интерпретации будущих событий.

Также необходимо сказать и о том, что существовали различные школы и интерпретации элементов, транслирующих информацию в данном направлении. В свою очередь, разнообразные трактовки усугубляют негативное отношение к данному виду практики. Так, в Венеции в 1637 г. была опубликована брошюра Чиро Спонтини. На иллюстрациях, приводимых в этой работе, порядок планет отличался от традиционной последовательности, используемой Джироламо Кардано и Филиппом Финеллой.

В заключение необходимо сказать: при всей неоднозначности вопроса современное отношение к сакральным теориям и практикам таких отраслей оккультного знания, как физиогномика (френология), метопоскопия (метопомантия), остается открытым. Однако результаты исследования современного состояния вышеуказанных областей знаний демонстрируют неиссякающий интерес к использованию в повседневной жизни их методов и практик.

Литература

1. *Сантини Пьетро.* О чем говорят родинки. СПб.: Диля, 2006. 128 с.
2. *Фадеева Т. Ф.* Документально-историческая справка о пути развития и окончании преследований в «Охоте на ведьм» // Молодой ученый. 2011.
3. *Юдин Н. Ю.* Физиогномические параметры в психологической диагностике характеристик личности: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук. М., 2006. С. 3.
4. Divination // History of Magic and Experimental Science Part 4, (1923). p. 510.

Примечания

1 Физиогномика (греч. physiognomike, physiognomonike, от physis — природа и gnomonikos — сведущий, знаток) — наука о возможности определения природных задатков по физическим свойствам.

2 *Юдин Н.* Ю. Физиогномические параметры в психологической диагностике характеристик личности: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук. М., 2006. С. 3.

3 *Сантини Пьетро.* О чем говорят родинки. СПб.: Диля, 2006. 128 с.

4 *Фадеева Т. Ф.* Документально-историческая справка о пути развития и окончании преследований в «Охоте на ведьм» // Молодой ученый. 2011.

5 Сайт http://www.nbchr.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=368&Itemid=1602 Последнее обращение 12.01.2014 г.

6 Метопоскопия (от др.-греч. metopon — лоб) — система определения черт характера человека, а также возможных событий в его жизни по линиям (морщинам) лба в соответствии с линиями Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры, Солнца, Луны и Меркурия. Синонимом определению *метопоскопия* является *метопомантия.*

7 Кардано Джероламо (Джироламо, Иероним) (24.09.1501, Павия — 21.09.1576, Рим) — итальянский математик, инженер, философ, медик, выдающийся астролого-теоретик, также является изобретателем карданного вала. Отмечается, что в своей повседневной медицинской практике использовал астрологию и магию, также разработал астрологическую металлотерапию и систему октатопа.

8 Divination // History of Magic and Experimental Science Part 4, (1923). P. 510.

А. И. Прохоров
студент факультета философии, богословия и религиоведения РХГА
Научный руководитель:
А. Ю. Рахманин,
к. ф. н., старший преподаватель кафедры философии

ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В РАМКАХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ «ФИЛОСОФИЯ — НАУКА — РЕМЕСЛО»

Copyright © 2014, А. И. Прохоров

Задавая своему сознанию задачу работать в русле определенной традиции мышления, которой может выступать уже оформившаяся или только оформляющаяся научная дисциплина, следует отдавать себе отчет о сущности предмета этой дисциплины. Понятие предмета ориентирует мыслительную работу на двух взаимодополняющих уровнях — на уровне рационального мышления и на уровне интеллектуальной интуиции, и выступает первичным необходимым условием постановки задач и выбора направлений исследовательской работы. В процессе напряженной мыслительной деятельности, характерной для научного исследования, сознание, с одной стороны, аналитически фокусируясь и удерживая концентрацию на выбранных проблематических объектах, а с другой стороны, обращаясь как к разрозненным структурам памяти, так и осуществляя синтетическую работу, находится как бы в автоколебательном режиме: то самоструктурируясь и обретая форму эпистемологического инструмента, то переходя в состояние эвристического хаоса и черпая в этом состоянии энергию для осуществления творческого процесса. Понятие предмета выступает здесь в роли камертона, не позволяющего сознанию в процессе мышления утратить возможность соотнесения результатов мышления с поставленными задачами и точкой отсчета своей деятельности.

Функционирование понятия предмета на двух уровнях сознания исследователя может быть обозначено как «чувствование предмета». Чувствование начинается с предварительного рационального осмысления предмета научной дисциплины. Дальнейшее корректировочное и углубляющее осмысление производится уже на имманентном уровне в ходе научной работы.

Предметность в отличие от объектности подразумевает сдвиг по линии «текучесть — устойчивость» условности существования феномена сознания в сторону принципиального повышения порядка внутренней организованности, которая, в свою очередь, выступает опорой дисциплинарности. Такая трактовка перехода от объекта к предмету совпадает с классической традицией[1], в которой предмет рассматривается как данность объекта в сознании, то есть как результат обработки объекта сознания самим сознанием в соответствии с определенными принципами, вводящими в числе прочего определенные критерии инвариантности[2].

Последовательность характеристик «предметность — устойчивость — дисциплинарность» демонстрирует механизм осуществления мышления в рамках науки и науки в рамках мышления. Форма мышления, не имеющая предмета, не может полагать собой научную дисциплину — давать устойчивые результаты, отвечающие критериям научности и служащие для последующего продвижения мышления в условиях достоверности. Важным методологическим следствием предлагаемой эпистемологической позиции является то, что концептуализируемость предмета дисциплины начинает рассматриваться как дополнительный критерий научности. Указание на дополнительность критерия связано с необходимостью историографической реконструкции процесса концептуализации предмета, что может оказаться не доступным для большинства научных дисциплин в силу отсутствия задачи и методологии сохранения истории своего становления в существе самих научных дисциплин.

Процесс концептуализации предмета коррелирует с генезисом научной дисциплины, который состоит либо в ее отделении от другой, уже сформировавшейся дисциплины, имеющей свой предмет, либо в отделении от абсолютной первоосновы всякого научного мышления — философии. Философия здесь рассматривается в своей тотальности, как корень рефлексирующего мышления и как точка запрета, после которой человеческое мышление понимается только как рефлексирующее мышление и никак иначе. При этом уровень рефлексии ниспадает по линии «философия — наука — ремесло», являясь самоцелью в философии и вырождаясь в корректирующий механизм в ремесле. Каждая предыдущая стадия содержится в последующей и обуславливает ее функционирование. Философия является условием развития науки, а наука является условием развития ремесла, понимаемого в расширенном смысле как любая производственная деятельность. Пресечение преемственной связности между философией, наукой и мышлением, например, в теоретически допустимой ситуации социально обусловленного отказа от мышления ведет к сворачиванию системы — философия, являющаяся подлинным мышлением, исчезает, наука превращается в совокупность алгоритмов, ремесло полностью вбирает в себя и нейтрализует выродившуюся науку, постепенно возвращаясь к собирательству как элементарной форме жизнедеятельности первобытных людей.

Copyright © 2014

Хронологически ремесло предшествует науке и философии. Ремесло, понимаемое как рукоделие, как способность преобразовывать физические объекты и включать их в процесс преобразования других физических объектов, есть грубый, но фундаментально необходимый прототип рефлексии в мышлении.

Классическая схема выделения наук из философии должна быть «вывернута наизнанку» и преобразована в схему явленности философии, как мыслящего субстрата, под формой науки. Мышление, осознав себя и через эту способность, фиксируя себя в своей же внутренней континуальности, приходит к новой форме своего существования в качестве мыслящего субстрата. С этого момента начинает раскрываться связь звеньев «философия — наука — ремесло». Наука осуществляется как форма мышления в качестве проявлений мыслящего субстрата — философии, включенной внутрь сущности науки и составляющей ее основу. Ремесло мастерит как проявление научного мышления, являющегося утилитарно редуцированной формой философии и составляющего его внутреннюю основу. Философия проходит через науку и ремесло, чтобы осознать себя и зафиксировать осознание себя в мире физических объектов. С момента зарождения философии, понимаемой как рефлексирующее мышление, и наука, и ремесло могут рассматриваться с точки зрения этого мышления, являющегося единственным в силу отсутствия других форм мышления, только как средства развития философии в себе самой и для себя самой. В этом смысле только философия выступает в качестве causa sui и только она может рассматриваться как субстанция (в рамках своего рассмотрения, уже при приближении к мифической границе которого полностью иссякает ресурс онтологического постулирования), являясь по этой же причине мыслящим субстратом. Все, что теоретически могло предшествовать развернутости ряда «философия — наука — ремесло», должно рассматриваться только как процесс зарождения мышления и его подготовки самим собой для явленности самому себе.

В описанной модели наука выступает подвижным звеном между философией и ремеслом. В соответствии с уже выведенным положением о коррелировании предмета научной дисциплины с генезисом этой дисциплины, подвижности дисциплины соответствует подвижность ее предмета. В методологическом отношении самым интересным, требующим наиболее внимательного отношения, представляется понимание переходных процессов, то есть усмотрение того, что происходит между философией и наукой, между наукой и ремеслом. Такое понимание позволит как осознать принципы, по которым развивается модель «философия — наука — ремесло», так и оценить степень ее применимости в каждом исследуемом случае. В том случае, если в этих переходных процессах удастся зафиксировать концептуализацию предметов мышления, можно будет констатировать наличие относительно устойчивых областей знания. Эти области знания предварительно известны. На переходе от философии к науке это всевозможные направления философского мышления — философия науки, философия права, философия истории и т. д., смысл которых заключается в концентрации философского внимания на определенных областях явленности мышления в культуре, понимаемой в наиболее широком смысле. На переходе от науки к ремеслу это прикладные науки, решающие конкретные проблемы, проявившиеся (познанные) в ходе материальной деятельности.

В рамках настоящей статьи будет рассмотрено одно из наиболее характерных переходных образований — философия истории. Важность уяснения предмета именно философии истории связана с особым местом в мышлении понятия «история», воспринимаемого с определенных позиций как нечто, вовлекающее в единый системный процесс все физические носители мышления, как континуальное и транссоциальное вместилище мышления, как его самое общее и самое многостороннее выражение, в котором осуществляется восприятие и осознание. Подступиться к пониманию предмета философии истории можно через разъяснение предметов философии и науки, частным объектом которых выступает история.

Объектом философии выступает мышление как чистая стихия. В случае философии, имеющей своим объектом мышление, то есть самое себя, предмет в абсолютной перспективе полностью совпадет с объектом и только мыслится в акте познания как бесконечно проясняющееся отражение объекта по той причине, что мышление есть процесс, непрерывное становление, но не фиксированный объект. Выходя на границу чистого философствования и прибегая к методологическому огрублению, можно сказать, что предметом собственно философии является прогрессирующая проясненность мышления для мышления. Такой подход совпадает как с витгенштейнианским «Задача философии — логическое прояснение мыслей»[3], так и с максимой Пико делла Мирандола «Кто не философ, тот не человек»[4], эксплицированной до понимания того, что только в философствовании, то есть в мышлении, на место наловчившейся в труде обезьяны, на место агрегата социальных отношений выступает подлинный человек.

Предметами всего множества наук, непрерывно разрастающегося в процессе углубления понимания самой себя философией, действующей изнутри этих наук, становятся закономерности взаимосвязанного существования феноменов сознания, которыми в частном случае естественных наук являются физические законы. В качестве предварительного замечания следует указать, что в случае исторической науки объектом выступают совокупности фактов физического мира, выбираемые из всего физического универсума согласно определенным принципам.

Предметами бесчисленных ремесел являются результаты обработки материальных объектов — собственно предметы материального мира, предназначенные либо для непосредственного участия в информационно-репродуктивной жизнедеятельно-

сти человека, либо для включения в технологические цепочки, предназначенные для воспроизводства других предметов. Разумеется, абсолютной целью всех материальных процессов является только мышление в сознании человека. Ремёсла и науки, существуя и развиваясь усилиями сокрытого в них философического ядра, в каждом новом своем свершении обнажают самоочевидность этой истины.

В системе платоновского идеализма такое соотношение предметов философии, науки и ремесла означало бы, что предметом философии являются идеи, предметом наук — практические способы перехода идеального в реальное (переходы одних реальных объектов в другие в таком понимании подразумевают идеальные промежуточные вставки, составляющие идеальную среду процесса преобразования), а предметом ремесла — материализация идей в предметах чувственного мира.

Традиционно предмет научной дисциплины определяется как результат предельного абстрагирования от объекта этой дисциплины[5], такой результат, который дает ясное понимание назначения рассматриваемой дисциплины. Определение предмета философии истории как будто связано с ответом на вопрос «Чем может заниматься философия в отношении истории?».

С одной стороны, существует мнение, что философия истории занимается выявлением имманентной логики исторического процесса. Такое утверждение является смягчением чисто историософской позиции, подразумевающей прозрение некоего генерализирующего принципа, приводящего исторический процесс в согласование с идеологией, прямо или косвенно питавшей энтузиазм провидцев. Этот подход, без предварительной критики в духе кантовской философии, должен быть по справедливости назван метафизическим, что, однако, не умаляет его значения, но лишь указывает на смещение баланса в сторону удаления от исторической науки. К сожалению, на практике такой подход ведет к сомнениям в научном статусе дисциплины[6] и к размыванию ее предмета. Предотвращению такого казуса должна способствовать одна формальная оговорка, всегда находящаяся наготове на случай методологического разбирательства. Суть ее заключается в том, что понятие «философия истории» должно в каждом конкретном случае уточняться либо как «философия исторической науки», либо как собственно «историософия». Принятие этой оговорки в рамках рассматриваемой методологической модели позволяет прийти к простому выводу, что существует как бы две разных точки зрения на философию истории — со стороны «философии» и со стороны «науки». Поэтому истинный предмет «философии исторической науки», то есть философии истории как научной дисциплины, должен находиться где-то между научным объяснением истории и ее метафизическим осмыслением.

Первая точка зрения, взгляд со стороны «философии» включает в себя как уже описанную историософскую установку, так и гносеологический подход, в соответствии с которым человек познает себя через осмысление исторического процесса. В индивидуальном философствовании гносеологический подход начинается с осмысления своих мыслей относительно исторического процесса и далее — своих мыслей с точки зрения их обусловленности историческим процессом в качественно различных формах. Это проявляется в том числе и в продумывании того, в какой степени и каким образом следует включать то, что воспринимается как индивидуальная история, в то, что воспринимается как объективный исторический процесс. Предмет философии истории с этой позиции видится как совокупность выявленных законов имманентной логики исторического процесса с человеком в качестве его субъекта.

