

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

№ 5

2018

ИНСТИТУТ НЕПРЕРЫВНОГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

АКАДЕМИЯ ФИЛОСОФИИ, ЛИТЕРАТУРЫ, ИСКУССТВА

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

Научно-практический журнал

№ 5 ♣ 2018

Издательство Института Непрерывного
Профессионального Образования

МОСКВА
2018

INSTITUT OF CONTINUOUS PROFESSIONAL EDUCATION

RUSSIAN ACADEMY OF NATURAL SCIENCES

ACADEMY OF PHILOSOPHY, LITERATURE, ART

PHILOSOPHICAL SCHOOL

Scientific and practical journal

№ 5 • 2018

Publishing house
of Institute of Continuous Professional Education

Moscow
2018

МИССИЯ ЖУРНАЛА «ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА»:

объединение авторов, имеющих темы для содержательного дискурса, оригинальные исследовательские разработки и проблемы для всестороннего обсуждения, а также задел для философского вопрошания и всеобъемлющей рефлексии человеческого и общественного бытия в целях созидательного творческого труда и духовно-нравственного совершенствования человека.

MISSION OF THE JOURNAL «PHILOSOPHICAL SCHOOL»:

combination of authors who have topics for meaningful discourse, original research developments and problems for comprehensive discussion, reserve for philosophical inquiry and for comprehensive reflection of human and social being for the purpose of originaive creative work and spiritual and moral perfecting of man.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель редакционного совета:

ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович (Михаил Пластов) — доктор философских наук (МВАК), доктор богословия (МВАК), кандидат физико-математических наук, профессор, ректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, член Президиума Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

Члены редакционного совета:

АНТИПОВ Сергей Сергеевич — кандидат философских наук (МВАК), академик Европейской академии естественных наук, первый проректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, сопредседатель попечительского совета Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, секретарь Правления Московской областной организации Союза писателей России (Москва, Россия).

БЕЛКИН Анатолий Рафаилович — доктор юридических наук, кандидат физико-математических наук, профессор, академик-секретарь отделения «Точные методы в гуманитарных знаниях» Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

ВЕНГЕРОВ Алексей Анатольевич — доктор технических наук, профессор, академик Российской академии естественных наук, лауреат премии Правительства Российской Федерации (Москва, Россия).

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение» (Москва, Россия).

ЕРОМАСОВА Александра Анатольевна — доктор философских наук, кандидат психологических наук, доцент, профессор кафедры психологии Сахалинского государственного университета (Южно-Сахалинск, Россия).

ИВАНИЦКАЯ Лида Владимировна — кандидат технических наук, первый вице-президент и главный учёный секретарь Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

КРЕЙС Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Академии сухопутных войск Министерства обороны Российской Федерации (Москва, Россия).

ЛАПИН Николай Иванович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН (Москва, Россия).

ЛЕВИН Элизабета — доктор физико-математических наук, темпоролог, член ISST (International Society for the Study of Time), член Союза литераторов Европы, ведущая раздела темпорологии в Институте Интегративных Исследований (IRI) (Хайфа, Израиль).

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, действительный член Российской академии наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Философия науки и техники», научный руководитель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (Москва, Россия).

ЛИ Андрей Гендинович — доктор медицинских наук, кандидат технических наук, профессор, проректор по научной работе Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте (Москва, Россия).

МАНДШИР Должин — кандидат философских наук, преподаватель Монгольского государственного университета (Улан-Батор, Монголия).

МОИСЕЕВ Александр Николаевич — доктор педагогических наук, профессор, академик-секретарь отделения «Педагогические науки» Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

ПЕТРЯКОВ Александр Михайлович — доктор теологии, иерей, заведующий кафедрой Берлинского междисциплинарного университета им. Гёте (Москва, Россия).

СКОРОБОГАТОВА Елена Анатольевна — доктор психологических наук, кандидат экономических наук, академик Европейской академии естественных наук, проректор по международной работе Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте (Москва, Россия).

СПИРОВА Эльвира Маратовна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, заместитель главного редактора журнала «Философия и культура», главный редактор журнала «Философская мысль» (Москва, Россия).

ТРУФАНОВ Сергей Николаевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Самарской государственной академии культуры и искусств (Самара, Россия).

ЧЕРНОВ Сергей Васильевич — доктор философских наук (МВАК), кандидат педагогических наук, профессор, ректор Института Непрерывного Профессионального Образования, заведующий кафедрой психологии и педагогической антропологии, главный редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

ШАЖИНБАТ Ариунаа — доктор философских наук, профессор, директор Института философии Монгольской академии наук (Улан-Батор, Монголия).

ШАПОВАЛОВ Владимир Иванович — доктор педагогических наук, кандидат психологических наук, профессор, первый проректор Института Непрерывного Профессионального Образования (Сочи, Россия).

ШЕЙКИН Владимир Александрович — проректор по связям с общественностью Института Непрерывного Профессионального Образования (Москва, Россия).

ЩЕРБИНИН Владимир Викторович — доктор химических наук, доктор философии в области медицины, профессор, заведующий кафедрой «Исследования вопросов творческого долголетия» Берлинского междисциплинарного Университета имени Гёте, академик Европейской Академии Естественных наук (Москва, Россия).

РЕДАКЦИЯ:

Шеф-редактор — **АНТИПОВ Сергей Сергеевич**

Главный редактор — **ЧЕРНОВ Сергей Васильевич**

Председатель редакционного совета — **ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович**

Редактор-координатор — **ГУРЕВИЧ Павел Семёнович**

Ответственный секретарь — **СПИРОВА Эльвира Маратовна**

Заместитель главного редактора — **ШЕЙКИН Владимир Александрович**

EDITORS COUNCEL

Chairman of the Council of Editors:

PEKELIS Michael (Michael Plastov) — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Divinity, PhD in Physical-mathematical sciences, Professor, rector of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, a member of the Presidium in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

Members of the Council of Editors:

ANTIPOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, academician of European Academy of Natural Sciences, first vice-rector in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, co-chairman of the board of trustees in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, secretary of the Board of the Moscow regional branch of the Russian Writers' Union (Moscow, Russia).

BELKIN Anatoly — Grand PhD in Juridical sciences, PhD in Physics-mathematical sciences, Professor, academician-secretary of a department «Exact methods in the humanities» in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

WENGEROV Alexey — Grand PhD in Engineering sciences, Professor, academician in Russian Academy of Natural Sciences, Russian Federation Government award winner (Moscow, Russia).

GUREVICH Pavel — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Philological sciences, Professor, chief researcher in department of history of anthropological studies of Institute of philosophy in Russian Academy of Sciences, chief editor in such magazines as «Philosophy and Culture», «Psychology and psycho-technics», «Philology: scientific research», «Pedagogy and education» (Moscow, Russia).

EROMASOVA Alexandra — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Psychological sciences, associate professor, professor in Department of Psychology of the Sakhalin State University (Yuzhno-Sakhalinsk, Russia).

IVANITSKAYA Lida — PhD in Technical sciences, first vice president and chief scientific secretary in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

KREYS Vladimir — PhD in Historical sciences, Professor of department of humanitarian and social-economic sciences in Academy of land forces of the Ministry of Defense of the Russian Federation. (Moscow, Russia).

LAPIN Nikolay — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, corresponding member in Russian Academy of Sciences, head of the Center for the research of Socio-Cultural changes in Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

LEVIN Elizabetha — Grand PhD in Physical and Mathematical Sciences, temporologist, member of the ISST (International Society for the Study of Time), member of the European Union of Writers, leading the section of Temporology at the Institute for Integrative Studies (IRI) (Haifa, Israel).

LECTORSKIY Vladislav — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, full member of the Russian Academy of Sciences, chief researcher of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief Editor of the «Philosophy of Science and Technology», scientific director of philosophical faculty in the State Academic University for the Humanities (Moscow, Russia).

LEE Andrey — Grand PhD in Medical sciences, PhD in Engineering sciences, professor, vice-rector for scientific work of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität. (Moscow, Russia).

MANDSHIR Dolzhin — PhD in Philosophical sciences, teacher in Mongolian state university (Ulaanbaatar, Mongolia).

MOISEEV Alexander — Grand PhD in Pedagogic sciences, Professor, academician-secretary in department «Pedagogical sciences» of Russian Academy of Natural Sciences. (Moscow, Russia).

PETRYAKOV Alexander — Grand PhD in Doctor of Theological sciences, priest. (Moscow, Russia).

SKOROBOGATOVA Elena — Grand PhD in Psychological sciences, PhD in Economic sciences, academician in European Academy of Natural Sciences, vice-rector for international affairs of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität (Moscow, Russia).

SPIROVA Elvira — Grand PhD in Philosophical sciences, chief researcher, head of department of history of anthropological studies of Institute of Philosophy in Russian Academy of Sciences, Assistant editor-in-chief in journal «Philosophy and Culture», editor-in-chief in journal «Philosophical thought». (Moscow, Russia).

TRUFANOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, associate professor, associate professor in Department of Philosophy and Political Science in Samara State Academy of Culture and Arts (Samara, Russia).

CHERNOV Sergey — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Pedagogic sciences, Professor, rector of Institute of Continuous Professional Education, head of Department of Psychology and Pedagogical Anthropology, editor-in-chief in journal “Philosophical school”. (Moscow, Russia).

SHAZHINBAT Ariunaa — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia)

SHAPOVALOV Vladimir — Grand PhD in Pedagogic sciences, PhD in Psychological sciences, Professor, first vice-rector of Institute of Continuous Professional Education (Sochi, Russia).

SHEYKIN Vladimir — vice-rector for public relations of Institute of Continuous Professional Education. (Moscow, Russia).

SHCHERBININ Vladimir — Grand PhD in of Chemical Sciences, Professor, head of the Department “Research on the issues of creative longevity” of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität academician in European Academy of Natural Sciences. (Moscow, Russia).

EDITORS:

Editorial director — **ANTIPOV Sergey Sergeevich**

Editor-in-chief — **CHERNOV Sergey Vasil’evich**

Chairman of the Council of Editors — **PEKELIS Michael Abramovich**

Editor-coordinator — **GUREVICH Pavel Semenovich**

Executive secretary — **SPIROVA Elvira Maratovna**

Assistant editor-in-chief — **SHEYKIN Vladimir Alexanderovich**

СОДЕРЖАНИЕ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛОНКА

П. С. Гуревич

Избыточность или дефицит категорий 10

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С. В. Чернов

Novum organum к вопросу об исследовании гениальности 15

ФИЛОСОФИЯ ПОЭЗИИ

М. А. Пекелис, С. С. Антипов

Размышления о поэзии: Хронопоэтика. Часть III 38

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

П. С. Гуревич

Философское осмысление мистики 73

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С. С. Антипов

Воображение как свойство человека 83

ПАРАДОКСЫ СОЗНАНИЯ

Э. М. Спинова

Мыслим ли мы одинаково? 95

ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Н. Н. Палеева

Гадамер о свободе и основоположениях века 105

ПРОБЛЕМА АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗА

В. А. Воронцов

Жизненный мир человека: Географический аспект антропосоциокультурогенеза 113

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ

А. Р. Белкин

В венце из небесных невидимых роз... 126

С. Л. Бабкина

Простишь себя сам? 131

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

П. С. Гуревич

Новые книги наших коллег 133

XXIV ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС. КИТАЙ. ПЕКИН. ПЕКИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

П. С. Гуревич, Е. Г. Руднева

Психоанализ в России (на англ. яз.) 145

Э. М. Спинова

Здоровье и болезнь: Психоаналитический подход (на англ. яз.) 154

И. О. Чугунова

Ненавистничество как модус человеческого бытия (на англ. яз.) 159

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

К. С. Голиков

Подлинность и обманы чувств: Ясперс о феноменологии эмоционального мира 162

Сведения об авторах 172

About the authors 173

Концепция журнала «Философская школа» 174

Информация для авторов. Правила оформления статей 175

CONTENT

EDITORIAL COLUMN

P.S. Gurevich

Excess and shortage of categories.....10

GODMAN ANTHROPOLOGY

S. V. Chernov

Novum organum to the question of research of genius15

PHILOSOPHY OF POETRY

M. A. Pekelis (Michael Plastov), S.S. Antipov

Reflections about poetry: Chrono-poetics. Part III38

SPIRITUAL CULTURE

P.S. Gurevich

Philosophical comprehension of mystic73

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

S.S. Antipov

Imagination as an attribute of human.....83

PARADOXES OF CONSCIOUSNESS

E. M. Spirova

Do we think equally?95

SUBJECT SELF-DETERMINATION OF PHILOSOPHY

N. N. Paleeva

Gadamer about freedom and foundations of the century105

THE PROBLEM OF ANTHROPIC-SOCIAL–CULTURAL GENESIS

V. V. Vorontsov

Life world of man: geographical aspect of anthropic-social-cultural genesis113

PHILOSOPHICAL POETRY

A. R. Belkin

In the crown from heavenly invisible roses...126

S. L. Babkina

Will you forgive yourself?131

BOOK CLIP

P.S. Gurevich

New books of our colleagues.....133

THE XXIV WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY. CHINA. BEIJING. PEKING UNIVERSITY. 13–20 AUGUST, 2018

P.S. Gurevich, E. G. Roudneva

Psychoanalysis in Russia145

E. M. Spirova

Health and illness: A psychoanalytic approach.....154

I. O. Chugunova,

Hatefulness as a mode of human being.....159

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

K.S. Golikov

Authenticity and deceptions of feelings: Jaspers about the phenomenology of emotional world.....162

About the authors (russian)172

About the authors (english).....173

Concept of the journal «philosophical school».....174

Information for authors175

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛОНКА

П.С. Гуревич

ИЗБЫТОЧНОСТЬ И ДЕФИЦИТ КАТЕГОРИЙ

Аннотация. Статья посвящена особой ситуации, которая сложилась в философской антропологии. Заявив о себе как о специфическом философском направлении, философское постижение человека рекрутировала в свой арсенал понятия, которые были заимствованы ею из других областей знаний — психологии, медицины, социологии, психиатрии, физиологии. Разработка собственного понятийного аппарата стала в этом контексте второстепенной задачей. В результате обнаружился очевидный парадокс. С одной стороны, избыточность понятий, терминологическая пестрота. С другой стороны, скудость собственного понятийного языка. В этом смысле требуется большая строгость и упорядоченность антропологических категорий.

Ключевые слова: человек, индивид, индивидуальность, личность, идентификации, человеческая природа, субъективность, человеческая сущность, антропоцентризм, атропоморфизм.

P.S. Gurevich

Excess and shortage of categories

Summary. The article is devoted to a special situation that has developed in philosophical anthropology. Declaring itself as a specific philosophical direction, the philosophical comprehension of man recruited in its arsenal concepts that were borrowed from other fields of knowledge namely psychology, medicine, sociology, psychiatry, and physiology. The development of its own conceptual apparatus became a secondary task in this context. In the result there was an obvious paradox. On the one hand, excess of concepts, terminological diversity. On the other hand, the scarceness of its own conceptual language. In this sense, greater rigor and orderliness of anthropological categories is required.

Keywords: man, individual, individuality, personality, identification, human nature, subjectivity, human essence, anthropocentrism, atromorphism.

Каждое философское направление опирается на собственную систему понятий. Они и составляют каркас данного блока знаний, его несущие конструкции и скрепляющую мощь. Этика, к примеру, немыслима без таких понятий, как добро, зло, добродетель, этос, нравственность и т.д. Эстетика базируется на понятиях красоты, прекрасного, безобразного, возвышенного, игра и пр. «Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бесхребетным, напоминающим моллюска...» [1, с. 78], — отмечал Т. Адорно.

Нельзя не обратить внимания на особое положение в этом отношении, которое сложилось в философской антропологии. С одной стороны, словарь этого направления страдает избыточностью. В категориальный аппарат философской антропологии

включают понятия из разных областей науки, лишь бы они были связаны с феноменом человека. Это относится к биологии, психологии, социологии, философии, медицине, этнографии и т.д. Словник разросся до невероятных пределов. В результате вышел в свет в свое время энциклопедический словарь «Человек» [12]. Он получился предельно пёстрым: рекрутировались самые разные сведения из смежных научных областей. Выбор слов оказался во многом случайным. Трудно объяснить, к примеру, почему отдельные медицинские термины нашли свое место под обложкой словаря, а другим — было отказано в этом.

Такая же тенденция пролеживается в общих философских словарях и энциклопедиях. Составители пытаются рубрицировать понятия,

которые относятся к разным областям философского знания. Такая тенденция заявлена, например, в Энциклопедическом словаре «Философия» под редакцией доктора философских наук А. А. Ивина [10]. Перечень статей, включенных в рубрику «Антропология», рождает не только удивление, но и смятение. Вот эти понятия: Среди антропологических понятий названы: антипсихиатрия, антропологизм, антропология политическая, антропология тела, антропоцентризм, аполлоническое и дионисийское, безумие, бессознательное, воля, гуманизм, дискурс сексуальности, душа, забота, игра, идентификация, креативность, культура и природа, либидо, любовь, магия, миф, мифология, память, параллелизм, парапсихология, Пиаже Жан, Плеснер Хельмут, подсознательное, «познай самого себя», праксеология, предопределение, психика, психофизическая проблема, пuerлизм, самопознание, самость, сверхчеловек, свобода воли, свобода трансцендентальная, сновидения, сознание, спиритизм, спиритуализм, способность, страдание, страх, сублимация, судьба, творчество, тело без органов, философская антропология, формы жизни, человек, экзистенциализм, экзистенция, Эрос (Эрот), Юнг Карл.