Противоположная точка зрения, со стороны «науки», может быть зафиксирована путем применения уже накопленного опыта по разработке философии науки к истории как к частной научной дисциплине. Точка зрения со стороны «науки» в данном случае раскрывается через отсечение от истории ее ненаучных элементов. Предмет философии истории с этой точки зрения оформляется в совокупность метатеоретических проблем, не разрешимых в плоскости истории как научной дисциплины самой по себе. К этим проблемам относятся в первую очередь вопросы о том, что есть история, историческое знание и каковы процессы его формирования и осознания, каков онтологический статус истории и исторических фактов, существуют ли объективные законы исторического развития и насколько они доступны познанию, можно ли говорить о целях исторического знания — может ли оно, к примеру, быть подсобно для мотивации или интерпретации действий, обозначаемых впоследствии как принятие ответственных политических решений или как нравственное воспитание человечества. С этих позиций высший пафос философии истории — делать историю наукой изнутри и защищать научную честь истории снаружи.

Рассмотрение философии истории в качестве осуществленности переходного процесса постигающего себя мышления позволяет понять, что две более топологически, чем идеологически, противоположные точки зрения на философию истории являются, — пользуясь гениальной терминологией Н. Бора, — «дополнительными»[7] и, «взятые в отрыве друг от друга», превращают понятие философии истории в нечто ущемленное либо со стороны философии, либо со стороны науки, не являющееся ни тем ни другим и в таком случае неизбежно вырождающееся в первом случае в мистицизм, а во втором — в груды мертвой информации.

Созерцание обеих точек зрения приводит к пониманию того, что предметом философии истории является историческое мышление. Предметная устойчивость такого мышления, актуализация его бесконечности, осуществляется в его историзме — в упорядочивании стихии мышления феноменологической фактичностью истории. Мышление (предмет философии), следуя принципу познания подобным,

само уподобляется закону (предмет науки) и, уподобившееся, познает себя подобным себе под формой исторического мышления (предмет философии истории).

Философия «нащупывает» историю через науку. Философия истории — это живая конечность, как бы рука философии, протянутая исторической науке. Отрываясь от этой руки, историческая наука теряет способность мыслить и перестает быть Знанием. Вместе с тем историческая наука — это рабочая перчатка на этой философско-исторической руке, обеспечивающая возможность прикосновения философии в акте познания к историческому бытию, ремесленно выраженному в материи физического универсума.

В качестве историософского анекдота, для включения предлагаемой методологической модели не только в базу теоретических разработок, но и в культурную традицию мыслящей жизни, следует поставить на вид, что магнитная стрелка «философия — наука — ремесло» явственно указывает на «восток», в первую очередь на Россию и далее, в глубь времен — на Китай и Индию. Там ремесло — уже философия, тогда как в противоположной стороне, на «западе» (по градиенту Германия — Франция — Англия — США) философия — только ремесло.

Литература

1. *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus: Printed in Great Britain by the Edinburgh press, 9 and 11 Young sreet, Edingburgh, 1922 (Reprinted by http://www.pgdp.net).
2. *Балашов Л. Е.* Что такое философия? Из цикла «Философские беседы» // М.: ACADEMIA, 1999.
3. *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образование понятий // М.: Издательство академии наук СССР, 1961.
4. *Мигдал А. Б.* Физика и философия // Вопросы философии. № 1. М.: Наука, 1990.
5. *Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968.
6. *Поппер К.* Нищета историцизма // Вопросы философии. № 10. М.: Наука, 1992.
7. *Черепанова Е. С.* Проблема «предметов сознания» в философии А. Мейнонга. Философия сознания: история и современность: Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001). М.: изд-во «Современные тетради», 2003.

Примечания

[1] *Черепанова Е. С.* Проблема «предметов сознания» в философии А. Мейнонга. Философия сознания: история и современность: Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001). М.: изд-во «Современные тетради», 2003.

[2] *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образование понятий. М.: Издательство академии наук СССР, 1961. С. 29

[3] *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus: Printed in Great Britain by the Edinburgh press, 9 and 11 Young sreet, Edingburgh, 1922. P. 44.

[4] *Балашов Л. Е.* Что такое философия? Из цикла «Философские беседы». М.: ACADEMIA, 1999.

[5] *Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968. С. 67.

[6] *Поппер К.* Нищета историцизма // Вопросы философии. № 10. М.: «Наука», 1992.

[7] *Мигдал А. Б.* Физика и философия // Вопросы философии. № 1. М.: «Наука», 1990.

А. В. Заньковский
студент Русской христианской гуманитарной академии
Научный руководитель: доктор философских наук, профессор Р. В. Светлов

ВНЕЗАПНОСТЬ, ТРАГИЧЕСКОЕ И ТЕУРГИЯ ХАОСА

Copyright © 2014, А. В. Заньковский

Хаос — это самое новое, самое свежее, самое модное, самое последнее из коллекции нынешнего сезона.
Александр Дугин

Трагическое — дитя внезапности, будь то deus ex machina или необходимая оглядка Орфея — необходимая в силу своей внезапности et vice versa. В этом парадоксе прячется мистическая тайна Востока и Запада: платоновское «вдруг» и дзенский хлопок одной ладонью. Мы обнаруживаем прямую связь между сакральным и трагическим в действии принципа внезапности, что рвет любую каузальность. Раскрывая это положение, начнем с того, что древняя трагедия немыслима без теофании; например, своей гибелью Ипполит обязан Афродите, ибо не почитал ее, соблюдая целомудрие:

> Того, кто власть мою приемлет кротко,
> Лелею я, но если предо мной
> Гордиться кто задумает, тот гибнет[1].

Из этого следует, что пафос (πάθος — страдание, страсть) трагедии Еврипида восходит к ошибочной аскезе героя (как известно, аскеза является самым простым путем установления Связи — religio), которая повлекла за собой негативную теургию.

Весь универсум древности являет собой теофании различной интенсивности; трагическое есть наиболее мощная теофания, чреватая великой гибелью. Этот аспект трагедии зачастую игнорируют, что связано с последующей секуляризацией драмы. Грубое считывание смыслов трагедии, ограниченное сферой этики, не позволяет подлинно вчувствоваться в сущность жизненного мира древности. Посмеем заявить, что тибетская театрализованная мистерия Чам более соответствует духу греческой трагедии, чем новоевропейский театр. Ипполит, как и все трагические и эпические герои, одержим ὕβρις. Из всех возможных переводов этого понятия предпочтем «бес-чинство», «нарушение чина», ведь греки, не в меньшей степени, чем индусы, мыслили космос иерархично: в индийских текстах говорится, что конец времен настанет вследствие смешения каст; греческий космос подвергается опасности в результате непокорности героя божеству; непочтительное отношение, спесь, несоблюдение чина — вокруг этого сосредоточен античный драматизм от Ахилла до Ипполита и Прометея.

Не побоимся заявить, что восточным аналогом античного героизма с его бесчинством является тантризм: адепт практики чод нарочно провоцирует гневное божество, Ваджрайогиню, призывает духов (дакини) игрой на флейте из человеческих костей. Без сакральной чистоты и многолетней подготовки тантрические практики самоубийственны, ведь их смысл заключается в провокации божественного/демонического гнева, когда практик уже способен видеть в нем лишь пустоту (шуньята), когда искушение обычными страстями, страхами — пройденный этап. Даже чтение тантрических текстов без соответствующего посвящения в лучшем случае влечет за собой плохую карму. Очевидно, что греческие герои не были адептами эзотерических культов (в случае Ипполита можно в этом усомниться, обратив внимание на его вегетарианство), поэтому результатом вызова божеству становилась гибель, великолепная гибель. Ὕβρις опасен для божеств космоса, так как его сущность заключается в нарушении заданности, космической определенности; снятие чинов, иерархии означает возвращение к первоисточнику — хаосу. Сама возможность героической спеси заключается в том, что хаос старше космоса и его богов.

Осознанные манипуляции теургов: нарочное столкновение с ужасным и неестественным, вакхический энтузиазм, хождение задом наперед, необычные словосочетания в заговорах, телесные метаморфозы йогов (родственные архетипу Протея), депривация сна, — все это методики рокировки в сторону хаоса, чтобы *оттуда*, с той стороны воздействовать на планетарные божества космоса. Подобная связь часто заканчивается *трагически* не только для героев (в строгом смысле этого слова — по Ямвлиху), но и для теургов, классическим примером чего стал Эмпедокл — характерный маг античности. По какой-то причине он не сумел избежать ὕβρις, объявив себя божеством, за что был наказан *лишенностью*. Потеряв свой поэтический и магический дар, он *внезапно* бросился в жерло вулкана. В этой внезапности мы все еще наблюдаем магическое присутствие хаоса: ничего никому не объясняя, Эмпедокл вдруг покидает пир и бросается в жерло. Можно подумать, что это был его последний вызов космической заданности: «В предсмертном хрипе остаться поэтом», — космос ответил остроумно, выблевав Этной его сандалий…

Возвращаясь к Орфею, должно установить соотношение Аида и хаоса. Вслед за Сенекой и Овидием мы склонны их отождествлять:

Copyright © 2014

Сей ужаса полной юдолью,
Хаоса бездной молю и безмолвьем пустынного царства:
Вновь Эвридике моей заплетите короткую участь[2], —

обращается Орфей Овидия к подземным божествам. Это тождество необходимо нам для того, чтобы раскрыть теургический смысл нисхождения в нижний мир. Разумеется, целью Орфея была не какая-то женщина по имени Эвридика — миф о нисхождении описывает инициатический обряд погружения адепта в хаос. Орфей следует в темноту женского, чтобы окончательно преодолеть его, преобразив изнутри: хаос тождествен Эвридике и пеплу титанов. *Внезапно* оглядываясь, Орфей совершает тот же нелинейный магический проступок, на который способен только высший герой, жертвователь. В этом контексте интересна робота Мирча Элиаде «Аспекты мифа», где он сопоставляет жертву Христа и его последующее нисхождение в ад с шаманским путешествием в нижний мир. Событийный вектор сверхчеловечества всегда один и тот же: преступление (в данном случае против ветхого закона) влечет за собой прекрасную гибель, которая оздоровляет общество, возвращает сакральный смысл бытию. В контексте универсализма Вечной Философии можно говорить о катарсическом действии священной истории: если шаман, подвергая себя опасности, очищает отдельного человека, то Христос очищает всех. Осмелимся заявить, что Ницше проделал тот же путь: спустившись в хаос безумия и найдя там гибель, он подарил Европе великие закатные аккорды.

Онтологический путь Запада заключается в агрессивном вытеснении внезапности во имя рациональной заданности. Зажав в кулак обвинения Хайдеггера, придется еще раз помянуть недобрым словом Платона: предложив изгнать из Политии поэтов, жестко разделив философию и поэтическую одержимость в диалоге «Ион», Платон допустил роковую ошибку. С тех пор Запад двигался в сторону того болезненного состояния, которое диагностировал Фрейд. Вытеснение сферы хаоса из общественных отношений, тотальная рационализация, невозможность исполнения обрядов перехода, что зачастую связаны с опытом иррационального, — все это привело Запад к повальной невротизации, вызвавшей всемирный кризис, в том числе мировые войны. В 30-х годах XX века представители научного общества «Эранос», осмыслив открытия психоанализа и религиоведческие исследования феноменологов, предложили использовать опыт архаичной духовности для преодоления сложившегося кризиса.

Теряя легитимность, внезапное из сферы теургического переходит в сферу анархического. В этом контексте интересно вспомнить дихотомию леса и пустыни в ландшафтной мифологии Эрнста Юнгера. Дремучий лес соответствует хаосу анархии, в нем обитают Старший Лесничий и его приверженцы, связанные с черной магией и отрицательным демонизмом. Живодёрня Лесничего есть не что иное, как аллегория доминанты первой материи: расчленение как возвращение в изначальную смешанность[3]. Интересно заметить, что лес в романе братьев Стругацких «Улитка на склоне» имеет схожие признаки хаоса и внезапности, и ему так же противостоит огромная механическая машина — Управление. У Юнгера лесу противостоит пустыня, полюс нигилизма. Пустыня — это механический порядок, склонный к уничтожению всего случайного. Зададимся вопросом: как возможно трагическое в контексте дихотомии леса и пустыни? Анархия снимает каждый отдельный прецедент внезапности, растворяя его в перманентном потоке трансгрессии; нигилизм сдерживает внезапное до тех пор, пока оно не прорывается, но отнюдь не в трагическом, а в анархическом акте.

В эпоху победившей заданности и «отвердения мира» любая внезапность приобретает сакральный смысл. Эрнст Юнгер в «Сердце искателя приключений» дает методику преодоления эмпирических обстоятельств, жизненной заданности; он описывает т. н. «металогическую фигуру» под названием «петля», которую преподал духовный наставник героя, Нигромонтан. Только тот, кто способен на риск и подпускает смерть достаточно близко, может описать петлю и пользоваться отстраненностью, находясь в эпицентре. Петля — это мгновенный всплеск хаотической свободы, экзистенциальный прорыв заданной механичности бытия: «В качестве примера Нигромонтан приводил секундное молчание, что наступает сразу вслед за требованием сдаться. Затем следует отказ». Позволим себе привести исторический пример использования этой металогической фигуры. Афинская гетера Фрина, обвиненная в растлении молодежи, на суде *внезапно* сбросила одежду, демонстрируя собственное превосходство, а значит — божественную избранность. Эстетика и этика в аристократической культуре едины, поэтому Фрине вынесли оправдательный приговор.

Внезапность как спутник хаоса и трагического в поздние века проявляется наиболее мрачно. Ярким примером служит Николай Ставрогин: он *вдруг* кусает за ухо бедного губернатора — этот жест не спровоцирован ничем. С течением времени внезапность становится все более беспричинной: если неистовство корибантов можно объяснить наитием, то Ставрогин кладет в основу поступка абсолютный произвол. Причастный всему одновременно, тьме и свету, Николай теряет человеческую природу, а публика, которой незнакомо ничего, кроме механической заданности, в его присутствии приходит в священный трепет. Повесился Ставрогин тоже совершенно внезапно.

Еще хуже пришлось английскому художнику Ричарду Дадду. Во время путешествия по Нилу молодой человек получил внезапную инициацию: у него *вдруг* начались видения, после чего им овладел бог Осирис. Врачи диагностировали солнечный удар, а он жаловался на то, что в него вселились злые духи. По пути домой Ричард хотел заехать в Рим, чтобы убить папу римского, а после этого внезапно зарезал собственного отца во время прогулки по лесу. Всю оставшуюся жизнь Ричард Дадд провел в клинике «Бедлам», где и написал большинство картин. По нашему мнению,

причина *трагедии* заключается в том, что Дадд не получил должного отклика со стороны общества: отец продолжал считать его обычным человеком и не мог принять своего сына в новом качестве жреца Осириса, никто не проявил к нему достаточного пиетета. Художник оказался один на один с божественной теофанией; как и в случае античных героев, это закончилось действительно трагично. Магические полотна Дадда отличаются стилистической ясностью, поражает отсутствие дисгармоничной путаницы, свойственной рисункам сумасшедших. Впрочем, как сказал Новалис: «Безумие и колдовство очень схожи. Кудесник — это художник безумия».

Только вполне здоровое общество, где заданность и внезапность, как аспекты логоса и хаоса, находятся в балансе, могло породить такое явление, как «ветер и поток» (фэн лю). Этот эстетический принцип возник в Китае в III–V веках, его исповедовали представители богемы, неизменно занятые изящными интеллектуальными беседами, которые тоже получили специальное название — «чистые беседы» (цинь тань). Принцип восходит к философии чань-буддизма и заключается в спонтанной реакции на происходящее. Надо заметить, что именно дальневосточный буддизм, включивший элементы синтоизма и даосизма, наиболее приближен к трагическому. Когда натуралистическая религиозность, исходящая из идеи слияния с природой, столкнулась с пессимистическим буддизмом, отрицающим все земное, возникла драматичная диалектика, которая породила множество эстетических идеалов культуры Китая и Японии, основанных на чувстве глубокой печали; среди них японские ваби-саби и моно-но аварэ.

Что касается китайского принципа фэн-лю, то его хорошо иллюстрирует история из сборника рассказов V века «Ши шо синь юй». Однажды Ван Цзы-ю проснулся среди ночи во время сильного снегопада, он выпил вина и пошел бродить, на ходу припоминая разные стихи. Внезапно он вспомнил о своем друге Дай Ань-дао, который жил у подножья далекой горы. Немедля Ван сел в лодку и поплыл к своему другу, а прибыл только под утро. Но когда он подошел к самым дверям и протянул руку, чтобы войти, то вдруг понял, что его внезапное желание прошло, и вернулся назад[4].

Примечания

[1] Цит. по: *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. М., 1969. С. 221.
[2] Цит. по: *Овидий.* Метаморфозы. М., 2000. С. 311.
[3] См.: *Юнгер Э.* На мраморных утесах. М., 2009. С. 143–148.
[4] См.: Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975. С. 54.

А. В. Щербацкий

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ» И АПОКАТАСТАСИСЕ

Copyright © 2014, А. В. Щербацкий

Идея «вечного возвращения» своими корнями уходит в мифологические представления о цикличности времени. В книге Мирчи Элиаде «Миф вечного возвращения» под цикличностью понимается такое представление о времени в архаичном обществе, которое посредством ритуалов организует жизнь коллектива. Жизнь примитивного человека определяется регулярными повторениями природных и космических ритмов, отображенных в обрядовой практике. Время ритуала повторяет, «возвращает» мифическое время «начала», мифические события прошлого определяют повседневную жизнь общества и индивидуума. Освоение земли, строительство жилища, повторяет сотворение космоса из хаоса, каждое сражение повторяет архетипическую битву богов или предков, а брак — супружество первой пары и т. д. «Любой предмет и любое действие становятся реальными только тогда, когда они имитируют или повторяют некий архетип. Итак, реальность приобретается исключительно путем повторения или участия; все, что не имеет образца для подражания, "лишено смысла", то есть не есть реальность. Таким образом, люди тяготели к эталонному и парадигматическому типу поведения»[1].

Ритуализация жизни для первобытного человека была способом выхода из временного потока: «Мы же должны подчеркнуть, что эти архаические системы, отменяя конкретное время, пытаются таким образом избавиться от истории. Отказ хранить память о прошлом, даже о самом недавнем, кажется нам признаком особого устройства человеческого менталитета. Это, если говорить кратко, отказ архаического человека воспринимать свое бытие как историческое, отказ наделить значимостью "память" и, как следствие, нерегулярные события (то есть события, не имеющие архетипической модели), которые, в сущности, и составляют конкретное течение времени. В конечном счете мы полагаем, что глубинный смысл всех этих обрядов и установок состоит в стремлении обесценить время»[2].

Из такого подхода следует, что «примитивная» онтология архаического человека обладает платоновской структурой (мир идей — мир чувственный), и Платона можно рассматривать как философа «первобытного склада ума», т. е. Платон смог философски осмыслить видение мира и ритуальные практики архаического человека.

Мирча Элиаде обращает внимание на значимость лунарных мифов в формировании первых связных представлений о смерти и воскресении, плодородии и возрождении, инициации и т. д. Лунарный цикл служит архетипом и для длительных временных сроков: «…"Рождение" человечества, его взрастание, его одряхление (его "изношенность") и его исчезновение уподобляются лунарному циклу. И это уподобление важно не только потому, что оно выявляет для нас "лунарную" структуру всеобщего становления, но также и своими оптимистическими последствиями: ибо все, как и луна, никогда не исчезает навсегда, потому что за одной луной всегда непременно следует другая, а значит, и исчезновение человека, даже всего человечества (потоп, наводнение, исчезновение целого континента и т. д.) не обладает необратимостью, ибо от пары выживших особей родится новое человечество»[3]. В «лунарной» перспективе смерть (отдельного человека и всего человечества) необходима, как избавление от одряхления, чтобы через обновление снова обрести силы. М. Элиаде пишет: «Следует подчеркнуть, что доминирующим аспектом всех лунарных космомифологических теорий является циклическое возвращение того, что было раньше, иначе говоря, "вечное возвращение". Также в них прослеживается мотив повторения архетипического деяния, проецируемого на все уровни: космический, биологический, исторический, социальный и т. д. И в этом мы также усматриваем циклическую структуру времени, возрождающегося при каждом новом "рождении", на каком бы уровне оно ни происходило. Подобное "вечное возвращение" свидетельствует об онтологии, не затронутой проблемами времени и становления. Подобно тому как греки мифом о вечном возвращении пытались удовлетворить свою метафизическую жажду "оптического" и "статичного" (ибо с точки зрения бесконечности становление вещей, постоянно возвращающихся в прежнее состояние, имплицитно аннулируется, и, таким образом, можно утверждать, что "мир остается на месте"), также и "примитивный" человек, наделяя время цикличностью, аннулирует его необратимость»[4]. Можно сказать, что при таком подходе никакое изменение не завершено и всякое событие является обратимым. В мире ничего нового не происходит, ибо все, что есть,— это всего лишь повторение изначальных архетипов.

Представления о космическом циклизме присутствуют во всех развитых мифологиях. Жрецы майя учили о системе циклов длительностью в миллионы лет, зерваниты также учили о периодической гибели-

Copyright © 2014

возрождении Вселенной и человечества, в германо-скандинавской мифологии существовало представление о рагнареке — конце и последующем возрождении мира и т. д. Наиболее разработанной теория циклов оказывается в индуистской традиции. По индуистской космологии Вселенная периодически создается и разрушается. Жизнь Брахмы (бога творения в индуизме) составляет 100 лет. День жизни Брахмы называется «кальпа». Каждую кальпу Брахма последовательно создает 14 Ману (прародителей человеческого рода), которые по очереди правят миром (создаваемым заново). Кальпы состоят из манвантар. Манвантара — собственно человеческий цикл. Каждая манвантара состоит из 4 юг: Крита, Трета, Двапара, Кали, которые аналогичны 4 векам греческой традиции (Золотому, Серебряному, Бронзовому и Железному), описанным Гесиодом. Юги между собой не равны, сокращение длительности каждой последующей юги по отношению к предыдущей символизирует идею циклической деградации. Когда день Брахмы заканчивается, то Вселенная уничтожается. Затем наступает ночь Брахмы, равная по длительности его дню. Следующим днем Брахма снова последовательно создает 14 Ману. Так продолжается 100 божественных лет, по окончании которых Брахма погибает и создается новый Брахма. Между различными циклами есть определенная аналогия. В адаптированном для западного человека виде проблематика космических циклов представлена в работе Рене Генона «Традиционные формы и космические циклы».

Античность наследовала мифологическую идею «вечного возвращения». В разных видах «вечное возвращение» встречается на всех этапах развития античной философии, от досократиков до неоплатоников. Анаксимандр учил, что все родилось из апейрона (беспредельного и бесконечного первовещества) и вновь вернется к нему. Гераклит учил о периодическом обновлении космоса в мировом пожаре. Эмпедокл объяснял вечную смену созидания и разрушения Космоса чередованием двух основных начал — филии (любви) и нейкоса (вражды). О возможности буквального повторения событий учили пифагорейцы. Евдем Родосский так излагает пифагорейское учение: «Повторяется ли то же самое время или нет — вот вопрос. <…> А если поверить пифагорейцам, что-де [повторится] то же самое нумерически, то и я буду рассказывать вам с палочкой в руках, [как сегодня], и вы будете сидеть вот так, и все остальное будет точно таким же, и в таком случае логично считать, что [повторится] то же самое время. Ибо у одного и того же движения, равно как и у многих тех же самых [движений] “раньше” и “позже” тождественны, а стало быть, они тождественны нумерически. Следовательно, [повторится] все то же самое, а значит, и время»[5].

В диалоге «Тимей» Платон разрабатывает космологию, которая является образцом для человека и общества. Общество и человека Платон рассматривает не автономно, а встроенными в космическое целое, которое живет по законам «вечного возвращения».

А. Ф. Лосев так комментирует «Тимей»: «Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. <…> Исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс. Да и, кроме того, дело для Платона не в звездах и звездном небе, а в той вечности, которая в них идеально воплощается. Вечность же, по Платону, хотя и является в отличие от времени процессом, но процессом, не уходящим в дурную бесконечность, а пребывающим в себе самом»[6].

В трактате «Физика» Аристотель дает рациональное обоснование первичности кругового движения: «А что из перемещений круговое движение является первым — это ясно. Ибо всякое перемещение <…> является или круговым, или прямолинейным, или смешанным; и движение по кругу и по прямой первее смешанного, т. к. оно составлено из них. А круговое движение первее прямолинейного: оно проще и более совершенно. Ведь бесконечно нельзя двигаться по прямой, т. к. такого рода бесконечности не существует. Но если бы она и была, ничто по ней не двигалось бы, ибо невозможного не существует, пройти же бесконечную прямую невозможно. Движение по ограниченной прямой, если оно поворачивает назад, является сложным и представляет собой два движения; но поворачивающееся назад несовершенно и приходяще. А совершенное первее несовершенного и по природе, и по понятию, и по времени, так же как негибнущее первее гибнущего. Далее, движение, которое может быть вечным, первее того, которое не может им быть; и вот круговое движение может быть вечным, из других же видов ни перемещение, ни какое-либо другое иное не может, так как должна наступить остановка, а остановка есть исчезнувшее движение. Вполне основательно выходит, что исконно круговое движение является единым и непрерывным, а не движение по прямой, т. к. по прямой определены и начало, и конец, и середина, и она все заключает в себе, так что есть место, откуда может начаться движение и где окончиться (ведь в конечных пунктах, откуда и куда идет движение, все покоится), в круговом же движении ничто не определено: почему та или иная точка будет границей по круговой линии? Ведь каждая точка — начало, и середина, и конец, так что какая-нибудь точка всегда и никогда находится в начале и конце. Поэтому шар движется и в известном отношении покоится, т. к. он всегда занимает то же место»[7].

На протяжении тысячелетий философия кругового движения Аристотеля варьировалась, развивалась, уточнялась, при этом в своем существе не только сохранилась, но и получила подтверждение в современной науке. В «Античной философии истории»

А. Ф. Лосев по этому поводу пишет: «…С точки зрения современной нам геометрии прямая, доходящая в одну сторону до бесконечности удаленной точки, возвращается к нам обратно уже с противоположной стороны… Подобного рода представления основаны на том, что все, доходящее до бесконечно удаленной точки, описывает некоторого рода бесконечную окружность, возвращаясь к нам с противоположной стороны»[8]. Если представить себе окружность с бесконечно большим радиусом, то она «настолько уменьшает свою кривизну, что эта последняя доходит до нуля, и в этом случае круг превращается в прямую линию. Другими словами, бесконечно продолженная прямая есть окружность, а окружность с бесконечно большим радиусом есть прямая»[9].

О периодическом обновлении космоса учили стоики, применяя сходные термины «апокатастасис» (восстановление), «экпюрозис» (космический пожар) и «палингенезия» (новое рождение, возрождение) к теории космических циклов. Зенон Китийский утверждал, что после экпюрозиса «вновь появятся Сократ, Платон и все люди со своими родными, возлюбленными, согражданами, станут говорить то же самое, помогать тем же самым, то же самое делать, и все города и селения, и земля возникнут в том же самом виде»[10]. Немесий отмечает, что для стоиков «такое восстановление мироздания (ἀποκατάστασις τοῦ παντός) происходит не единожды, но много раз, более того — беспредельное и бесчисленное количество раз восстанавливается то же самое»[11]. Периодическая смена космоса, по стоикам, обусловлена астрологическим детерминизмом: «…После восстановления планет в том же знаке [зодиака] по широте и долготе (в котором каждая находилась прежде,— как только возник мир) они в назначенный период времени произведут воспламенение и гибель всех вещей, а затем вновь восстановят мир в его начальное состояние»[12].

Неоплатоник Прокл в «Первоосновах теологии» называет апокатастасисом круговое возвращение внутримировой души к прежнему состоянию. Прокл размышляет следующим образом: «В самом деле, если она измеряется временем и действует, переходя от одного к другому, и ей свойственно особое движение, а все движущееся и причастное времени, будучи вечным, делает кругообороты, периодически возвращается и приходит снова от одного и того же к тому же, то ясно, что и всякая внутримировая душа, имеющая движение и действующая во времени, должна иметь кругообороты движения и возвращения в прежнее состояние, так как всякий кругооборот вечного способен возвращаться в прежнее состояние»[13]. По Проклу, все эманирующее из чего-то, по сущности, возвращается к тому, из чего эманирует, и все эманирующее имеет циклическую энергию: «В самом деле, если оно из того эманирует, во что возвращается, то оно связывает конец с началом, и получается единое и непрерывное движение — с одной стороны, от остающегося [неподвижным], с другой — от движения, возникшего в направлении оставшегося [неподвижным]. Поэтому все циклично эманирует из причин к причинам. Бывают большие и меньшие циклы, при которых возвращения происходят, с одной стороны, к расположенному непосредственно выше, с другой — к более высокому, и так вплоть до начала всего. Ибо все — от него и к нему»[14].

Можно сказать, что античные теории «вечного возвращения» были осмыслением и высшим развитием своего мифологического прототипа. Античный человек чувствовал себя встроенным в «тело Космоса» и мыслил собственную жизнь и жизнь общества по аналогии с космическими ритмами. Вот как, несколько эмоционально, описывает ситуацию античности А. Ф. Лосев: «Тут нет неповторимости, нет историчности. Тут нет биографии, нет идеалов, нет борьбы, нет исповеди. Круговращение и переселение душ тоже ведь не есть история. Это — история, построенная по типу астрономии; это вид астрономии. Тут нет трепещущей волны исторического развития, нет интереса к прошлому и будущему, нет безвозвратности и неповторимости, нет борьбы и победы. Тут — навеки статическое и только внутри себя равномерно вращающееся статуарное бытие, самодовлеющее, вечное и беспорывное. Это — своеобразная группа Лаокоона. Это — скульптурно-отделанная и мраморно-холодная Идея»[15].