Почему, например, среди всех разновидностей антропологического знания названа лишь политическая антропология, но обойдены этническая, социальная, религиозная, экзистенциальная, психоаналитическая, аналитическая, историческая? Отчего в энциклопедии, претендующей на антропологический арсенал, оказался К. Г. Юнг, но нет З. Фрейда? Трудно понять, по каким резонам из выдающихся представителей немецкой классической антропологии (М. Шелер, А. Гелен, Э. Хенстерберг) назван только Хельмут Плеснер? В словник включено понятие «тело без органов», но понятие тела, без которого немислим человек, отсутствует. Азартно включены в список понятий «спиритизм» и «спиритуализм». Эмоциональный мир человека представлен только страхом и страданием. Из основных феноменов человеческого бытия (труд, игра, любовь, смерть, власть) упомянута только игра. Есть очерк о Пиаже, но где же другие выдающиеся исследователи человека — Фромм, Айзенк. Такое «энциклопедическое» представление о человеке не просвещает, а обескураживает.

Отметим, что ни в европейской, ни в отечественной философии не было попытки упорядочить категориальный аппарат философской антропологии. Ни Бубер, ни Шелер, ни Кассирер, ни Дильтей (историки философской антропологии) не ставили перед собой такой задачи. Нет такой

попытки и в зарубежных изданиях, авторы которых хотели бы систематизировать не понятия, а направления философско-антропологической мысли.

Особую сложность в судьбе философской антропологии представляет ее размежевание на классическую и не классическую. Произошла радикальная переоценка категориальных смыслов. Появились новые понятия, которые элиминируют базовые, лишают их содержания. В традиционной, классической антропологии задача упорядочивания категориального аппарата казалась еще понятной и простой. В ходе своего исторического развития философская антропология разработала множество категорий. Они рождались в разное время и в разных контекстах. Поэтому возникает проблема определенной классификации данных понятий, их внутреннего соотнесения, концептуальной сцепленности. «Понятия, как грибы или люди в большинстве случаев живут семьями, — пишет В. А. Кутырев, — при том традиционного типа — патриархальными, клановыми. Они могут то сосредоточиваться, вбирая в себя чуть ни не все ближайшее окружение, то заводить романы на стороне, пуская от своего корня десятки побегов» [4, с. 160].

Вероятно, следует каким-то образом отделить законных сыновей от бастардов. Или точнее и корrekтнее: выделить некие концентрические круги понятий. Первый круг — самый коренной, отцовский. Сюда можно отнести слова: «человек», «человеческая сущность», «человеческая природа». С древнейших времен родилась потребность определить, что такое или кто такой человек. Суммарно мы определяем человека как особый род сущего, субъект социальной динамики, творца культуры, исторического развития [11, с. 774].

Однако корневое слово философской антропологии не сохранило кровнородственной чистоты. Оно сразу обросло родственниками. Оказалось, что в известном смысле «индивид» и «человек» одной крови. Они синонимичны в определенном контексте. А познающий человек не отрицает своей близости к слову «субъект», не претендующему на кров именно в этом философско-антропологическом доме. За составление родословной человека взялись многие понятия. Прежде всего, конечно, антропология. Она стала наукой о происхождении и развитии человека, обозначив свои права на постижение «антропогенеза». Дерево разветвилось и отпрысков оказалось немало. Здесь и «антропидея», и «антропоморфизм», и «антропософия», и «антропоцентризм».

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его

сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия. В этом случае философы говорят: бытие ускользает, не проявляется...

«Попытка ухватить идею человека, выявить его сущность лучше всего проглядывает, судя по всему, в проблеме целостности человека. Здесь можно указать на две тенденции в подходе к данной теме. Первая тенденция выражается в убеждении, что для постижения тайны человека важно накопить значительный эмпирический материал. Предполагается, что только через анализ и обобщение накопленных фактов может проступить целостное представление о том, что являет собой человек. Это стремление, инициированное Платоном и всесторонне развернутое Кантом, захватило век назад М. Шелера и его сподвижников. В наши дни данная тенденция окончательно определилась как попытка комплексного изучения человека.

Здесь налицо явная подмена. Комплексность не выражает идею целостности. Можно изучать разносторонне объект, который по определению не является целостным, а, напротив, олицетворяет представление о фрагментарности» [3, с. 27]. Тем не менее, философское постижение человека, как уже отмечалось, постоянно дробится на множество антропологий: философскую, культурную, историческую, политическую, психоаналитическую, религиозную, юридическую. Само по себе накопление знаний о человеке не является делом бесплодным или недостойным. Однако при таком устремлении зачастую утрачивается сам замысел. «Накопители» фактов не видят, что многие философские, научные или религиозные суждения о человеке взаимно исключают друг друга и вовсе не кристаллизуют «окончательное» представление о человеке.

Однако мы обнаруживаем, что постоянное приращение понятий в системе философской антропологии ставит вопрос и о том, как выглядит иерархия этих категорий. Вполне понятно, что можно выделить такие слова, которые не только являются значимыми для философского постижения человека, но и оказывают влияние на весь понятийно-категориальный арсенал философской антропологии. Такая проблема заметна и в других философских науках. В эстетике, к примеру, такие главные, универсальные категории обнаруживаются легко, хотя они и меняются с течением времени. Однако вокруг таких понятий кристаллизуются и все остальные. Так, в античной эстетике (Платон, Аристотель), в средневековой эстетике (Августин

Блаженный, Фома Аквинский), а также у Гегеля, у Шиллера, у Чернышевского, в центре находится категория прекрасного, у Канта — эстетическое суждение, у эстетиков Возрождения — эстетический идеал [см.: 8, с. 11].

Попробуем выделить те понятия, без которых философская антропология немыслима. Прежде всего, это такие значимые словосочетания, как «сущность человека», «человеческое бытие», «человеческая природа», «модусы человеческого существования». В арсенале философской антропологии прочно закрепились также и такие слова, как «индивид», «индивидуальность», «личность». Еще один понятийный ряд включает в себя такие категории, как «идентичность», «персонализация», «идентификация». Слово «личность» обрастает сходными по смыслу понятиями — «личностный рост», «персона», «индивидуация», «актуализация». Особую группу понятий в философской антропологии составляют так называемые экзистенциалы — любовь, страдание, вера, надежда, забота, страх, смертолюбие, фанатизм, корыстолюбие и т.д.

К. Ясперс в 1913 году писал: «Из фундаментальной предрасположенности человека и любого живого существа развивается некая неделимая на тело и душу “сущность”. Разделение на эти два компонента может иметь свои достоинства, но не в данном случае, поскольку речь идет о «сущности», охватывающей тело и душу в их единстве и лишь проявляющейся физически. Вместо двух аспектов, то есть, соответственно, физической, внешней, биологической реальности и бестелесного психического бытия — совокупности «переживаний» со всеми внутренними взаимосвязями, — мы имеем идею «сущности», охватывающей как тот, так и другой аспекты, сохраняющей свою неделимость и в то же время типичность и составляющей внутреннюю, наиболее глубинную характеристику человека» [13, с. 321].

Свои законные права предъявило понятие «человеческой природы». «От нашего представления о природе человека, — пишет В. Брюнинг, — зависит очень многое: для конкретных людей — смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ — какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаем ли мы существование некой «истинной», или «внутренней», природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин и женщин? Или подобной «сущностной» человеческой природы нет, а есть

лишь способность формироваться под воздействием социального окружения — экономических, политических и культурных факторов?» [2, с. 45].

Эти фундаментальные вопросы о природе человека вызывают множество разногласий. Различные конкурирующие концепции, связанные с этим понятием рассматривают Л. Стевенсон и Д. Хаберман в книге «Десять теорий о природе человека» [14]. Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы. Так постепенно складывалось представление о биосоциальной природе человека.

Но в неклассической антропологии понятие «человеческой природы» вообще отвергается. Так

из фундамента философской антропологии изымается одно из основоположений классической антропологии. Но если человеческая антропология фантомна, то иллюзорной оказывается и сама философская антропология.

Подвергается сомнению и понятие «человеческого бытия». С.С. Хоружий выдвигает идею антропологической реальности, которая основана на трех главных видах размыкания человека. Им отвечают три базовые антропологические формации, соответственно, Онтологический, Онтический и Виртуальный. Так, в философскую антропологию входят новые понятия. Происходит разрыв традиций. Последовательность в накоплении антропологического знания размывается.

Если из арсенала философской антропологии изъять понятия, которые были заимствованы из психологии, медицины, социологии из других областей знаний, то философская антропология может оказаться без собственного понятийного аппарата. Отсюда возникает очевидная задача — обнаружение уникальности философской антропологии как особого направления. Она не может спекулировать на чужих понятиях. Ее собственный понятийный аппарат надлежит упорядочить, освободить от прямых заимствований. Философская антропология должна заговорить собственным языком.