В христианскую эпоху эта ситуация стала меняться: на смену античным представлениям о цикличности времени и «вечном возвращении» пришла концепция линейного, исторического времени, образом которого является не круг, а стрела, направленная от сотворения мира к Страшному суду. Однако идеи «вечного возвращения» и апокатастасиса не были забыты, в христианском контексте они постепенно стали приобретать антропологическое и собственно эсхатологическое содержание, в отличие от космологического понимания «вечного возвращения» в античности.

Примечания

1 *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 56–57.
2 Там же. С. 132.
3 Там же. С. 135.
4 Там же. С. 138.
5 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 484.
6 Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 605–606.
7 Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969. С. 451–452.
8 *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 18.
9 *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 18.
10 Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998. С. 58.
11 Фрагменты ранних стоиков. Т. 2 (2). М., 2002. С. 40.
12 Там же.
13 *Прокл.* Первоосновы теологии. М., 1993. С. 140.
14 Там же. С. 35.
15 *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 655.

А. С. Коскова
студентка
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
к. филос. н.,
заведующий отделением
итальянского языка и культуры
РХГА Капилупи С. М.

ИТАЛЬЯНСКИЕ МОТИВЫ И ОБРАЗЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ОБРАЗ ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Copyright © 2014, А. С. Коскова

Италия, тебе славянский стих звучит,
Стеснен в доспех твоих созвучий
Стих родины отзвучной и певучей,
Прими его — дар от даров твоих.
В. Иванов [13]

Русские люди в течение многих веков испытывали особый интерес к прекрасной южноевропейской стране Италии, но не столько интерес географический, сколько историко-культурный. Начиная с XVI–XVII веков, Италию посещают русские дипломаты и послы для установления межгосударственных отношений, Петр I отсылает молодых дворян для получения качественного европейского образования. С XVIII века распространились поездки в Италию в среде русских писателей, поэтов, художников, т. е. в среде интеллигенции. Но особенно активными путешествия в страну потомков древних римлян стали на рубеже XIX–XX веков, когда посещение этой страны стали своеобразной священной обязанностью каждого русского поэта в независимости от его литературного направления [6].

Поэтов Серебряного века в основном интересовало прошлое Италии, которое им казалось загадочным, таинственным. Они ездили в Италию за объяснением событий настоящего. Особое внимание они уделяли культуре: по их мнению, искусство и литература являются лучшим средством установления мировой гармонии, постижения истины. Среди поэтов этого периода можно особо выделить имена А. Блока, В. Брюсова, В. Иванова, Н. Гумилева, А. Ахматовой, О. Мандельштама, М. Волошина и некоторых других авторов, в стихотворениях которых появлялись многочисленные итальянские образы и мотивы. Эти поэты интересовались итальянской живописью, литературой, архитектурой, историей, неоднократно посещали итальянские города. Они заимствовали религиозные и философские мысли от поэтов эпохи итальянского Предвозрождения и самого Возрождения. Так в творчестве символистов появился мистический образ Прекрасной Дамы, взятый у поэтов Нового сладостного стиля, среди которых был, в частности, великий Данте Алигьери [7].

В лирике Серебряного века запечатлены не только пейзаж и архитектура Италии, но и вся ее художественная культура. В стихотворениях поэтов Серебряного века есть стихи, посвященные городам Италии, живописцам и архитекторам эпохи Возрождения, литературным деятелям разных эпох, античной Италии и другим итальянским мотивам. В этой статье мы делаем акцент на образе Данте — великом авторе «Божественной комедии».

Именно этой теме посвящен недавно опубликованный сборник статей издательства РХГА «Данте Алигьери: pro et contra», в котором статьи деятелей Серебряного века занимают большую часть.

Образ Данте

Внимание многих поэтов было обращено к фигуре великого творца «Божественной комедии» Данте Алигьери. Этот известный уроженец города Флоренции жил и творил в эпоху Предвозрождения — на рубеже XIII–XIV веков; он был выдающийся филолог, историк, литератор, лингвист, политический деятель, но современники его воспринимали прежде всего как поэта-теолога-философа. Для русских поэтов была важна сама личность Данте как таковая: внешний вид, его жизненная мораль и историческая судьба.

Значительное место в итальянской лирике В. Брюсова занимала личность Данте. Брюсов вообще хорошо владел итальянским языком, его мечтой было перевести «Божественную комедию», но обстоятельства жизни позволили перевести лишь первую часть — «Ад». [5]

В его цикле «Любимцы веков» Данте «мечтательный», отвергнутый людьми, хотя и «верит в их величие»:

Я вижу годы, как безумный бред,
Людей, принявших снова вид звериный,
Я слышу вой во славу их побед
(То с гвельфами боролись гибеллины!).
И в эти годы с ними жил и он, —
На всей земле прообраз наш единый…
Мечтательный, на девушку похожий,
Он приучался к зрелищу смертей,
Но складки на челе ложились строже.
Он, веривший в величие людей,
Со стоном звал: пускай придут владыки
И усмирят бессмысленных детей.
Под звон мечей, проклятия и крики
Он меж людей томился, как в бреду…
О Данте! о, отверженец великий, —
Воистину ты долго жил — в аду! [12]

Скорее всего, здесь Брюсов подразумевает идею Данте о всемирном монархе, которая была изложена в трактате «Монархия».

Copyright © 2014

В стихотворение «Данте в Венеции» у поэта уже «суровый лик», при его появлении на улице «мгновенно замер говор голосов»:

По улицам Венеции, в вечерний
Неверный час, блуждал я меж толпы,
И сердце трепетало суеверней.
В тот вечер улицы кишели людом,
Во мгле свободно веселился грех,
И был весь город дьявольским сосудом.
Но вдруг среди позорной вереницы
Угрюмый облик предо мной возник.
Так иногда с утеса глянут птицы, —
То был суровый, опаленный лик.
Не мертвый лик, но просветленно-страстный.
Без возраста — не мальчик, не старик.
И жалким нашим нуждам не причастный,
Случайный отблеск будущих веков,
Он сквозь толпу и шум прошел, как властный.
Мгновенно замер говор голосов,
Как будто в вечность приоткрылись двери,
И я спросил, дрожа, кто он таков.
Но тотчас понял: Данте Алигьери [12].

Данте у Брюсова вне возраста, вне времени, вечный, бессмертный.

В стихотворении «Поэту» Брюсов пишет в первой строфе:

Ты должен быть гордым, как знамя;
Ты должен быть острым, как меч;
Как Данту, подземное пламя
Должно тебе щеки обжечь [12].

То есть поэт, по мнению Брюсова, должен пройти через пламя, страсти, муки, страдания подобно герою «Божественной комедии».

Образ Данте у исследователей Серебряного века русской литературы ассоциируется с именем А. А. Ахматовой. О том, что Данте играл важную роль в жизни и творчестве поэтессы, писали многие хорошо знавшие ее люди.

Например, Л. Чуковская писала 18.05.1938: «Лозинский принес ей “Ад”. “Перевод замечательный, — говорит она, — я читаю с наслаждением”». Затем Чуковская осведомляется, знает ли Ахматова итальянский язык. Поэтесса отвечает «величаво» и «скромно»: «Я всю жизнь читаю Данте» [10].

К. Чуковский вспоминает:» Только Пушкин, Библия, Шекспир, Достоевский, Данте были ее постоянными собеседниками» [9].

Итальянский текст «Божественный комедии» постоянно находился под рукой, и Ахматова цитировала его наизусть большими кусками [9].

Восхищение Данте сближало Ахматову и Осипа Мандельштама. В «Листках из дневника» поэтесса вспоминает о страсти и силе влияния Данте на Мандельштама: «Мандельштамы приехали в Ленинград… У Осипа было два вечера. Он только что выручил итальянский язык и бредил Дантом, читая наизусть страницами. Мы стали говорить о “Чистилище”. Я прочла кусок из XXX песни (явление Беатриче):

Sopra candido vel cinta d’uliva
Donna m’apparve, sotto verde manto
Vestita di color di fiamma viva… [3]
В венке олив, под белым покрывалом,
Предстала женщина, облачена
В зеленый плащ, и в платье огне- алом… [2]
Осип заплакал…»

Впервые образ Данте появляется в творчестве Ахматовой в стихотворении «Муза», написанном в 1924 году:

Когда я ночью жду ее прихода,
Жизнь, кажется, висит на волоске.
Что почести, что юность, что свобода
Пред милой гостьей с дудочкой в руке.
И вот вошла. Откинув покрывало,
Внимательно взглянула на меня.
Ей говорю: «Ты ль Данту диктовала
Страницы Ада?» Отвечает: «Я!» [1].

Лирический герой стихотворения — сама поэтесса; она ночью нетерпеливо ждет прихода вдохновения — музы. Таков сюжет. Ключевым словом в понимании стихотворения является слово «диктовала». Оно показывает, что Ахматова была приверженцем идеи Данте о том, что подлинные произведения не сочиняются, а пишутся под диктовку кого-то незримого, стоящего рядом с поэтом [8]. Этот принцип поэтов Нового — Сладостного стиля Данте объяснял поэту-архаисту Буонаджунте: «Когда любовью я дышу, то я внимателен; ей только надо мне подсказать слова и я пишу» [2, Чистилище, 24 песнь].

В судьбе Анны Ахматовой было много такого, что перекликалось с жизнью Данте Алигьери и главной темой его «Комедии» — хождение по мукам [8].

Другое стихотворение Ахматовой носит имя самого Данте. В нем содержится рассказ о последних минутах дантовского изгнания из Флоренции, так как он был партии гвельфов, проигравшей гибеллинам.

Литературовед Р. И. Холодовский в «Ахматовских чтениях» пишет о связи стихотворений «Данте», «Лотова жена» (основа стихотворения — ветхозаветный сюжет: Лотова жена оглянулась на город, который прогневал Бога, и тот наслал дождь из серы, тем самым она разделила судьбу города и горожан и превратилась в соляной столб [3]), и стихотворение «Не с теми я, кто бросил землю», в котором Ахматова отстранялась от бежавших из революционной России эмигрантов, оставлявших родину «на растерзание врагам»; она глубоко сострадала изгнаннику, то есть тому, кого против воли выгнали с родной земли:

Но вечно жалок мне изгнанник,
Как заключенный, как больной.
Темна твоя дорога, странник,
Полынью пахнет хлеб чужой [1].

Последняя строка — это прямая цитата из «Божественной Комедии»: слова Каччагвиды, предсказывающего Данте участь изгоя: «Tu proverai siccome sa di sale lo pane altrui» [8].

В этот период творчества Ахматова осмысливала тему изгнанничества, эмиграции. Она была всем сердцем за тех, кто остался в стране.

Но после лета 1939 года, когда ее сына Льва Гумилева приговорили к смертной казни, Ахматова

была готова отречься от своей страны [8]. Стихотворение «Данте» теперь было противопоставлено «Лотовой жене»:

Il mio bel San Giovanni
Dante
Он и после смерти не вернулся
В старую Флоренцию свою.
Этот, уходя, не оглянулся,
Этому я эту песнь пою.
Факел, ночь, последнее объятье,
За порогом дикий вопль судьбы.
Он из ада ей послал проклятье
И в раю не мог ее забыть, —
Но босой, в рубахе покаянной,
Со свечой зажженной не прошел
По своей Флоренции желанной,
Вероломной, низкой, долгожданной… [1]

В эпиграфе — название баптистерия, где должно быть совершено прощение, своего рода второе крещение изгнанника. В стихотворение нарисована трагичная сцена ухода поэта из родной Флоренции (этого на самом деле не было), но Ахматова не могла не знать, что во время оглашения приговора об изгнании Данте был в Риме с дипломатической миссией. Л. Чуковская пишет, что Ахматова «вольно или невольно примеряла судьбу Данте на свою собственную» [10].

Образ изгнания из стихотворения схож с описанием ареста второго мужа Ахматовой Н. Н. Пунина из поэмы «Реквием»:

Уводили тебя на рассвете,
За тобой, как на выносе, шла,
В темной горнице плакали дети,
У божницы свеча оплыла [1].

При этом в стихотворении «Данте» есть и сугубо итальянские реалии: рубаха покаянная, свеча в руке, босые ноги [8]. Ведь Италия — южная страна. Теперь Ахматова осознала, почему можно уходя не глянуться и быть гневным на свою (в этом случае) малую родину.

В 1965 году в 700-летие со дня рождения Данте в Большом театре в Москве Ахматова произнесла на своем последнем публичном выступлении «Слово о Данте», в котором подвела итог дантовской темы в своем творчестве: «Вся моя сознательная жизнь прошла в сиянии этого великого имени» [8].

Необходимо отметить, что рассмотренные нами образы Данте — достаточно яркие, но далеко не все примеры влияния поэта на русское литературное творчество начала XX века. Существует большое количество других прекрасных стихотворных и прозаических произведений, посвященных итальянскому гению.

В начале статьи мы обратили внимание на стихотворения В. Брюсова, в которых поэт описывает общеизвестные факты о Данте, но пропуская их через себя, через свое собственное восприятие.

Имя Данте Алигьери, его жизнь и творчество находят отражение в русской поэзии, начиная с его великого поклонника А. С. Пушкина [7]; поэты Серебряного века продолжают эту поэтическую традицию.

В итоге надо заметить, что русские поэты рубежа XIX–XX веков неоднократно обращались к образам Италии и таким образом продолжали диалог между двумя великими культурами.

Литература

1. *Ахматова А. А.* Лирика / Сост. и подгот. текста В. Черных; Худож.И. Махов. М.: Худож. лит., 1989. 415 с. (Классики и современники.Поэтическая биб-ка.)
2. *Алигьери Данте.* Божественная комедия / Данте Алигьери; пер. М. Лозинского. М.: Правда, 1982. 525 с.
3. Библия (подарочное издание). Москва, Российское Библейское общество, 2008 г. 1372 с.: Книга Бытия, глава 19.
4. *Даниелян Э. С.* Валерий Брюсов. Проблемы творчества / Э. С. Даниэлян. Ер.: Лингва, 2002. 175 с.
5. *Леденев А. В.* Поэзия серебряного века.Учебное пособие / А. В. Леденев. М.: Дрофа, 2004. 144 с.
6. *Невзглядова Е.* Итальянские мотивы в русской поэзии XX века / Е. Невзглядова // Журнал «Литература». М.: Первое сентября, 2008. № 13. С. 56–76.
7. *Потапова З. М.* Русско-итальянские связи. Вторая половина XIX века / З. М. Потапова. М.: Наука, 1873. 288 с.
8. *Хлодовский Р. И.* Ахматова и Данте / Р. И. Хлодовский; Ин-т Мировой литературы им. А. М. Горького РАН. М.: Наследие, 1992 (Сборник «Ахматовские чтения»).
9. *Чуковский К.* Из воспоминаний. М., 1959.
10. *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой. С. 410–411. Париж. Т. 1. С. 22.
11. *Ахматова А. А.* Листки из дневника. Воспоминания об О. Э. Мандельштаме [Электронный ресурс]: URL: http://ahmatova.ouc.ru. Дата обращения: 15.11.2012
12. Географическое общество любителей словесности. *Брюсов В. Я.* Поэзия. [Электронный ресурс]: URL: http://www.geopoesia.ru/ru/poem-historic/italy/brusov/poem1.html. Дата обращения: 16.11.2012
13. Географическое общество любителей словесности. *Иванов. В.* Поэзия. [Электронный ресурс]: URL: http://www.geopoesia.ru/ru/poem-historic/italy/ivanov/poem1.html. Дата обращения: 16.11.2012

Л. В. Черняков
студент Русской христианской гуманитарной академии
Научный руководитель:
к. филос. н.,
заведующий отделением итальянского языка и культуры РХГА С. М. Капилупи

ОСНОВНЫЕ ДИСКУССИИ О ЛИТЕРАТУРНОЙ НОРМЕ ИТАЛЬЯНСКОГО ЯЗЫКА

Copyright © 2014, Л. В. Черняков

Одной из самых заметных страниц в истории итальянской словесности стал так называемый «спор о языке» («questione della lingua»), продолжавшийся более трех столетий, то замирая, то вспыхивая с новой силой, до семидесятых годов XIX века и даже позже. Этот спор, кроме того, стал завершающим этапом дискуссии, начатой Данте. Таким образом, он одновременно явился окончанием прошлой лингвистической эпохи и началом новой — эпохи осознанного выбора языка[1].

Нас же интересует самый активный период этого спора — его зарождение в начале XVI века.

Выделяются два круга вопросов, которые особенно интенсивно обсуждались в XVI веке. Первый связан с противопоставлением традиционного языка письменной культуры, латинского, новому народному языку с задачей правильного выбора языка: надо ли писать по-итальянски или же сохранять (реставрировать) латинский язык в качестве основного культурного языка итальянцев. Второй круг вопросов обсуждается в среде литераторов, отдавших предпочтение новому языку и столкнувшихся в связи с этим с новой проблемой — проблемой выбора правильного языка: на какие образцы речи следует ориентироваться (на язык писателей XIV века, живой флорентийский узус, язык придворных и т. д.)[2].

То есть, как мы видим, противостояние формировавшемуся итальянскому языку еще в первой половине XVI века было достаточно сильным[3].

Начнем с первого круга вопросов. Мы постараемся раскрыть позиции двух сторон, основываясь на полемике латинистов и итальянистов.

Доводы, выдвигаемые спорящими сторонами в поддержку своей точки зрения, сводятся к нескольким пунктам — критериям сравнения соперничающих языков.

Первым из них является область распространения (география) и сфера применения латинского и итальянского языка. Сторонники латыни всегда ссылались на международный характер этого языка, имеющий хождение среди образованных людей всего европейского мира, и не видят другого конкурента, который был бы в состоянии сравниться с функцией всеобщего культурного языка. На что ее противники в лице Дж. Муцио возражали, что в большинстве стран — Франции, Испании, Греции — население гораздо лучше понимает итальянский язык, чем латынь. Также оборотной стороной универсальной латыни было ограниченное его распространение в самой Италии, поскольку доступ к латинской образованности был открыт далеко не всем.

Также традиционным сюжетом соперничества языков является обсуждение сфер их применения в литературе. В XVI веке литературная продукция на народном языке была столь велика и разнообразна и перечень сфер, недоступных народному языку, столь невелик, что сторонники латыни вынуждены ограничиться лишь двумя областями, где превосходство латыни казалось бы им неоспоримым, — это исторические сочинения и торжественные речи. Как мы видим, латынь и здесь проигрывает.

Может показаться удивительным, но вторым критерием сравнения является чистота языка. На самом деле тут нет ничего удивительного: ответ на этот вопрос лежит в традиции — античные риторики рассматривали это качество как главное достоинство речи, сохранение характера языка, присущего данному этносу, провозглашалось, таким образом, главным эталоном речевой деятельности. Поэтому в спорах XVI века становится главным критерием сравнение двух языков — латинского и народного. Однако следует упомянуть, что в эпоху Возрождения была выработана общая точка зрения (разделявшаяся всеми филологами, независимо от их позиции) на происхождение итальянского языка, согласно которой решающую роль в процессе его образования сыграли языковые контакты — смешения латыни с варварскими языками германских завоевателей, многократно вторгавшихся на территорию Италии, начиная с V в. Латинисты на этом основании отказывали итальянскому в статусе самостоятельного языка, считая его просто испорченной латынью — смесью из латинской и разноязычной лексики в сочетании с примитивной грамматикой. Естественно, такое резкое суждение не могло остаться без ответа. Сторонник итальянского языка Бенедито Варки: «Говорят, что новый народный язык — это тот же древний латинский, но только испортившийся и разложившийся, но вы, — обращается он к своему собеседнику, — должны знать, что разложение одной вещи, как учит нас Аристотель, есть не что иное, как возникновение другой. А поскольку возникновение есть не что иное, как переход от бытия в небытие, то точно так же и разложение, будучи противоположностью возникновения, представляет

Copyright © 2014

собой не что иное, как преобразование или, вернее, переход из бытия в небытие». Итак, если латинский язык лег в основу других языков, значит, он перестал существовать, а поскольку всякое разложение сопровождается возникновением, то народный язык, напротив, обрел свое бытие. Из этого следует, что народный язык, будучи языком живым, не может составлять одно единое с исчезнувшим латинским и существует сам по себе[1, 2].

Тем не менее латинский язык внес значительный вклад в итальянскую культуру.

Проблема выбора правильного языка — это второй круг вопросов, о чем мы сказали выше. Над этим вопросом думали те литераторы, которые выбрали для себя итальянский как литературную норму. Итальянские лингвисты разделились на три лагеря:

1) язык должен развиваться, взяв за основу язык культурной верхушки общества, язык дворцов и придворных. (Так как при дворе много иностранцев, в придворных кругах складывается свой культурный вариант языка — смешанного языка знати и придворных[1].)

В частности, эталоном итальянского языка предлагалось считать вариант, используемый при дворе папы римского, — смесь флорентийского и римского диалектов.

2) Сторонники тосканской нормы, или тосканисты, считали, что литературный язык должен ориентироваться на живой флорентийский узус природных носителей языка, жителей[1].

Совершенство языка, по их мнению, не достигается целенаправленным изучением — это дар, которым обладает данный народ от природы. И поэтому создание литературного языка возможно только на базе живых носителей этого дара, а не путем искусственного его выведения.

Но эта точка зрения проиграла потому, что живой язык труднее поддается систематизации, в отличие от языка писателей, присутствующего в текстах.

3) Пуристы во главе с Бембо пренебрегали современным разговорным, и особенно народным языком, считая его недостойным и говоря, что нужно писать стилем прошлого. Основываясь на языке Петрарки и Боккаччо, необходимо восстановить флорентийский язык во всем его былом великолепии, переучить современных флорентийцев и доказать, что и им, и всем остальным предстоит учить флорентийский язык как иностранный. Так язык создающейся наконец совместной итальянской литературы искусственно был отброшен по времени назад.

Так почему же все-таки тосканский диалект?

У Бембо критерий определения ценности произведения строился на дихотомическом разделении «материи» и «формы». Причем особое внимание уделяется форме, которая сама определяет ценность литературного произведения, поэтому подчеркивается необходимость использовать тосканский вольгаре, обладающий богатством лексического состава и гармоничностью звучания; в качестве образцов для подражания указываются все те же Петрарка и Боккаччо, поскольку действительная ценность произведения определяется его языком и стилем, то есть формой.

Взгляды Бембо изложены в трактате «рассуждение в прозе о народном языке», написанном в форме диалога.

Разговор приурочен к декабрю 1502 г. Дело происходит в Венеции, в доме Карло Бембо, брата Пьетро, который с его слов записал потом эти беседы. Они длятся в течение трех вечеров, в каждый из которых обсуждается определенный круг языковых проблем. В дискуссии принимают участие четверо собеседников: сам хозяин дома и трое его гостей — Джулиано Медичи, Федериго Фрегозо и поэт-латинист Эрколе Строцци. Все это — реальные люди.

Весь диалог в совокупности трех составляющих его частей — исторической, риторической и грамматической — строится как аргументация трех сторонников итальянского языка, направленная на то, чтобы убедить одного — сочинителя латинских стихов феррарца Э. Строцци — перейти на родной язык.

Таким образом, центральной темой трактата являются достоинства итальянского языка в сравнении с латинским и главный вопрос времени — продолжать ли культивировать латинскую словесность ли переходить на родной язык и создавать свою национальную литературу.

Распространению влияния, авторитета и славы Бембо среди современников способствовали широта его интересов и разносторонность дарований: он был поэтом, прозаиком и практиком в области итальянского и латинского красноречий, филологом в полном смысле этого слова для Кватроченто.

Также творчество самого Бембо способствовало еще большему утверждению его авторитета и окончательно закрепило за ним репутации главного законодателя языка и наставника новой словесности, главного реформатора итальянского литературного языка.

Языковой идеал, которым руководствовался Бембо в своей литературной и филологической практике, воспринимался современниками как цельная и законченная теория литературного языка.

Теория Бембо была очень благосклонно принята в литературной среде, в которой, на его взгляд, должны создаваться произведения не только и не столько для современников, сколько для будущих поколений. Впоследствии многие писатели принимают кодификацию стиля и языка, изложенную в «Прозе на народном языке», и это способствует быстрому распространению петраркизма и становлению общенационального литературного языка в Италии. Как известно, в литературе XVI века существовали и иные, иногда противоположные точки зрения на языковую проблему (рассмотренные нами выше), но ни одно из предлагавшихся ее решений не смогло превзойти теорию Бембо, опиравшуюся на литературную традицию, представленную лучшими именами итальянской литературы.

Следует иметь в виду, что за более чем вековую историю научного освещения контуры этой проблемы значительно изменились.

Она перестала восприниматься как проблема сугубо национальная, связанная с особенностями становления литературного языка в «многоязычной» Италии, так как обнаружились связи итальянского «спора» с дискуссиями, имевшими место и в других культурных ареалах. В частности, этот спор имел место в России в начале XIX века. И мы надеемся осветить этот вопрос в наших следующих работах.

Литература

1. *Степанова Л. Г.* Итальянская лингвистическая мысль 14–16 веков. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 504 с. с илл.
2. *Широкова А. В.* От латыни к романским языкам. М.: Добросвет, КДУ, 2005. 224 с.
3. *Шишмарев В. Ф.* История итальянской литературы и итальянского языка. Л.: Наука, 1972. 358 с.
4. *Bruscagli R.* Il Quattrocento e il Cinqecento. Milano, 2011. 180 p.
5. *Migliorini B.* Storia della lingua italiana. Mmilano, 2010. 755 p.

Примечания

[1] *Bruscagli R.* Il Quattrocento e il Cinqecento. Milano, 2011. 180 p.
[2] *Степанова Л. Г.* Итальянская лингвистическая мысль 14–16 веков. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 504 с. с илл.
[3] *Шишмарев В. Ф.* История итальянской литературы и итальянского языка. Л., Наука, 1972. 358 с.
[1] *Степанова Л. Г.* Итальянская лингвистическая мысль 14–16 веков. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 504 с. с илл.
[2] *Широкова А. В.* От латыни к романским языкам. М.: Добросвет, КДУ, 2005. 224 с.
[1] *Migliorini B.* Storia della lingua italiana. Mmilano, 2010. 755 p.

С. В. Кудряшов

ХАРАКТЕР ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КОНТРКУЛЬТУРЫ

Copyright © 2014, С. В. Кудряшов

Контркультура современности — прямая наследница контркультуры второй половины XX века — имеет, как и все более или менее самостоятельные явления, свои родовые признаки. Но, так или иначе, любое социальное явление замыкается на типе личности, к этому явлению принадлежащей. Именно личность как таковая выступает носителем всех идей и поведенческих стереотипов, определяющих саму сущность явления и позволяющих производить идентификацию и самоидентификацию в рамках аксиологического пространства той или иной социальной группы, в том числе и социальной группы, противостоящей официальной или «доминирующей» культуре.

У представителей современной контркультуры зачастую имеются свои собственные, отличные от сообщества, принадлежащего к так называемой массовой культуре, стиль одежды, язык, атрибутика — то есть внешние признаки. Но внешние признаки ничего не говорят нам о личности как таковой, поскольку могут быть использованы любым человеком или группировкой с целью «несанкционированного приобщения» к тому или иному культурному феномену; поэтому далее нам следует обратиться к признакам внутренним.

Внутренние же признаки определяются словом «мировоззрение» и, конечно, несут в себе практически суть культурного явления. Если личность обладает этими внутренними признаками в полном объеме,— ее можно считать вполне «легитимной» в рамках того или иного культурного феномена.

Но есть составляющая, далеко не всегда предполагаемая при изучении той или иной социальной группы. Это онтологическая составляющая, зачастую не осознаваемая ни самими носителями признаков культурного феномена, ни их исследователями, ставящими во главу угла лишь социальные причины и имеющими в качестве метода исследования лишь историко-лингвистический анализ, анализ предметов культуры и так называемый мифо-поэтический анализ.

Ее можно выразить некими сверхчувственными категориями, относящими нас к своеобразной «подсознательной культурной памяти», выраженной как конкретными мифологемами, так и смутным неясным чувством, возможно «чувством причастности», плохо объяснимым вербально, но вместе с тем реально ощутимым.

То есть, говоря о любом культурном явлении, мы должны разделять как его экзистенциальное начало, так и миф о нем.

В случае с современной контркультурой, как и с личностью, причастной к ней, должен действовать тот же самый закон. Чтобы разобраться в истоках этого явления, нам будет необходимо двигаться в двух направлениях. Но в первую очередь нужно будет попытаться определить тот импульс, который положил начало самой возможности возникновения контркультуры как культурного явления. И также будет необходимо вычленить миф о контркультуре, поскольку именно миф задает во многом вектор развития культурного феномена. Но этот миф должен быть нами «взят как *миф*, без сведения его на то, что не есть он сам»[1].

Считается, что в основе контркультуры стоит противостояние конкретного человека или группы людей культуре официальной, поэтому прежде всего нужно исторически определить момент в развитии человеческого общества, когда подобное противостояние появилось на свет, причем именно как контркультура,— то есть не просто протест или противостояние, а попытка создать принципиально новое мировоззрение в рамках общеевропейской культуры. Также необходимо будет вычленить мифологическую составляющую явления, ведь миф — это всегда специфический способ систематизации знаний об окружающем мире. Он периодически может быть подвергнут как трансформации, так и распаду, влекущим за собой появление нового мифа. Но в любом случае содержимое того, что называют мифом, определяет тем или иным образом потенциал культурного явления, к которому он относится; поэтому построение модели конкретного мифа с помощью критического анализа весьма полезно и способствует пониманию устоявшихся символических структур, зачастую далеких от современной реальности.

Поначалу нужно будет обратиться к истокам современной контркультуры как таковой.