Список литературы

1. *Адорно Т.* Эстетическая теория [Текст] / Т. Адорно. М., 2001.
2. *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние [Текст] / В. Брюнинг. Екатеринбург, 1997.
3. *Гуревич П.С.* Расколотасть человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич. — М.: ИФ РАН, 2009.
4. *Кутырёв В.А.* Бытие или ничто [Текст] / В. А. Кутырёв. — СПб, 2010.
5. Подорога Валерий. Антропограммы. Опыт самокритики. СПб.: Европейский университет в Петербурге, 2017. — 333 с.
6. *Попова О.В.* Человек как артефакт биотехнологий. М.: «Канон+», 2017. — 336 с.
7. *Ростова Наталья.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. Монография. М., 2017. — 432 с.
8. *Самохвалова В.И.* Безобразное: Размышления о его природе, сущности и месте в мире [Текст] / В.И. Самохвалова. М., 2010.
9. *Смирнов С.А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: «Офсет», 2015. — 66 с.
10. Философия. Энциклопедический словарь / Под редакцией доктора философских наук А.А. Ивина.
11. *Фролов, И.Т., Гуревич, П.С.* Человек [Текст] / И. Т. Фролов, П. С. Гуревич // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. 8-е изд., дораб. и доп. — М., 2009.
12. Человек: философско-энциклопедический словарь / од редакцией И.Т. Фролова. М., 2000.
13. *Ясперс К.* Общая психопатология [Текст] / К. Ясперс. М., 1997.
14. *Stevenson L., Haberman D.L.* Ten Theories of Human Nature. Third Edition Oxford, 1998.

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С.В. Чернов

NOVUM ORGANUM К ВОПРОСУ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ГЕНИАЛЬНОСТИ

Аннотация. В статье представлен *novum organum* (новый подход — лат.) к вопросу об исследовании гениальности, или, говоря иначе, разработаны методологические основания к развитию идеи гениальности, разработке проблемы гениальности, изучению явления гениальности. Проводится идея о том, что приоткрытие тайны человеческой гениальности является необходимым основанием для понимания природы и сущности человека и, прежде всего в части духовных, трансцендентных, божественных начал человеческого бытия. В первой части работы «Развитие идеи гениальности...» обосновывается необходимость развития идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии, где объектом является не природный человек, а человек духовный, онтологический, а предметом выступает человеческий дух в его связи с божественным началом. Во второй части статьи «Разработка проблемы гениальности...» показана необходимость содержательного синтеза философско-антропологического, культурно-исторического и психолого-феноменологического направлений в исследовании гениальности. Третья часть статьи «Изучение гениальности как явления» посвящена представлению тех начал, которые определяли, определяют ныне и должны определять в будущем изучение гениальности как духовного явления, как прерогативы человеческой личности в её становлении, развитии и диалектическом единстве всех её отправлений. Кроме того, в статье уточняются и развиваются некоторые идеи и положения, разработанные автором в его прежних работах о гениальности (Чернов С.В., 2008–2018). Намечены основные перспективные задачи целостного системно-синтетического исследования гениальности.

Ключевые слова: богочеловеческая антропология, развитие идеи гениальности, творческая гениальность, провиденциальная гениальность, нравственная гениальность, разработка проблемы гениальности, философско-антропологическая рефлексия, культурно-исторический анализ, психолого-феноменологический анализ, изучение явления гениальности.

S. V. Chernov

Novum organum to the question of research of genius

Summary. The article presents *novum organum* (new approach — lat.) to the question of research of genius, or, in other words, there are developed methodological grounds for the evolution of the idea of genius, for the development of the problem of genius, for the study of the phenomenon of genius. There is idea that the uncovering of the mystery of human genius is a necessary basis for understanding the nature and essence of man and, above all, in the spiritual, transcendental, divine aspects of human existence. In the first part “Evolution of the idea of genius ...” it substantiated the necessity of developing the idea of genius in the context of the theological anthropology, where the object is not a natural man, but a spiritual person, an ontological one, and the human spirit with its connection with the divine principle is the subject. The second part “Development of the problem of genius ...” shows the need for a substantive synthesis of philosophical-anthropological, cultural-historical and psychological-phenomenological directions in the research of genius. The third part “The study of genius as a phenomenon” is devoted to the presentation of those principles that determined, determine now and must determine in the future the study of genius as a spiritual phenomenon, as prerogatives of

the human person in its formation and evolution. The article clarifies and develops some ideas and positions developed by the author in his previous works on genius (Chernov S. V., 2008–2018). Perspective tasks of the system-synthetic research of genius are outlined.

Keywords: *godman anthropology, evolution of the idea of genius, creative genius, providential genius, moral genius, development of the problem of genius, philosophical-anthropological reflection, cultural and historical analysis, psychological and phenomenological analysis, study of the phenomenon of genius.*

Лучшие души переходят из людей в герои и из героев в гении.

Гераклит Эфесский

Интерес к познанию человеческого гения (genius — дух, лат.) и гениальности как вершинной мере духовности человека, имеет многовековую историю. Как можно видеть из приведённого здесь эпиграфа [10, с. 123], ещё Гераклит Эфесский, живший предположительно около двух с половиной тысяч лет назад, уже задумывался о гениальности. А у Платона гению посвящён один из его диалогов («Пир») [29]. К рефлексии о гениальности обращались многие выдающиеся умы: Платон и Плотин, И. Кант и Ф. Шеллинг, И.-В. фон Гёте и Ф. Шиллер, Т. Карлейль и Ф. Гальтон, Оноре де Бальзак и Эдгар По, А. С. Пушкин и Л. Н. Толстой, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше, М. Нордау и В. Гирш, О. Вейнингер и Э. Кречмер, В. С. Соловьёв и Н. А. Бердяев. Однако, несмотря на неиссякаемый интерес к вопросу о гениальности человека, исследованию этого явления во все времена уделялось значительно меньшее внимание, чем, например, вопросам познания законов природы или вопросам выявления закономерностей общественных отношений.

Вспомним слова Николая Александровича Бердяева, сказанные им чуть более ста лет назад: «Наша эпоха нуждается в возрождении самой идеи гениальности». Так вот, наша эпоха, — эпоха абсолютного торжества глобалистско-буржуазно-обывательской идеологии; эпоха безмерного информационно-технологического прогресса, уничтожающего на своём пути все святое и гениальное в угоду потребительскому инстинкту массового человека¹; эпоха экологических, техногенных и иных

катастроф, выжигающих нашу планету; эпоха вырождения духовной культуры, искажающая до неузнаваемости божественный образ человека, — эта эпоха ещё в большей мере нуждается в «возрождении идеи гениальности».

Сегодня, когда необычайно актуализируются все направления человеческой мысли, где объектом является собственно человеческое бытие; сегодня, когда мы ясно понимаем, что только духовное и нравственное преображение человека посредством созидательно-творческого труда и всепобеждающей любви, только оно и ничто другое, может помочь человеку залечить язвы этого безумного мира, выстроенного его собственными усилиями, — именно исследование гениальности призвано стать одним из центральных направлений в познании природы и сущности человека.

Интерес к вопросу о гениальности человека — это интерес отнюдь не праздный, поскольку здесь можно обнаружить сразу несколько сторон значимости:

— *общефилософское значение*: разработка проблемы гениальности позволит обнаружить новые смыслы в постижении человека как особого рода сущего; гениальность может оказаться ключом к обнаружению трансцендентного чувства и выявлению трансцендентной природы человека;

— *познавательное значение*: склонность человека к познанию — важнейший стимул человеческого развития, человек стремится к познанию истины не только в наличной действительности, но и в трансценденции, где тайна человеческого гения (его природы, его сущности и смысла его бытия), и сама идея гениальности занимают одно из центральных мест;

— *воспитательное значение*: поскольку человек воспитывается преимущественно на достойных подражания примерах, то изучение духовной жизни гениальных людей будет представлять собой настоящую школу созидающего творчества и нравственного совершенствования для людей, нацеленных на саморазвитие, самосовершенствование и самовоспитание.

В названии настоящей статьи латинское выражение «novum organum» (новый подход), ставшее

¹ Здесь «массовый человек» понимается в той его сущности, в которой этот человеческий тип представлен Хосе Ортегой и-Гассетом в своём труде «Восстание масс» (1928). Автор называет массового человека воплощённой посредственностью, взбесившимся дикарём, варваром, по сути первобытным человеком «внезапно всплывшим со дна цивилизации». Причём, самыми неприятными качествами этого нового варвара являются «чувство собственного превосходства», что повелевает этому человеку «не подвергать свои взгляды сомнению и не считаться ни с кем», а также его привычка «вмешиваться во всё, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно и безоговорочно» [25, с. 78–79, 91–92].

хрестоматийным [20, с. 494–495], используется не ради красного словца, а с целью подчеркнуть фундаментальную значимость *развития идеи гениальности, разработки проблемы гениальности, изучения явления гениальности* в системно-синтетическом единстве, чего не было сделано за всю историю исследования человеческого гения. Если, например, у И. Канта [16, 17], Ф. Шеллинга [57, 58], Фр. Шиллера [59], А. Шопенгауэра [60, 61] рефлексия о гениальности касается в основном развития представления (идеи) гениальности, а в исследованиях более поздних авторов второй половины XIX в. — первой половины XX в. изучались в основном психолого-феноменологические аспекты изучаемого явления, то собственно разработкой проблемы гениальности вообще мало кто занимался.