Автором самого термина считается американский историк культуры Теодор Роззак (Theodore Roszak), знаковая книга которого «Создание контркультуры» («The making of a counter culture») вышла в 1968 году. В этой работе Роззак обозначил словом «контркультура» новые течения в искусстве, противопоставлявшие себя традиционной культуре, а также ставящие под сомнение общепринятую аксиологию,

Copyright © 2014

моральные устои и нормы поведения. Согласно Роззаку, банальный нонконформизм после Второй мировой войны перерос в массовую инфраструктуру. Нечто подобное имело место на рубеже XVIII–XIX вв.— это культурное течение, известное нам как романтизм. Оно состоялось в противовес просвещению и, как бы корректируя просвещение, задало тот самый вектор «контр-», который служит основой любого нонконформизма. И если учесть то, что культура последних двух столетий в любом индивидуально-личностном выражении обычно тяготеет либо к полюсу просвещения, либо к полюсу романтизма, то намечается сопряжение контркультуры с романтическим феноменом: ведь на сопряжение с просвещенческой концепцией она вряд ли может претендовать. Так что тема коррекции вполне созвучна, а если к тому же принять во внимание типологическое сходство отдельных видов контркультуры с романтическим мифом, то сопряжение становится оправданным. Но если мы хотим проследить, например, появление современных «готов» или каких-либо иных субкультур, исходя, во-первых, из феномена конца сороковых — начала пятидесятых годов, а во-вторых, из их отношения к романтическому мифу; мы все-таки должны выяснить — насколько сама контркультура середины прошлого века этому мифу соответствует?

Следует обратить внимание тот факт, что мироощущение нашего времени (а корнями «наше время» уходит как раз в середину прошлого века) отличается от мироощущения романтической среды века XIX-го. Надо учитывать и то, что романтизм как равное самому себе течение просуществовал недолго, уступив место течениям мысли, с одной стороны производным от него, с другой — во многом противоречащим ему. История XIX века — это история поэтапного изменения сознания европейца. Что же касается истории XX века, то он не просто внес коррективы в культуру,— он практически изменил ее ориентиры. На авансцену человеческого бытия — туда, где раньше находились личности, проявляющие себя в любых областях как некие настоящие первопроходцы — пришло то, что философия XX века называет словом «массы». И именно массы стали коллективно определять то, что некогда исходило от отдельных личностей. Суждения о смыслах, категориях, качествах тех или иных общественных феноменов стали от этого девальвироваться, а понятия о лидерах общественной жизни становиться необоснованными и случайными. Карл Ясперс, еще в 1931 году очень хорошо сказал, что «только потребность души массы в восхищении создает своих героев… на мгновение она помещает индивида в центр своего внимания, однако вскоре совершенно забывает, когда свет рампы падает уже на другого»[2]. Жан Бодрияр, наш современник, тоже говорит о том, что «масса выступает характеристикой нашей современности»[3].

Романтики в силу своей несомненной связи в первую очередь с основами здравого смысла замыкали на себе космогонию не только своей собственной системы, но являлись и неотъемлемым узлом кристаллической решетки бытия как такового. Но прошла всего лишь сотня с небольшим лет, и наступила эпоха «власти масс». И тогда О. Шпенглер смог сказать, что «романтика является выражением рационалистического высокомерия от недостатка понимания смысла происходящего»[4] и что «романтика — это не признак сильных инстинктов, а слабого, себя самого ненавидящего интеллекта»[5]. И в 30-е годы XX века эти категоричные утверждения станут своеобразной иллюстрацией к тому, насколько к этому времени рациональное начало в обществе возобладало над идеальным; насколько сместились понятия и изменились оценки.

Позднее, когда окончится Вторая мировая война и на фоне послевоенного переосмысления прежней жизни появится то, что назовут контркультурой, — вроде бы возникнет нечто, напоминающее идеалистический выход из повседневности человеческих массовых амбиций и заблуждений. Но возникнет это явление уже на совершенно другой почве. Очень хорошо эту ситуацию может показать цитата из уже упомянутого К. Ясперса, касающаяся, правда, спорта как явления; но если взять на себя смелость заменить слово «спорт» на «романтизм» или, скажем, «идеализм», то получится блестящее описание современной ситуации.

Ясперс, сравнивания спорт античный и спорт современный, пишет о том, что раньше «спорт был подобен косвенному сообщению о себе выдающегося человека в его божественном происхождении; теперь об этом не может быть и речи. Правда, современные люди также хотят представлять собой нечто, и спорт становится мировоззрением; люди стараются избавиться от судорожного напряжения и стремятся к чему-то, но связанная с трансцендентностью субстанция здесь отсутствует»[6].

То есть то «бытие в ситуации», о котором, в частности, говорил Габриэль Марсель, становится совершенно иным за счет потери трансцендентного начала. А если трансцендентное отсутствует, то спорт превращается в некое более-менее упорядоченное движение, имеющее лишь внешнюю форму некогда сакрального действия. В данном случае в спорте, понимаемом теперь просто как соревнование, акцентируется внимание на достижениях, деньгах, амбициях и т. д.

И если данную аналогию можно распространить на все виды человеческой деятельности — во что же тогда в мире, где царит массовая культура, превращается попытка культивировать романтическое мировоззрение, в том числе и окрашенное, например, в темные цвета, как это принято у субкультуры «готов»? Ведь даже контркультура в данной ситуации начинает вписываться в культуру массовую, несмотря на то что формально вроде бы противостоит ей. Попытку эту можно сравнить с попыткой среднего человека соответствовать в своей повседневной жизни стандартам жизни высшего общества прежних времен, что в большинстве случаев (если не всегда) было обречено на провал. И что контркультура нашего вре-

мени может в своем противопоставлении культурным стандартам использовать из основ романтического течения XIX века, принадлежащего ко времени, когда массовой культуры попросту не было?

Если говорить об истоках современной контркультуры, то в первую очередь нужно сказать о молодежном протестном движении против существующей социальной системы, охватившем Западные страны и США — со второй половины 50-х годов XX века. В данном случае интересно найти характерные аспекты контркультуры как явления, приблизив их по возможности к философским аспектам анализа любого общественного явления. По словам немецкого социолога В. Зомбарта, философским исследование общественных процессов и явлений становится тогда, когда его задачей является поиск общего в особенном[7]. То есть необходимо найти и классифицировать в протестном движении, начавшемся более пятидесяти лет назад, идентификационные признаки.

Принято считать, что причиной возникновения протестных движений Северной Америки и Западной Европы послужила специфика политической ситуации сороковых–пятидесятых годов XX века: например, маккартизм в США или специфика режима де Голля во Франции. Именно в этих, как казалось многим, «удушающих» условиях, согласно этой версии, зародилось то самое движение битников, от которых многие начинают отсчет контркультурного феномена, в конце концов постепенно трансформировавшегося к середине 70-х годов в расхожие представления о разнообразии «стилей жизни». Также считается, что понимание контркультуры коррелирует с проблематизацией поколения как исторического субъекта, которому может приписываться как общность переживаний, так и некая особенная сплоченность[8], что, во-первых, уже ставит носителей контркультуры в разряд новой социологической категории, а во-вторых, придает этой категории новую культурную направленность.

Главной особенностью контркультурного движения является то, что оно поначалу было сплошь молодежным. Политолог А. С. Панарин отмечает, что это «явление 20 века; до этого времени история не знала молодежных движений — были молодые люди, а молодежи не было»[9]. Также с этим связывается феномен удлинения периода взросления, а также стремление в любом возрасте выглядеть юношей, что вполне согласуется с чисто романтическим стремлением умереть молодым. Так же как и стремлением многих людей, принадлежащих к контркультуре, «жить быстро» и не задерживаться слишком долго в пространственно-временном континууме общепринятых стандартов и ценностей, разрушив себя прежде времени, чтобы миновать период, когда внешность не будет соответствовать высоким требованиям как псевдоромантической, так и уже контркультурной мифологии.

Кроме того, появление контркультуры связывают с кризисом национальной идентичности, который охватил молодежь средне- и верхнесреднего класса со второй половины пятидесятых годов. Этот кризис можно назвать одним из основных аспектов конфликта идентичности вообще, который характеризует мироощущение европейской цивилизации второй половины XX века и в котором преломляется феномен как культуры вообще, так и контркультуры в частности.

К исследованию контркультуры традиционно применяются три подхода: либеральный, неоконсервативный и неомарксистский. Первый пытается представить контркультуру как некий закономерный продукт культуры Западного мира, предполагающий ревизию его либеральных установок, лежащих в основе мировоззрения западного общества. Второй определяет контркультуру как некую болезнь западной культуры, выводя ее из общеевропейского маргинального наследия. Третий подход рассматривает контркультуру как эскалацию кризиса, характерного для капитализма позднего периода.

В чем же состоит основная идея или мировоззренческая доминанта начального импульса контркультуры середины XX века? И была ли эта мировоззренческая доминанта принципиально новой — такой, которых не было в прошлых культурных ситуациях, прослеживаемых с периода начала «исторической» жизни человеческого общества? Для ответа на этот вопрос будет необходимо сформулировать основные мировоззренческие доминанты современной контркультуры.

Во-первых, это наивная вера в то, что на Земле можно создать общество, свободное от насилия, коррупции, обмана, притеснения слабых, расизма, террора и войн. Справедливости ради нужно сказать о том, что были, конечно же, различные экстремистские направления контркультуры, в которых существовали поклонники Мао, Че Гевары, Маркса, даже Ленина,— но в основном настроения представителей контркультуры основывались на идее ненасилия, на положениях древних духовных учений, христианства, буддизма, суфизма (например, движение хиппи «Flower Power» — «Власть цветов»). Хиппи верили, что любовь и ненасилие обладают огромной силой и будут властвовать на Земле и что зло можно победить силой всеобщей Любви.

Как мы видим, идеи эти принципиально не новы, а многообразие примеров для подражания сразу же задает модус некоторой эклектичности движения контркультуры. Вторичность, эклектичность и некая безалаберность этого движения приводила его в некоторые довольно странные плоскости. Например, чтобы освободить человека от сковывающих его наследственных предрассудков и по-настоящему познать самого себя, раскрыть свои собственные потенциальные возможности, представители контркультуры довольно широко использовали легкие наркотики: в первую очередь марихуану и ЛСД. На этой почве возникла даже целая «галлюциногенная» философия, во многом составившая один из костяков мифологии контркультуры.

Одной из наиболее ярких отличительных черт контркультуры стала своя собственная музыка, много-

образие форм которой можно объединить при помощи единого системообразующего термина «рок», распространяющегося на различные его подвиды: и на хард-рок, и на блюз-рок, и на арт-рок, и на кантри-рок, и на джаз-рок, и на другие аналогичные формы этого музыкального мегастиля. Рок-культура для представителей культурного андеграунда, начиная с шестидесятых годов, стала средой обитания и вторым, а возможно, и их первым естеством. Протестная форма рок-музыки была очевидна; и даже если тексты песен не носили напрямую протестно-альтернативного характера, то таковым обладала сама манера исполнения, а также прослушивания песен этого поначалу крамольного жанра. Рок, кроме всего прочего, стал мощнейшим объединительным фактором для всех представителей контркультуры — кем бы они ни были и чем бы они ни занимались.

Мистика контркультуры эклектична, как и само движение, она впитала в себя основы многих мистических систем разного времени, синтезировав нечто действительно особенное, ставшее в конечном итоге прообразом для широко известного ныне массовокультурного феномена «нью-эйдж» (New Age), или некой своеобразной эзотерики, в рамках которой, зачастую непонятным образом, объединены многие религиозные, философские и оккультные системы.

С появлением двух философско-художественных бестселлеров: уже упомянутой книги Теодора Роззака «Создание контркультуры» («The making of a counter culture») в 1969 году, и книги Чарльза Рейча «Зеленеющая Америка» («The greening of America») в 1970 году — обозначилась тенденция анализировать контркультуру, а также представлять ее, как упорядоченное цельное мировоззрение и самодостаточный образ жизни. Например, Т. Роззак, практически отрицая политическую составляющую контркультуры, выделяет ее богемность как общую черту всех движений в рамках андеграунда. Доктринальной основой этой богемности как особого вида сознания, мироощущения стала новая левая социология Ч. Милза, фрейдомарксизм Г. Маркузе, анархизм П. Гудмана, апокалиптический мистицизм Н. Брауна, дзен-буддистская психотерапия А. Уотса и оккультизм Т. Лири. А Ч. Рейч пишет о революции в сознании, которая в конце концов изменит мир и установит контркультуру в качестве официальной. Сознание же, согласно Ч. Рейчу, — это «полное представление любого данного индивида, которое воссоздает целиком его восприятие действительности, все его отношение к миру… Сознание… это образ жизни»[10]. То есть революция в сознании, по Ч. Рейчу, должна принести новое мироощущение, и одним из основных механизмов распространения этого мироощущения должна стать рок-музыка.

Попытка подвести основы контркультуры под философско-культурологическую базу совпала с началом этапа коммерциализации этого движения и органичного вплетения идей молодежного андеграунда в контекст западной культуры как таковой. Поэтому все вышеупомянутые аспекты контркультуры можно пропустить через призму массовой культуры, массового сознания и так называемой массовой философии, где соотношение содержательной и формальной сторон уходит в сторону формализма. И если поначалу между претендующей на элитарность контркультурой и массовой культурой существовала некая довольно существенная дистанция (хотя обе они в принципе противоречили тому, что можно назвать высокой культурой), то в семидесятые годы XX века эта дистанция начала стремительно сокращаться, в некоторых случаях до полной утраты каких-либо существенных различий. А соотношение предикатов элитарности и массовости при сокращении этой дистанции и вовсе становится неясным, так как массовая культура, претендующая на элитарность, сама отрицает себя, а это затрудняет любые определения. К тому же недостаточная определенность критериев провоцирует несбалансированность, непропорциональность и нерядоположенность в интерпретациях и оценках. Поэтому задача определить характер идентичности контркультуры становится трудной и вряд ли однозначно разрешимой. Но мы можем выделить некоторые отдельные виды контркультуры, имеющие типологическое сходство с романтическим мифом, который, в свою очередь, философски идентифицируется, решая эту задачу, исходя из сравнительного анализа романтической концепции и соответствующего вида контркультуры.

Примечания

1 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 35.
2 *Ясперс К.* Власть массы. Из книги «Духовная ситуация времени» // Призрак толпы (Сборник). М.: Алгоритм, 2007. С. 152–153.
3 *Бодрийяр Ж.* Фантомы современности. Тени молчаливого большинства, или Конец социального // Призрак толпы (Сборник). М.: Алгоритм, 2007. С. 187.
4 *Шпенглер О.* Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 22.
5 Там же. С. 22.
6 *Ясперс К.* Власть массы. Из книги «Духовная ситуация времени» // Призрак толпы (Сборник). М.: Алгоритм, 2007. С. 70–71.
7 *Зомбарт В.* Социология. М.: УРСС, 2003. С. 11.
8 *Мангейм К.* Очерки социоогии знания: проблема поколений — состязательность — экономические амбиции. М.: ИНИОН, 2000. С. 164.
9 *Панарин А. С.* Контркультура — предтеча духовно-этической революции современности // Контркультура и социальные трансформации: Сб. тез. современных философов / Отв. ред. Рачков В. П. М.: АН СССР ИФ, 1990. С. 4.
10 *Ch. A. Reich.* The greening of America. N. Y., 1970. С. 20.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

О. А. Штайн
кандидат философских наук,
доцент Русской христианской
гуманитарной академии

МОНОЛОГ О МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ*

Copyright © 2014, О. А. Штайн

Книга Андреа Риккарди «Жить вместе в XXI веке» является утверждением. Мы привыкли к книгам-отрицаниями или книгам-критикам, но потребность в утверждении является онтологически основательной для человека.