С учётом сказанного и основываясь на собственных многолетних исследованиях (Чернов С. В., 2010, 2013, 2015, 2016, 2017) [40, 41, 43, 46, 50], мы утверждаем, что именно *системно-синтетическое исследование гениальности, предполагающее разработку проблемы гениальности, развитие идеи гениальности и изучение явления гениальности в их целостном единстве*, как раз и есть тот путь к *перевороту в понимании природы человека*, о котором писал выдающийся отечественный (советский) философ и психолог Б. Ф. Поршнев: «В науках о человеке должен произойти переворот, который можно сравнить лишь с копернианской революцией» [31].

Развитие идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии

Гениальность — это не обычное понятие, которому можно дать логически законченное определение, гениальность — это неисчерпаемый объект и философской рефлексии, и конкретно-научного анализа, в который и философия, и науки о человеке вдумываются без конца, раскрывая его с новых сторон, в новой терминологии, обнаруживая в нём всё новое и новое содержание. «Никакая живая идея, — указывает А. Ф. Лосев, — не может оставаться в течение веков одинаковой. Если она жива, то существует и всё время нарождается новое и новое её понимание» [22, с. 287]. Так и *идея гениальности* с течением времени наполняется новым содержанием и приобретает всё новое и новое понимание.

Вместе с тем, необходимо остановиться на некоторых направлениях исследования гениальности, которые *профанировали идею гениальности* либо

используя *ложно выстраиваемые причинно-следственные связи*, либо *посредством предельного опрощения самой этой идеи*.

Ничто так сильно не *профанировало идею гениальности*, как *представление о связи гениальности с сумасшествием*. В своей известной книге «Гениальность и помешательство» (1863) [21] Чезаре Ломброзо, итальянский криминалист объектом научных исследований которого длительное время были преступники и сумасшедшие, проститутки и алкоголики, т. е. люди, являющие собой самые низшие и примитивные проявления многогранной человеческой природы, впоследствии легко переносит этот свой практический опыт в вершинную духовную сферу человеческого бытия — сферу гениальности. Без каких-либо существенных аргументов и реальных доказательств Ч. Ломброзо, который считал, что гениальность есть форма психоза на почве вырождения, объявляет сумасшедшими многих гениальных людей, а его многочисленные сторонники и последователи (М. Нордау [24], Э. Кречмер [19], Г. В. Сегалин [32, 33], В. П. Эфроимсон [62] и др.) впоследствии накрепко связывают гениальность с психопатологией. Здесь важно отметить, что Ломброзо не имел психиатрического анамнеза на всех тех гениальных и талантливых персоналий, а их в его книге десятки, которых он заочно объявил помешанными. Впрочем, Чезаре Ломброзо мало заботился как об аргументах, так и о доказательствах в пользу своих положений, носящих нередко ложный, надуманный характер, а также часто пользовался непроверенными сведениями и включал их в свою книгу, откуда эти сведения впоследствии успешно перекочевали в многочисленные работы, поддерживающие идею о психопатологической природе гения.

Возникает вопрос. Как же можно смешивать гениальность с психозом? Ведь это *полное безумие* не видеть принципиального различия между *гениальностью*, как *вершинной мерой духовности* и *психозом*, как *искаженным сознанием и бредом*. Но парадокс в том, что эта *абсурдная и во многом надуманная идея о связи гениальности с помешательством* (сумасшествием, бредом, безумием) совершенно необоснованно стала достоянием общественного сознания.

В противовес утверждению Ч. Ломброзо о том, что «настоящие гении часто бывают сумасшедшими, ибо сама гениальность — явление ненормальное» [21], мы утверждаем обратное. Именно *гениальность является нормальным (от сотворения) состоянием человека, и каждый мог бы проявиться как гениальный человек, если бы преодолел*

полосу препятствий: 1) меркантилизм в интересах; 2) практицизм в жизнедеятельности; 3) прагматизм в мышлении. А такое становится возможным лишь тогда, когда *природный человек* преобразуется в *человека духовного*, т.е. когда он *оплодотворяется либо новым творческим актом, либо действием благодати*. Однако история показывает, что для подавляющего большинства людей, людей дольного, посюстороннего «мира сего», указанные препятствия непреодолимы, поскольку в подавляющей своей массе люди бегут от творчества и благодати. Люди сами по своей воле отворачиваются от своей причастности к духовному, потустороннему, горнему «миру иному». Ведь именно меркантилизм, практицизм и прагматизм, как собственно и полагают (и в соответствии с этим организуют свою деятельность) люди дольного мира, составляют основу физического существования человека, определяют самосохранение человеческого индивида и обеспечивают его благополучие. Недаром гениальный Н.А. Бердяев говорит о «воле к бездарности», противопоставляя её «воле к гениальности» [6, с. 183], а гениальный Отто Вейнингер утверждает, что «человек гениален, если он того хочет» [7, с. 175].

Разве не одухотворён сиянием гения (духа) человек, когда он обращает все свои помыслы к Богу, когда он замирает в упоении красотой солнцедыщего восхода, когда он любит плоды созидательно-творческого труда и сам обращается к таким трудам, когда он несёт другим людям ничего иного кроме безусловной любви и добра? И куда же уплывает гений (дух), когда человек подсчитывает свой доход от продажи, когда он вместо любви к ближнему жёстко конкурирует с ним, высвобождая «место под солнцем» лишь для «себя любимого», или когда он отдаёт на заклятие ближнего своего ради сохранения собственного благополучия, или когда он отрицает Бога? Вопрос, вопрос и ещё раз — вопрос!

Предваря критические замечания о том, что человек, лишённый инстинкта самосохранения, отказавшийся от борьбы за своё личное благополучие, просто не смог бы просуществовать в этом мире, ответим следующее. *В начале своего сотворения человек был причастен вечности*. Гениальный человек помнит об этом, поэтому в своей *духовной деятельности* он выступает как *творец воспоминаний о вечности*, и эта память служит опорой в его *созидательно-творческих трудах* и *духовно-нравственных начинаниях* и одновременно охраняет самую его жизнь (своеобразный фатум, судьба), но только до той поры, пока гений

не отклонится от назначенного ему пути или не изменит своему *идеалу*.

«Идеал, — пишет Лев Толстой, — только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее, в мысли, когда он представляется достижимым только в бесконечности, и когда поэтому возможность приближения к нему — бесконечна. Если бы идеал не только мог быть достигнут, но мы могли бы представить его осуществление, он перестал бы быть идеалом. Таков идеал Христа, — установление царства Бога на земле, идеал, предсказанный ещё пророками... Весь смысл человеческой жизни заключается в движении по направлению к этому идеалу, и потому стремление к христианскому идеалу во всей его совокупности и к целомудрию, как к одному из условий этого идеала, не только не исключает возможность жизни, но, напротив того, отсутствие этого христианского идеала уничтожило бы движение вперёд и, следовательно, возможность жизни» [36, с. 202]. Таким образом, именно *идеал* как раз и является тем *хрупким, но крепчайшим мостом*, который связывает человека не только с жизнью, но и с вечностью, а *гениальность* — это тот самый *идеальный модус совершенства (вершинная мера духовности)*, к которому человек *стремится на пути восстановления человечности*, частично, но не безвозвратно утерянной после вкушения запретного плода в райском саду (Быт. 3:1–7). «Ибо гениальность есть ни что иное, — утверждает Отто Вейнингер, — как полное осуществление идеи человека, т.е. то, чем должен быть человек и чем он принципиально в состоянии стать» [7, с. 175].

Вторая мощная линия *профанирования идеи гениальности посредством её предельного опрожнения* связана с тем, что мерилом (критерием) гениальности зачастую объявляется пресловутый успех. Вообще, в современном обществе доминирует настоящий *культ успеха*, который связан с *популярностью, признанием, высоким положением, почестями* и созданным всем этим *личным благополучием*. Многочисленные утверждения западных философов и психологов (Т. Карлейль [18], Ф. Гальтон [8], А. Анастаси [1] и др.), где гениальность связывается лишь с успешностью в какой-либо деятельности, приводят к тому, что подобные представления начинают доминировать не только в сознании массового человека, но и вполне удовлетворяют современную интеллектуальную элиту в лице философов, учёных и других деятелей культуры.

Французский мыслитель Жюльен Бенда в своей книге *«Предательство интеллектуалов»* (1927) называет *преклонение перед успехом* одним из

принципов мирозерцания современной европейской интеллектуальной элиты. Преклонение перед Наполеонами, достигающими наивысшего успеха в практической деятельности, приносящей власть, богатство и славу, приводит к тому, что, например, гениальные Бенедикт Спиноза и Блез Паскаль воспринимаются как неудачники. Современные интеллектуалы «...превозносят человека воюющего, а не человека справедливого и человека исследующего и опять-таки проповедают миру преклонение перед практической деятельностью, в противоположность сезерцательному существованию» [3, с. 176]. Деятельность человека практического расценивается сегодня много выше чем деятельность человека исследующего; авторитет умственной деятельности, которая находит «удовлетворение в себе самой, независимо от выгод, которые из неё можно извлечь» [там же, с. 179] заменяется преклонением перед успехом, что Бенда и считает главным предательством современных интеллектуалов.

При этом, Жюльен Бенда следующим образом раскрывает смысл и значение *духовного служения избранных*: «...интеллектуал становится сильным, только если он обретает ясное сознание своей природы и своей подлинной функции и показывает людям, что обладает таким сознанием; иначе говоря, если он открывает им, что его царство не от мира сего, что именно отсутствие практической ценности и составляет величие его учения и что для процветания мира сего хороша мораль Цезаря, а не наука. За это интеллектуала распинают, но чтят, и слово его остаётся в людской памяти. <...> Повторю, что по моим представлениям, вправе сказать: «Царство моё не от мира сего» все те, кто в своей деятельности не преследует практических целей, — художник, метафизик, учёный, поскольку он находит удовлетворение в занятиях наукой, а не в её результатах... это и есть подлинно духовные люди» [там же, с. 203].

Нетрудно видеть, что культ успеха, порождающий тенденцию связывать гениальность лишь с выдающимися достижениями в какой-либо деятельности, по сути, отрицает *гениальность как вершинную меру духовности*, фактически зачёркивает идею о гениальности как *изначальной сущности* — как *сущего в своём бытии*, низводит гениальность на примитивно-низкий уровень рассмотрения и в итоге профанирует саму идею гениальности.

Редчайшее и уникальное явление гениальности в истории человеческого рода уместно будет сравнить с появлением простых чисел в натуральном числовом ряду, закон следования которых так и не удалось раскрыть даже таким выдающимся

математикам как Евклид, Ферма, Эйлер, Гаусс, Риман и др. Процесс разложения числа на множители называется факторизацией. В свою очередь, общенаучный принцип детерминизма предполагает, что любая вещь, явление, процесс могут быть представлены системой факторов, которая раскрывает закономерности соответствующего объекта познания и определяет причинно-следственные связи. Но до сих пор пока ещё никому из исследователей не удалось представить такую систему факторов, которая бы полно и предельно определённо представила гениальность с точки зрения причинно-следственных связей, которым, согласно принципу детерминизма, должно подчиняться любое наблюдаемое явление. Из этого последнего вытекают следующие умозаключения: 1) *либо гениальности как таковой не существует*, 2) *либо явление гениальности не подчиняется принципу детерминизма*, 3) *либо гениальность — это артефакт*.

Однако мы полагаем, что дело здесь в другом. А именно: сам *гений* (genius — дух, лат.) как *изначальная сущность детерминирует многие феномены и явления духовной и психической жизни человека и посему часто остаётся за пределами умозрения исследователя*. Так, например, не интеллект человека в его абсолютном преобладании над волей определяет гениальность, как полагал Артур Шопенгауэр, напротив, *духовный дар, пробудившийся в гении в соответствии с его призванием-назначением*, т.е. *гениальность как таковая* стимулирует, усиливает и развивает *созидательно-творческий компонент ума* и человек в становлении и развитии своего гения (своей духовности) становится способен, например, к генерированию гениальных идей, к пророческому ведению или непонятным для других людей высоконравственным отправлениям, или к созданию выдающихся произведений ума.

При этом *утилитарно-практический компонент ума* может угнетаться, а гениальный человек в этом случае нередко представляется как неудачник (например, Блез Паскаль), как странный чудака (например, К. Э. Циолковский) либо, хуже того — объявляется сумасшедшим (например, А. Шопенгауэр). Конечно, с точки зрения природного человека, — и Джордано Бруно, сожженный на костре инквизиции за отказ предать свои взгляды; и Блез Паскаль, отказавшийся от своих научных занятий, суливших ему научную славу, но вместо этого обративший все свои помысли к Богу; и Бенедикт Спиноза, который предпочёл возможному благосостоянию свободу

философствования, — все они неудачники. Более того, Н.В. Гоголя, сжёгшего второй том своих «Мёртвых душ», можно объявить «гениальным больным» [55, с. 201–202] и объяснять те или иные особенности его творчества лишь тем, «что его патологическое состояние весьма резко отразилось на его художественной деятельности» [там же, с. 7], как это сделал российский психиатр В.Ф. Чиж. А Л.Н. Толстого, отказавшегося согласовать своё религиозно-нравственное учение с официальным клиром, можно отлучить от церкви, а впоследствии найти у него психопатологические черты, как сделал это Г.В. Сегалин [32, 33]. И подобным примерам несть числа в истории человеческого гения.

В противовес указанным представлениям, мы утверждаем, что именно гениальность сама-в-себе является тем ключевым телеологическим принципом, тем началом, тем сущим, которое определяет духовную жизнь человека в её онтологически-индивидуальном и культурно-историческом становлении и развитии. Или, говоря иначе, *гениальность* — это отнюдь не артефакт, а, напротив, — *особый вид сущего, определяющего квинтэссенцию духовной жизни человека и обеспечивающего вершинную духовную (творческую, нравственную, провиденциальную) активность личности*.

Напрашивается вопрос. Каждого ли человека, имеющего социальный, гражданский, профессиональный статус можно называть личностью? В исконно-русском языке понятие «личность» ассоциируется с такими понятиями как «облик», «образ», «лик», тогда как в ново-русском, испытавшим мощное влияние запада, личность — это «персона», по-другому — «маска», «роль». Когда о каком-либо человеке говорят: «Это личность!», то подчёркивают этим уникальность облика и светлость лика этого человека и, напротив, когда человек, скрывая своё существо, принимает на себя какую-либо выгодную для него роль, нередко говорят, что он скрывает своё существо под личиной (западное — маска, роль).

Русский религиозный философ Н.А. Бердяев подводил коренные различия под понятия «индивидуум» и «личность». *Существование индивидуума* определяется либо природными, либо родовыми, либо общественными потребностями, главный критерий которых есть польза. «Личность, — по Бердяеву, — категория духа, а не природы и не подчинена природе и обществу. <...> Личность должна мыслиться не в подчинении роду, а в отношении и общении с другими личностями, с миром и с Богом. <...> Личность не рождается от родителей как индивидуум, она творится Богом

и самотворится, и она есть Божья идея о всяком человеке» [5, с. 11, 13]. Соответственно, *духовная жизнь личности* определяется идеально-смысловым содержанием, в основе которого лежат духовные ценности и смыслы: *истина, любовь, милосердие, отдача, дарение, жертвенность, справедливость, сострадание, созидательный труд, красота, творческое вдохновение*.

Только в личности раскрывается подлинность человеческой жизни и смысл человеческого бытия; только в личности, согласно Бердяеву, человек являет «чистую, освобождённую духовность», которая означает, «что дух овладевает природой и обществом» [4, с. 374]; и только в личности человек представляется как «образ и подобие» Божие. Напротив, индивидуум, погружённый в объективацию внешнего мира и общественных отношений («мира сего»), отягощённый жаждой власти и материальных благ, отравленный инстинктом потребительства и неуёмным стремлением к зрелищам и развлечениям, вряд ли отвечает тому *пониманию человека*, который в соответствии с *Книгой Бытия* был *сотворён* «по образу... и по подобию» (Быт. 1: 26–27). Ведь если человек определяет своё назначение с позиций утилитаризма, как достижение исключительной пользы для себя любимого, а дальше — «хоть трава не расти», то тогда, как сказано у Экклезиаста, между человеком и скотом нет различий. «Сведи к необходимости всю жизнь, — писал Шекспир, — и человек сравнивается с животным».

В.С. Соловьёв, определяя различие между *природным человеком* (индивидуумом по Бердяеву) и *человеком духовным* (личностью по Бердяеву), выделяет в человеке три составных элемента: «божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий». В *первобытном человеке*, утверждает Соловьёв, человеческое начало содержится только как зародыш «божественного бытия»; в свою очередь, *человек природный* «находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе — как возможность иного бытия» [34, с. 190]. Если же «...Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему» [там же], то мы видим *человека духовного*. Причём, говорит Соловьёв: «Между природным и духовным человеком разница не в том, что первый вовсе лишён высшего духовного элемента, а в том, что этот элемент в нём не имеет сам по себе силы совершенного осуществления и, чтобы получить её, должен

быть оплодотворён новым творческим актом или действием того, что в богословии называется *благодатью* и что даёт сынам человеческим «власть становится детьми Божиими» [там же, с. 565].