Введение книги начинается с мемориала геноцида, и мы понимаем, что эти темы являются порогами непроговариваемости, замалчивания, где молчание — это не пауза и не минута траура, а социальный акт, социальное действие. Такие темы, как холокост и геноцид, находятся за пределами понимания. И нужно осмелиться их помыслить. Осмелился Андреа Риккарди, как в свое время осмелился Джорджио Агамбен. «Страшные события. Но память их жива». Память — это знание, а нежелание помнить — нежелание знать. Забвение — это отказ знать не только окружающих, но и самого себя. Отказ от совести.

Совесть: со-весть — совместная весть, голос изнутри, направленный вовне. Отказ от совести — это когда мы себя исключаем. За месть «Я» замещается «Никто» или все, кто угодно, кроме меня. Как у господина Рене Магритта, люди в котелках, обезличенные и без памяти.

Андреа Риккарди взывает к ответственности, а ответственность — это всегда ответ. Она может быть только личной. Если же на месте «Я» — «Никто» (Das Man), то это безличная безответственность. Андреа Риккарди задает вопрос: как жить вместе в XXI веке? Вопрос, обращенный к себе, и ответ, обращенный к обществу.

Описываются экспонаты Мемориального центра Кигали, Мемориала Шоа в Иерусалиме. От региональных, казалось бы, исторических случаев в Руанде, Камбодже, на Балканах мы приходим к выводу об общих проблемах в рамках единых государств.

Геноцид не имеет лица, языка, речи и национальности. Актуальный ныне вопрос об этнической идентичности, поднимаемый Андреа Риккарди, соотносится с вопросом о религиозной принадлежности. И если идентификация — это процесс, путь становления, то идентичность — это стоп-кадр в пленке идентификации, момент «здесь» и «сейчас», то мы можем предположить, что идентичность в процессе становления.

История бывшей Югославии в 90-е годы, падение Берлинской стены, баски в Испании, — книга интересна в историческом и политологическом аспектах. Много статистики и цифр, подтверждающих позиции и оценки автора. От примера сосуществования и борьбы боснийских мусульман, православных сербов и хорватов-католиков, автор переходит к «табуированной» в некоторых полях общественности теме — интеграции ислама, развивая ее до футуристического: «Возможно, это главный вопрос будущего Европы». Лондонские теракты июля 2005 года, совершенные мусульманами пакистанского происхождения, приводят автора к беспокойству относительно порога совместимости и возможности жить вместе разным людям. Я внесу оптимистичную ноту, пример, которого не было в книге. Так называемые «мусульманские» регионы Российской Федерации: Республика Татарстан, Республика Башкортостан, частично Удмуртская Республика, показывают, что «можно жить вместе, будучи такими разными».

Многонациональные и многоконфессиональные государства с потоком эмигрантов формируют национальное самосознание. Сознание — со-знание — совместное знание, во многих языках понятия тождественные. Совесть выворачивается в сознание, а сознание проявляется как сознание, отсюда, там, где сознание, там и совесть. И если национальное самосознание проявляется не только в желании жить вместе, двигаться вместе в будущее, но и в решении бороться против других, подчеркивая границы «свои/чужие», то так говорит наша совесть.

В книге прослеживается история Османской империи, Балкан, прослеживается распад Югославии как федерации, породившей Словению, Хорватию, Македонию, Сербию, Черногорию, Боснию и Герцеговину.

Находкой может показаться единение взглядов философа экзистенциального толка Альбера Камю и архиепископа алжирского Леона-Этьена Дюваля о колонизации, эмиграции в таких гигантах совре-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-03-00279 «Медиальный образ традиционных конфессий современной России».

Copyright © 2014

менности, как Индия и Пакистан, Индонезия или Нигерия. Приложить понятие «экзистенциальной ситуации» как «пограничной ситуации» в условиях этнических конфликтов уместно.

Потенциальными для раскрытия и написания других проектов являются упомянутые вскользь темы «бунта молодежи» (пример с молодым поколением африканского или магрибского происхождения во Франции). Или тема социальных утопий. В книге она рассматривается негативно, как «безумие» на примере «краха»: крах проекта Ганди, крах империй (Российской, Османской, Габсбургской), крах СССР, но сам проект социальных утопий от Платона, Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона, антиутопий Е. Замятина и Платонова чрезвычайно интересен для изучения.

Андреа Риккарди пишет: «Глобализация — не только необходимость и веление времени, но и прекрасная возможность переосмыслить свою идентичность в более широкой перспективе» (с. 47), но и приводит к утверждению, что «современный мир возвращается к традициям и переосмысляет их» (с. 51). Не только мир труден для понимания, но и война, борьба и геноцид. Андреа Риккарди делает попытку сказать, произнести слово.

Одна из неожиданных трактовок «личности» persona — «per-sonare», «сквозь голос», обозначает утерянную весомость сказанного или написанного слова.

Ответственность и язык — условие существования личности, как только мы теряем ответственность, мы теряем себя. Нужно рискнуть мыслить, чтобы обнаружить (как у Камю, упомянутого выше: осознание абсурда дается избранным) алетейю.

Я подошла к «Алетейе» — издательству, волновавшему меня с конца 90-х годов XX века, когда я впервые увидела изданную ими книгу Ж.-Ф. Лиотара. Хотелось бы пожелать, чтобы будущий читатель сказал: «Я открыл для себя Алетейю, прочитав книгу Андреа Риккарди». Завершить свою ремарку я хочу заключительной фразой из книги: «Жить вместе в XXI веке»: «Культура закладывает основы сосуществования, и так начинает уже воплощаться цивилизация жизни вместе».

Хотелось бы пожелать возникновения новой цивилизационной теории «жизни вместе», отличной от теории Ф. Фукуямы, Э. Тофлера или С. Хантингтона, теории утверждения, а не футурошока или постчеловеческого будущего. История — это не только Logos Mythos, в ней нужно услышать разнотональный Голос, одним из которых является голос Андреа Риккарди.

Литература

1. *Риккарди А.* Жить вместе в XXI веке». СПб.: Алетейя, 2014.
2. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Издательство Гайдара. 2013.

НАУЧНАЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ

ОТКРЫТИЕ НОВОГО НАПРАВЛЕНИЯ МАГИСТРАТУРЫ

По благословению митрополита Волоколамского ИЛАРИОНА,
председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата,
ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

СОВМЕСТНО С КАФЕДРОЙ ПЕДАГОГИКИ И ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ ОЦАД В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

ОТКРЫВАЕТ НАБОР

священно- и церковнослужителей, управленческих и педагогических работников церковных учреждений, руководителей и работников органов управления образованием и образовательных организаций, государственных и муниципальных служащих, всех желающих пройти подготовку подготовки в МАГИСТРАТУРЕ по новой программе

«ТЕОЛОГИЯ»

(профиль «ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ОБРАЗОВАНИЯ И ЦЕРКОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА»)

Религия и образование составляют фундамент культуры. Образование играет ключевую роль в становлении личности и общественном развитии. Религия содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро культуры, основоположения нравственности и социальных устоев. Необходимо формирование интеллектуальной среды, которая объединит церковных и светских специалистов, осознающих религиозно-ценностные основания образования, профессионально и творчески ориентирующихся в вопросах развития богословской теории образования, богословской культурологии образования, перспективных направлениях теоретической педагогики, современной государственной и церковной образовательной политики.

Русская Церковь располагает обширной сетью духовных образовательных учебных заведений различных типов и уровней. В этих учреждениях готовят богословов, библеистов, историков Церкви, специалистов в области церковно-практических наук и т. д. Кроме того, в церковном научно-академическом сообществе разрабатываются и применяются, в рамках программ духовного просвещения, религиозного образования и катехизации, теоретические и практические методы религиозной педагогики, которые реализуются в разнообразных церковных образовательных, научных и просветительских проектах.

Государственные вузы, в свою очередь, готовят светских специалистов — педагогов, культурологов, религиоведов, специализирующихся в образовательной области «Духовно-нравственная культура народов России», что предполагает изучение религиозных традиций «извне», с объективированной позиции.

Открываемые магистерские программы не призваны дублировать работу духовных школ и светских вузов, они предлагают новые подходы к решению проблем образования.

Цель программы — подготовка для Церкви и общества дипломированных теологов, являющихся специалистами в научных, экспертных, учебно-методических и других специальных областях, где необходимо современное богословское учение о роли образования в спасении человека, сохранении и развитии культуры.

Форма обучения заочная (с элементами дистанционного обучения) — от 2,5 лет (5 семестров). Плата за обучения — 24 000 руб. в семестр.

Для лиц, имеющих церковное образование (семинария, академия), но не имеющих государственного диплома о высшем образовании, выстраиваются индивидуальные образовательные маршруты, предоставляющие возможность в укороченные сроки восполнить предшествующий уровень образования (бакалавриат).

После сдачи итоговой государственной аттестации и защиты магистерской работы присваивается **академическая степень «Магистр теологии» с выдачей диплома государственного образца**. Возможны индивидуальные маршруты, включающие параллельное обучение в магистратуре Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия (г. Москва) с получением **диплома магистра богословия ОЦАД.**

Copyright © 2014

Примерная тематика читаемых курсов и направлений научных исследований магистрантов:

- Библейско-богословские основы воспитания и образования человека.
- Образование и «Богословие образа». Введение в теологию и аксиологию образования.
- Православное богословие личности.
- Святоотеческие учения: актуальные онтологические, гносеологические и антропологические аспекты.
- История русского церковного образования.
- Культурология образования и религиозная культура.
- Философия образования: современные подходы и тенденции развития.
- Теология культуры и теология образования: опыт западных церквей.
- Педагогические и культурологические идеи в трудах русских богословов и религиозных мыслителей.
- Теологическая антропология и когнитивная психология: опыт западных церквей.
- Теология образования для постсекулярного общества.
- Педагогика высшей школы.
- Церковное образование в современных социальных условиях.
- Управление церковным образованием.
- Образование и образовательная политика.
- Подготовка кадров высшей квалификации, переподготовка кадров и повышение квалификации в церковном образовании.
- Методика преподавания теологических и социогуманитарных дисциплин в церковных и светских образовательных учреждениях.
- Сетевое образование в церковных и светских образовательных учреждениях.
- Неформальное образование: перспективы развития.
- Современные педагогические технологии.
- Религиозное образование и религиозная педагогика.
- Дополнительное образование в церковно-практической перспективе. Религиозное образование и катехизация.
- Церковь и семейное воспитание, семейная педагогика.
- Богословие и педагогическая психология.
- Церковная жизнь и религиозное самообразование.
- Религиозные / социальные нормы и ценности.
- Психология социальных общностей. Церковь как социальная общность.
- Психология общения как церковно-практическая дисциплина.
- Пастырская психология и психиатрия. Психология девиантных форм поведения.
- Духовно-ориентированная терапия и избавление от зависимостей: теория и практика.

Практическое применение диплома магистра: в научно-богословской, преподавательской, пастырской, психолого-педагогической, социальной работе и иных видах церковно-практической, а также административно-управленческой деятельности.

К разработке курсов, составлению учебно-методических материалов и преподаванию привлекаются ведущие ученые и преподаватели РХГА, ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, СПбГУ, РГПУ им. А. И. Герцена, СПбПДА, учреждений РАН и РАО, др. светских и церковных (по эксклюзивным курсам — инославных) учреждений, представители органов государственной власти и управления.

Руководитель магистерских программ
доктор философских наук,
профессор Д. В. Шмонин
Электронный адрес: magistratura.rhga@mail.ru

ИНТЕРВЬЮ
проректора по научной работе Русской христианской гуманитарной академии, профессора, доктора философских наук Дмитрия Викторовича Шмонина Информационной службе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

— Дмитрий Викторович, благодарю Вас за согласие дать это интервью. Первый вопрос, конечно, касается новости о появлении в структуре ОЦАД кафедры педагогики и теории образования. Подписано соглашение между ректорами ОЦАД и РХГА о ее создании. Как возникла идея кафедры, каковы ее задачи?

— Идея возникновения кафедры вызревала на протяжении последних лет и стала новой ступенью в сотрудничестве Общецерковной аспирантуры и Русской христианской гуманитарной академии. Думаю, проект будет служить решению серьезных задач.

Открытие кафедры призвано дать импульс исследованиям и таким образом восполнить определенный пробел в теории. Это первое. И второе — необходимость подготовки специалистов на стыке различных областей знания и методологических подходов. Существуют различные подходы к образованию: собственно педагогические, культурологические, философские и, что важно, богословские. Например, есть теория образования, теоретическая педагогика — сложно структурированные области. Они — в рамках педагогической науки, это нива, на которой трудятся научные институты Российской академии образования и педагогические университеты. Многообразны в своей активности культурология образования и философия образования, также претендующие на веское слово по поводу фундаментального вопроса: каким быть «нашему завтра»? Кафедры в университетах, конференции, сборники, журналы. Всего много. Отдавая должное исследованиям, дискуссиям, школам, концепциям и т. п., которые работают, говоря образно, в разных «воздушных эшелонах», замечу: мы как-то очень несмело осваиваем богословскую высоту, богословский «эшелон». Другими словами, отсутствует современно и систематически изложенная богословская теория образования. Церковная наука стоит в стороне от теоретических поисков в этой важнейшей сфере. Вы понимаете, я говорю не о курсе «Основ православной культуры», встречах священника с учениками школы или молебне по случаю 1 сентября… Такое присутствие Церкви в образовании, просвещении, воспитании — важная практическая составляющая, но недостаточная.

Дело в том, что формирование образовательной политики государства мы оставляем чиновникам, экспертам в образовании, депутатам и т. д. Многие из них полагают, что присутствие религии и Церкви в образовательной среде обусловлено исключительно тем, что в обществе часть людей — верующие. То есть нужно учитывать права и интересы определенных групп населения, в духе толерантности. И все. И в этой логике богословие, представляющее собой квинтэссенцию религиозного мировоззрения, оказывается вторичным. Таким, знаете, элементом образовательной среды, «отягчающим обстоятельством», сопутствующим объектом исследования в педагогических дисциплинах.

Отходит на второй план важная и простая мысль: религия и образование составляют фундамент культуры. Они традиционно взаимосвязаны, тесно переплетены. Образование всегда обеспечивало становление личности, общественное развитие. Религия же содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро, в нем — понимание смысла существования человека, основы нравственности, моральный опыт.