Можно констатировать, что и философия и науки о человеке, как в современности, так и в исторической ретроспективе, были сосредоточены по преимуществу на понимании и изучении *природного человека, человека как индивидуума*, духовность которого затемнена, ограничена природой и обществом, но не изучением *духовного человека, человека как личности*, обладающего «чистой духовностью»¹, для которой «священны лишь Бог и божественное в человеке» [4, с. 374–375]. Именно поэтому и идея гениальности, представленная в исследованиях различных школ, направлений и отдельных исследователей имеет ограниченность, ущемлённость, затемнённость, и во многих случаях, как было показано выше, носит профанный характер.

Налицо противоречие, преодоление которого требует *развития идеи гениальности в рамках богочеловеческой антропологии*², т.е. в контексте такого направления в познании человека, где объектом является не природный, психологический человек, а человек духовный, онтологический (человек как сущее в своём бытии), а предметом выступает *человеческий дух в его связи с божественным началом*. В свою очередь, если гениальность понимается как *изначальная сущность* человека, как *вершинная мера духовности*, как *состояние человека наполненного трансцендентными энергиями инобытия* (горного мира) (Н. А. Бердяев), как *бытие божественного в человеке* (Фр. Шеллинг), то *гениальность является одной из ключевых идей богочеловеческой антропологии*.

Обобщая изложенное, мы можем выделить (в тезисной форме) следующие *основные*

¹ Бердяев выделяет «три степени духовности: духовность, ограниченную природой, духовность, ограниченную обществом, и чистую, освобождённую духовность... духовность, вырвавшуюся из тисков природной и социальной ограниченности» [4, с. 374–375].

² Здесь важно напомнить, что сам термин «*богочеловеческая антропология*» был предложен Н. А. Бердяевым в середине 30-х годов прошлого века в одной из его неопубликованных работ. Тогда как основания этого направления исследования человеческого духа в его связи с божественным началом были начаты другим выдающимся представителем русской религиозной философии — В. С. Соловьёвым в его трудах «*Чтения о Богочеловечестве*» (1877–1881), «*Духовные основы жизни*» (1882–1884) и в трактате по нравственной философии «*Оправдание добра*». В свою очередь, Н. А. Бердяев неоднократно обращался к вопросу связи человеческого духа с божественным началом, но более всего в таких своих фундаментальных трудах как «*Смысл творчества*» (1916), «*Назначение человека*» (1931–1932), «*Дух и реальность*» (1937).

положения нового подхода к развитию идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии.

1. Если *гений* (genius — гений, дух, лат.) есть дух, то *гениальность* есть *вершинная мера духовной жизни человека. Гениальность — это прерогатива личности, т.е. человека духовного* в котором «Божество и природа одинаково имеют действительность», а «его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему» [34, с. 190]. Напротив, *индивидуум как человек природный, психологический не способен к достижению вершинной меры духовности — гениальности*.

2. Каждый человек рождается как индивидуум, т.е. как существо, обладающее высочайшей способностью к природной адаптации и общественной социализации. Человек способен проживать и адаптироваться к любым природным условиям и климатическим зонам: жаркая пустыня, холодная Антарктика, экваториальные джунгли и пр. Ни один из видов животных к этому неспособен. Человек проживает и социализируется в любых человеческих сообществах, при любых общественных устройствах и приспосабливается к жизни в любых социально-экономических условиях. Человек способен проживать как вдали от людей (отшельники), так и проживать в животной среде других животных (человеческие дети, воспитываемые среди животных). Напротив, общественные животные, например, муравьи не смогут проживать в улье, а пчелы, соответственно, никогда не приспособятся к жизни в муравейнике.

3. Высочайшая способность человека к природной адаптации и общественной социализации приводит к тому, что подавляющее большинство людей (индивидуумов) *либо не хотят, либо не могут* вырваться «из тисков природной и социальной ограниченности», *либо отказываются следовать по пути обретения своей личности, как трансцендентной индивидуальности, как «Божьей идеи о каждом человеке»*.

4. Каждый человек рождается с потенцией личностной уникальности, которая есть не что иное, как *потенцированная, заложенная в тенденции чистая духовность, могущая достичь своей вершинной меры — гениальности*. Тем самым человек подтверждает формулу сотворения «по образу и подобию», представленную в Ветхом Завете.

5. Духовный человек (личность), проявивший волю к гениальности, принявший свой *духовный дар* и осознавший призвание-назначение своё как

«Божью идею о каждом человеке», реализуется как гениальный человек.

6. Если *гений есть дух, а гениальность есть вершинная мера духовности*, тогда гениальным человеком мы можем называть личность, которой имманентна *творческая гениальность*. Однако, вершинные явления духовной жизни человека не ограничиваются лишь выдающимися творческими способностями и их реализацией в созидательно-творческой деятельности. Подобные явления духовной жизни мы обнаруживаем также и в *личности пророка*, являющего вершинную меру духовности в форме *провиденциальности*, и в *личности святого*, также являющего вершинную меру духовности в форме *безусловной нравственности*.

7. Следует выделить следующие *три вершинных стороны духовной жизни человека*:

1) **творческая гениальность**, имманентная личности *гения* *созидательно-творческая деятельность которого направлена на созидание благого, возвышенного и прекрасного*. Гений создаёт принципиально новые, оригинальные творения; порождает универсальные гениальные идеи, имеющие признаки абсолютной новизны и самой-себя-реализации; создаёт такие продукты индивидуальной творческой деятельности, которые со временем приобретают значение идеалов, составляют непреходящую в веках ценность для человеческого рода и способствуют *преображению человеческого духа в идеях любви, истины и красоты*;

2) **провиденциальная гениальность**, имманентная личности *пророка*, открывающего для человека врата вечности. Активная и творческая деятельность пророка «есть пламенный призыв к служению миру и человечеству, но при свободе от мира, от велений общества» [4, с. 375]. «Провиденциальность» понимается здесь как «*провидение*» (providentia — лат.) — предвидение, преодоление времени: от прошлого — в настоящее — к будущему.

3) **нравственной гениальность**, имманентная личности *святого*, который творит добро и тем самым всем своим житием продвигает в мире изначальную, божественную по своей природе *идею безусловной любви*. Своей жизнью он являет «безусловное начало нравственности» и даёт образцы истинной человечности, достойные подражания. Святой безусловно и беспредельно любит Бога и этот великий дар безусловной любви он переносит не только на ближних своих, но и вообще на всё живое.

Вспомним, что впервые идея о соотношении гениальности и святости была представлена

Н. А. Бердяевым в его книге «Смысл творчества» [6]. Подробный анализ этой идеи Бердяева был проведён нами ранее [см.: 38, 46, 54].

8. Итак, **новый оригинальный подход развития идеи гениальности** будет заключаться в следующем:

— во-первых, в устранении представлений о гениальности несовместимых с пониманием гениальности как вершинной мере духовной жизни человека, профанирующих или опрощающих саму идею гениальности;

— во-вторых, в развитии идеи гениальности в контексте *богочеловеческой антропологии*, где объектом является не природный, психологический человек, а человек духовный, онтологический, а предметом выступает *человеческий дух в его связи с божественным началом*; и, с этих позиций, уточнение и развитие некоторых положений, разработанных нами ранее (Чернов С. В., 2009–2018);

— в-третьих, в расширении идеи гениальности посредством разработки соответствующего категориально-понятийного аппарата и, в частности, раскрытия и уточнения содержания следующих понятий: «*воля к гениальности*», «*духовный дар*», «*призвание-назначение человека*», «*творческая гениальность*», «*провиденциальная гениальность*», «*нравственная гениальность*».

Синтез философско-антропологического, культурно-исторического и психолого-феноменологического направлений разработки проблемы гениальности

Коренной задачей при исследовании гениальности выступает, прежде всего, определение той области (поля) познания, необходимой и достаточной для разработки названной проблемы. И вот тут-то исследователя подстерегают значительные трудности. Во-первых, как оказалось, проблема эта не имеет каких-то чётко очерченных современной наукой границ. Она не имеет демаркационной линии. Оказалось, что абсолютно все способы выражения и средства бытия гениальности в обилии разлиты по всем мыслимым сферам (религия, наука, философия, искусство, нравственность) духовной жизни человека. Своего *гениального человека* исследователи находят и в различных ответвлениях мировых религий, и в фундаментальных направлениях философской мысли, и во многих видах художественного, научного и литературного творчества.

Таким образом, разработка проблемы гениальности ставит исследователя перед непростым и ответственным выбором — он может избрать один из следующих подходов: либо рассматривать гениальность в узком смысле, как *отдельный феномен выдающихся творческих способностей*, ограничивая при этом сферу их приложения, например, только художественным творчеством или наукой, и, таким образом, предельно сужая исследовательское поле; либо, напротив, разрабатывать проблему гениальности как *полифункциональную, многофакторную, многомерную сторону человеческого бытия*, где объектом исследования является не природный, психологический человек, а *человек духовный, онтологический* (как сущее в своём бытии) — через призму тем человеческой духовности, смысла человеческого бытия и постижения человека как особого рода сущего. Первый из указанных выше подходов предельно сужает проблему гениальности, нередко профанирует самую идею гениальности (см. пред. разд. наст. статьи) и, как правило, *заводит исследователя в детерминистский тупик* при изучении явления гениальности. В свою очередь, выбор последнего из указанных подходов оказывается по силам далеко не каждому исследователю и поэтому в литературе о гениальности перед нами предстаёт здесь огромное белое пятно.