— То есть нужна богословская теория образования, богословие образования? Благодаря этому участие Церкви в разработке стратегий развития образования будет более успешным?

— Да, необходимо современное, богословски обоснованное видение того, что такое образование, какое образование мы хотим иметь. И это основа для теоретических исследований, возможность участия в выработке стратегий.

Еще раз повторю: исследования, дискуссии сегодня ведутся на разных уровнях — философском, культурологическом, теоретико-педагогическом, практическом, причем с разных позиций. Чего только не ищут и не конструируют: «чистую идею образования», которая соответствовала бы постнеклассической или постклассической эпохе (привет Гегелю!), «интегральные философии образования»; я уже не говорю о результатах регулярных атак на образование, которые происходили в XX веке (идеи «дескуляризации общества», «антипедагогики», «деконструкции образования», постмодернистские оценки образования как проявления тоталитаризма, авантюры и т. п.).

Для того чтобы у Церкви была возможность высказывать свою позицию по поводу образования, среди прочих важных вещей должна быть и собственная теория образования, которую вполне разумно и современно называть богословием образования.

Copyright © 2014

— Вы делаете акцент на развитие православной теории образования. Как бы Вы описали то, что она в себя включает? Какие Вы видите направления работы кафедры и на что планируете опираться?

— Мне кажется, богословие образования можно рассматривать, используя терминологию американского социолога Роберта Мертона, как «middle-range theory» («теорию среднего уровня»). То есть как теорию, позволяющую выстроить мост между богословием как таковым и практически ориентированной педагогикой. Это если мы говорим о положении внутри богословия как области знания, внутри которой имеют место специализированные отрасли, но на этот счет я уже высказывался, не хотелось бы повторять. *(Речь идет об интервью Д. В. Шмонина «О богословиях родительного падежа и богословском образовании» журналу «Невский богослов», 2013, № 9. — Примеч. Инф. службы ОЦАД.)*

Если же говорить о внешней стороне, то вновь воспользуемся образом из области авиасообщений. Богословие образования можно сравнить с новым вместительным лайнером с мощной интеллектуальной начинкой и современной системой навигации, который должен занять предназначенный ему эшелон воздушного пространства.

По поводу опоры (так сказать, интеллектуальной начинки) и направлений. Не рискну сейчас определять направления. Это сложные вопросы, требующие раздумий, обсуждений и согласований, в том числе на весьма высоких уровнях. Обозначу лишь то, что мне кажется лежащим на поверхности. Необходимо обеспечить целенаправленное приобщение к святоотеческой традиции и ценностно-нравственному, педагогическому опыту православия, возобновить обращение к фундаментальным трудам отечественных богословов и историков Церкви. Вкупе с новыми исследованиями такая актуализация классического наследия необходима и в более широком — богословско-синтетическом — плане. Кроме того, важное направление — анализ педагогических, культурологических и философских теорий, участие в междисциплинарном диалоге о проблемах образования, о взаимосвязях и демаркации между упомянутыми науками и богословием образования. Далее, поддержка специальных направлений в рамках богословия образования и на стыках с другими внутрибогословскими и внешними для богословия, но близкими педагогике науками.

Я взял паузу, чтобы подумать о том, что упустил, и сразу вспомнил, что на этот счет очень мудрые мысли высказал митрополит Каллист (Уэр). В прошлом году он дал интервью нашему журналу «Вестник РХГА». *(Митрополит Каллист (Уэр). Богословие сегодня: поиск истины и критическое мышление // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 8–12. — Примеч. Инф. службы ОЦАД.)* Привожу не дословно, но по смыслу вполне точно. Владыка Каллист сказал, что он поддерживает идею прикладного богословия, хотя сам — специалист в патристике. Существуют различные теологические дисциплины, в них тоже должны работать специалисты (нельзя охватить все), но каждый из них должен понимать богословие целостно. И в основе любых «отраслевых» теологий лежат Священное Писание, церковная традиция и — не будем забывать! — молитва. Далее, митрополит сказал, что возможно и полезно сопрягать науки (например, психологию) и традицию (например, то, как отцы Церкви трактовали личность человека). Но при этом нужно четко понимать, чем мы занимаемся, с каких позиций смотрим на человека в данный момент.

И еще один урок, извлеченный из той беседы. Нельзя сдавать позиции. Не следует соглашаться с тем, что Истина пребывает на одном уровне с абстрактными размышлениями и философскими идеями. Иными словами, в приложение к тому, о чем мы говорим: Церковь не должна устраняться от выработки и продвижения собственной богословско-педагогической теории, от участия в обсуждении «социального заказа» на образование, в формировании «технического задания». Остальное определится, когда «встанем на маршрут».

— И еще вопрос в связи с тем, что Вы сказали: есть ли примеры таких богословско-педагогических учений в инославных Церквях?

— Именно прикладные учения? Отвечу кратко: да, немного, но имеются. Можно указать на разработки в католической традиции (в частности, в Латинской Америке), у лютеран (например, у П. Тиллиха), у пресвитериан, представителей других протестантских конфессий. Кое-что можно извлечь из этого опыта, кое-что полезно для критического осмысления.

— Вопрос, который не мог не возникнуть: будет ли кафедра педагогики и теории образования заниматься разработкой программ или написанием пособий по курсам, которые преподаются в школах, таких, например, как «Основы православной культуры»?

— В будущем — не исключаю. Вполне возможно, кто-то из тех, кто будет работать или писать диссертации на кафедре, возьмется за решение такого рода задач. Однако среди перечисленных ближайших направлений я сознательно опустил это, поскольку здесь нет необходимости в активизации данной работы. Накоплен огромный опыт и в светском образовании, и в церковном. Работают множество коллег, замечательных специалистов в религиозной педагогике, катехизации и практике духовно-нравственного просвещения в церковной образовательной системе. Хотя и в этой области наступает, мне кажется, время обобщений, подведения некоторых итогов реализации целых проектов — федеральных, региональных, авторских. Тут кафедра не должна остаться в стороне и может выступить одной из дискуссионных площадок. Кстати, замечу в скобках, что на базе РХГА с 2009 года действует система семинаров для учителей «Духовно-нравственное образование: петербургский вектор».

— Интересно, что кафедра будет работать в Санкт-Петербурге. Почему возникло такое решение? Кто будет преподавать?

— Общецерковная аспирантура создана и должна развиваться — это очевидно из названия — как общецерковный проект. Размещение новой кафедры в Петербурге позволит расширить географию проекта, так сказать, зафиксировать это расширение и задействовать ресурс города, который сам по себе уникален и притягателен. Мы ведь хорошо знаем, что при всем исторически выраженном этническом и религиозном разнообразии Петербург у многих поколений формировал и формирует уважение к традиционным ценностям отечественной культуры. Культурная среда, интеллектуальная, церковная жизнь. Храмы, университеты, музеи, концертные залы. Возможность задействовать все это в учебном процессе или хотя бы как фон для него — один из мотивов.

— Мне приходилось бывать в Вашем кабинете. Вид из окна замечательный.

— Да, Вы правы. Можно выйти на балкончик с видом на Фонтанку и Шереметевский дворец, правее увидеть одно из зданий Публичной библиотеки, а левее — шпиль колокольни и купол церкви Симеона и Анны…

Конечно, главное — не вид из окна, а люди, кадровый состав. Если позволите, я не буду персонализировать ответ на Ваш вопрос о преподавательском составе, хотя ректор Общецерковной аспирантуры митрополит Иларион уже благословил ряд священников на участие в работе кафедры. Скажу только, что трудиться здесь будут священнослужители и миряне, имеющие серьезный опыт исследовательской работы, преподавания в духовных школах, организационно-церковной работы, причем не только с петербургской «пропиской». Кроме того, профессора и преподаватели РХГА — это, естественно, ученые Герценовского педагогического университета и учреждений РАН и РАО (в том числе московских), СПбГУ, других вузов. Для чтения некоторых курсов предполагаем уже в ближайшее время приглашать специалистов из Минска, Казани, зарубежных и инославных коллег. Планируем участие госслужащих разных уровней и направлений работы — для ведения некоторых курсов и практических занятий это необходимо. Рассчитываем на традиционное благорасположение Санкт-Петербургской Духовной академии, нашего ближайшего партнера и одного из учредителей РХГА. В работе с Духовной академией у нас не бывает конкурентной борьбы — и здесь, не сомневаюсь, будут синергийность и взаимодополнительность усилий.

— Первый проект кафедры — подготовка магистерской программы «Теология образования». В чем ее особенность? Хотелось бы услышать об этой программе подробнее. Сам термин, наверное, тоже не всем понятен.

— Вы верно заметили, что это первый проект новой кафедры. Точнее, первый образовательный проект в новом формате (поскольку совместное обучение в РХГА и ОЦАД по магистерской программе уже идет, а о научных проектах — они тоже имеются — можно будет поговорить отдельно).

Сначала по поводу термина. Слова *богословие* и *теология* мы используем как синонимы, оставляя в стороне смысловые нюансы звучания в русском языке. Хотя, конечно, богословие ближе нашему уху, мягче, лиричнее, а теология звучит суше, более академично, учено и к тому же западно. Поэтому, думаю, государственный образовательный стандарт у нас утвержден по теологии, а в православных духовных школах изучают богословие.

Отсюда и названия такие: у программы — «Теология образования», а у профиля (который конкретизирует указанное в программе направление) — «Православное богословие образования и церковная образовательная политика». Говоря о *богословии образования*, надо исходить из реализации православного проекта, который может быть востребован Русской Церковью и открыт другим традициям.

Вопрос о специфике программы очень важен. Оправданная ли это затея? Нет ли чего-то подобного в духовных учебных заведениях Русской Церкви? В светских вузах? Насколько мне известно, таких программ нет. В академиях и семинариях готовят богословов, библеистов, историков Церкви, специалистов в области церковно-практических наук и т. д.; в рамках системы духовного просвещения, религиозного образования и катехизации учат разрабатывать и практически применять методы религиозной педагогики.

В свою очередь, светские вузы готовят педагогов, культурологов, религиоведов, философов, которым выпадает, среди прочего, преподавать основы религиозных культур со светских позиций, нейтрально и благожелательно рассказывать обо всех религиозных традициях, ставя с ними на одну доску атеистическую этику.

У нас другие задачи. Мы не будем пытаться дублировать работу духовных школ и светских вузов по подготовке пастырей или школьных учителей. Мы предлагаем постепенно, целенаправленно формировать новые подходы к решению проблем образования путем подготовки специалистов в экспертной, управленческой и научно-богословской сферах.

— Вы имеете в виду богословское образование, реформу церковных учебных заведений? В названии профиля есть слова «церковная образовательная политика»…

— Я имею в виду образование вообще. Разумеется, если учиться и заниматься исследованиями на кафедру придут люди, имеющие отношение к реформе церковного образования, это может оказаться полезным. Церковное образование давно уже перестало быть изолированным явлением. Оно вплетено в общий контекст. Лицензирование, аккредитация, стандарты — все это входит в жизнь духовных школ, иногда с излишним нажимом, я бы сказал. Это тоже

целый комплекс вопросов, которые должны обсуждаться.

Стране, мы уже говорили об этом, нужна интеллектуальная среда, способная объединить церковных и светских специалистов, которые, во-первых, изнутри видят, глубоко понимают ключевую роль образования, во-вторых, осознают его религиозно-ценностные основания, в-третьих, смогут профессионально и творчески — с позиций богословия — осмысливать проблемы теории образования, а также стратегические задачи государственной, церковной образовательной политики (это уже в-четвертых). И в-пятых, научатся разбираться в современных перспективных направлениях теоретической педагогики.

— То есть Вы собираетесь готовить элиту церковного образования?

— Почему бы и нет? И ОЦАД, учредитель кафедры, и РХГА, на базе которой кафедра начинает работу, создавались как элитарные образовательные учреждения. Так что эксклюзивные проекты — наш профиль. Но это, как Вы понимаете, шутка.

Теперь отвечу серьезно: я за адекватность и скромность. Еще почти ничего не сделано. Более того, Русская Церковь располагает сетью вузов (духовные академии, университеты, институты, семинарии), дающих хорошее, качественное образование. Во многих — серьезные научно-богословские школы, уникальные направления и программы подготовки. Надежда на объединение усилий церковных и светских сил при решении сложных, но вполне конкретных задач образования.

— Завершающий вопрос. Вы упомянули, что образование подвергалось нападкам с разных сторон. А как бы Вы кратко охарактеризовали его современное состояние?

— Непростой вопрос Вы оставили напоследок. Образование существует и развивается внутри общественного организма, оно выполняет «сложносоставной» социальный заказ, но при этом влияет на заказчика, на общество. Другими словами, это многосторонний и многовекторный социальный процесс, в котором действуют разные силы. Сейчас и в нашей стране, и за ее пределами мы видим, что результатом взаимодействия этих разных сил может стать предельно прагматичная и приземленная идея образования как набора функций — мыслить, общаться, анализировать, проектировать и т. п. Так и формулируют — откройте образовательные стандарты. Плоско и утилитарно.

В такие стандарты не вписываются традиции духовных школ. С такими стандартами, через кропотливую работу над содержанием образования — борются авторские вузы, например РХГА с ее концепцией и научной школой ценностно-культурологической педагогики.

Более того, в последние десятилетия российское (как, впрочем, и западное) образование в целом находится в каком-то неустойчиво-равновесном состоянии. Многие коллеги (и я с ними согласен) говорят о том, что происходит «парадигмальный разлом». Классическая, европейская традиция — назовем ее современной образовательной парадигмой, которая пока продолжает определять теорию и практику образования, — постепенно уступает место новой развертывающейся парадигме. Контуры этой новой парадигмы лишь начинают прорисовываться. Какая она будет? Почему мы должны считать, что от нас эти процессы вообще не зависят?

Следовательно, сейчас в обществе, как никогда, важны люди, способные оценивать и прогнозировать процессы в образовании с точки зрения богословия, веры, специалисты в научных, экспертных, учебно-методических и других специальных областях, в образовательном менеджменте. Но главное, повторю, они должны осмысленно отстаивать свою точку зрения, а значит, им необходимо современное богословие образования.

Задача действительно амбициозная. И вновь повторю: нам необходимо современное богословское учение об образовании как о возможности сохранения и развития культуры, традиции в целом, а в личном плане — о преображении человека, его спасении. Так что задача — не для одной магистерской программы, не для одной кафедры и даже не для двух наших вузов — РХГА и ОЦАД. Но будем делать свое дело, нащупывать проблемные точки. А там посмотрим.

— Спасибо Вам за подробные ответы, Дмитрий Викторович. Остается пожелать Божией помощи в Ваших трудах и работе кафедры Общецерковной аспирантуры и докторантуры в Санкт-Петербурге.

— Спасибо за пожелания и вопросы.

Беседовал И. А. Парфенов
Информационная служба ОЦАД