Обозначенная ситуация усугубляется порою и тем, что в научных кругах нередко можно встретиться с крайними суждениями относительно проблемы гениальности, которая либо определяется как несуществующая («здесь нет никакой проблемы» — так недавно в беседе с автором безапелляционно заявил один новый знакомец — доктор наук, профессор московского вуза), либо как проблема, не имеющая актуальной значимости («это проблема девятнадцатого века и современного значения она не имеет» — так высказался в приватной беседе один из крупных отечественных философов); либо другая крайность — гениальность декларируется как проблема, не поддающаяся разрешению ни посредством философского анализа, ни методами научного поиска, ни средствами критического дискурса.

Следует признать, что до сих пор, редко кому из исследователей удавалось рассмотреть проблему гениальности в фундаментальном онтологическом аспекте — как *бытие человеческого духа*. Ни Иммануил Кант, ни Фридрих Ницше, ни Томас Карлейль, ни Френсис Гальтон, отводившие значительное место в своих трудах вопросам о гениальности, не рассматривали это явление в указанном измерении — они изучали лишь отдельные

аспекты (атрибуты, признаки, фрагменты, элементы) гениальности. Причём, нередко, во многих исследованиях за гениальность выдаются такие явления, которые к гениальности, как высшей мере духовности, никакого отношения не имеют.

Вместе с тем, сами гениальные люди, признанные потомками таковыми, например, Леонардо да Винчи, А. Шопенгауэр, А. С. Пушкин, Оноре де Бальзак, Л. Н. Толстой, нередко обращались к вопросу о гениальности человека и оставили нам эти размышления в своём творческом наследии. А такие выдающиеся мыслители как Иоганн Вольфганг фон Гёте и Фридрих Шиллер вообще посвятили значительную часть своего эпистолярного дискурса [11] обсуждению названной темы.

Таким образом, получается, что с одной стороны, при ограничении предметного поля познания гениальности могут быть получены лишь фрагментарные и несвязные в единую систему знания, которые скорее затемняют и искажают, чем проясняют и освещают целостную картину изучаемого явления, а с другой стороны, несмотря на всю сложность, неоднозначность, необъятность явления гениальности, нет никакой возможности игнорировать это явление и отказаться от разрешения проблемы гениальности, волнующей *человека-познающего* уже не одно столетие.

Фундаментальный характер проблемы гениальности, её смысл и значение в понимании природы человека и духовных начал его бытия, роль гениальности в становлении и развитии духовной культуры человека, содержательная сложность и парадоксальность явления гениальности, возникновение всё новых и новых вопросов в ходе исследования этого «загадочного феномена», ясно показывают невозможность разрешения проблемы гениальности в рамках узкого специализированного подхода с использованием инструментария только одной какой-либо науки или определённого философского направления, ограниченного рамками собственной методологии. Всё это с необходимостью заставляет исследователя взглянуть на эту проблему интегрально, используя для этого концептуально-понятийный аппарат и инструментарий различных философских и научных направлений, предметом которых является сущность и природа человека, его личность и духовная деятельность.

Новый взгляд на природу и сущность человеческого гения, развиваемый автором (*Чернов С. В., 2009–2018*), представляет *гениальность как вершинную меру духовности, как явление, определяющее сущность человека и смысл человеческого*

бытия. И поэтому, не ответив на вопрос, «что есть сущность гения?», мы не сможем дать и ответ на вопрос, «что есть человек?». Опираясь на собственный опыт разработки проблемы гениальности [37–54], мы приходим к следующему **выводу**: *проблема гениальности должна разрабатываться в ходе исследования, в котором синтезированы философско-антропологический, культурно-исторический и психолого-феноменологический направления исследования* (Таблица 1).

Философско-антропологическое направление позволяет разрабатывать проблему гениальности в контексте фундаментальных вопросов постижения природы человека и смысла его бытия (Таблица 1, II), рассматривая при этом человека как особый вид сущего.

Один из основателей философской антропологии, Макс Шелер обосновывает и рассматривает её как «...фундаментальную науку о сущности и строении сущности человека; о его отношении к царствам природы (неорганическая природа, растения, животные) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном истоке и его физическом, психическом и духовном начале в мире; об энергиях и силах, которые им движут и движимы им; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, причём в равной степени как их сущностных возможностях, так и реальном

воплощении. Сюда же включены психофизическая проблема души и тела и поэтико-витальная проблема» [56, с. 132]. При этом Шелер отмечает, что проблема гениальности является «монументальной», знаковой, одной из ключевых для понимания человеческой истории, выстроенной на основании философской антропологии [там же, с. 153].

Философское постижение человека, как отмечает П. С. Гуревич, приобретает сегодня особую актуальность, особенно в связи с усиливающимися тенденциями представить картину мира без человека. Современные концепции нового натурализма, в особенности их космологические варианты, «в которых “человек”, а то и “жизнь” в целом рассматриваются как этап, своеобразное звено в развёртывании космической эволюции», низводят «на нет» традицию классической философской антропологии, где человек представляется как особый род сущего [13, с. 5–7].

В свою очередь, если человек — особый род сущего, а гениальность — вершинная мера духовности, т. е. предельное состояние духа, то проблема гениальности является одной из центральных для философского постижения человека, поскольку сущее полнее и глубже познаётся именно в своих крайних, вершинных, предельных эманациях. И это последнее особым образом актуализирует разрешение проблемы гениальности в проблемном поле философской антропологии.

Таблица 1. Концептуальная троичная модель разработки проблемы гениальности

I	Три направления разработки проблемы гениальности	• Философско-антропологическое • Культурно-историческое • Психолого-феноменологическое
II	Три уровня философско-антропологической рефлексии гениальности	• Идеально-смысловой уровень: <i>любовь, истина, красота</i> • Духовно-ценностный уровень: <i>воля к гениальности, духовный (творческий, провиденциальный, нравственный) дар, призвание-назначение человека</i> • Образно-личностный уровень: <i>образ личности гения, образ личности пророка, образ личности святого</i>
III	Три аспекта культурно-исторического анализа гениальности	• Начало гения в человеческой истории • Место и роль гения в развитии духовной культуры • Гениальность и судьба духовной культуры
IV	Три уровня психолого-феноменологического изучения явления гениальности	• Личностно-смысловой: <i>созидатель, мыслитель, художник</i> • Личностно-типологический: <i>первооткрыватель, первопроходец, первовидец-созерцатель</i> • Деятельностно-содержательный: <i>изобретатель, исследователь, проповедник-учитель</i>
V	Три составляющих духовной жизни гениального человека	• Духовный (провиденциально-нравственно-творческий) путь гениального человека • Духовная деятельность гениального человека • Духовное наследие гениального человека
Примечание: разработка настоящей модели осуществлялась на основе принципа троичной классификации.		

В личности гениального человека мы имеем выражение идеала человека, собственно сущности человека и смысла человеческого бытия. А посему, философско-антропологическая рефлексия о гениальности приоткрывает перед нами «загадку человека» и определяет проблему гениальности как одну из важнейших в современной философской антропологии. Скажем иначе, гениальность — есть феномен, определяющий сущность человека и смысл человеческого бытия и потому, не ответив на вопрос, *что есть сущность гения*, мы не сможем дать и ответ на вопрос, *что есть человек*.

Итак, в соответствии с разработанной нами концептуальной троичной моделью (Таблица 1), философско-антропологическая рефлексия гениальности проводится на трёх уровнях: 1) на идейно-смысловом уровне человеческий гений раскрывается в универсальных идеях *любви, истины, красоты*; 2) на духовно-ценностном уровне гениальность представляется в следующих узрѐнных сущностях: *воля человека к гениальности, духовный (творческий, провиденциальный, нравственный) дар, осознание личностью собственного призвания-назначения*; 3) на образно-личностном уровне гениальный человек предстаёт в *образе личности гения, в образе личности пророка, в образе личности святого*.

Культурно-исторический анализ гениальности позволяет ответить на вопросы о начале гения в человеческой истории, о месте и роли гениальности в развитии духовной культуры человека как в исторической ретроспективе, так и исторической перспективе (Таблица 1, III).

Как было уже сказано выше, мы будем рассматривать человека как «целостное духовно-душевно-телесное существо» и примем за основу подход Н.А. Бердяева к различению *личности и индивидуума* — человек как индивидуум принадлежит вещественному природному миру, хотя он есть его неделимая единица; человек же как личность — не часть, но всегда цельное подобие Бога, и его сущность не выводима из природного бытия [5, с. 19].

Человек как природно-биологическое существо имеет специфическую телесную оболочку (плоть), которая во многом роднит его с другими животными: анатомия, функциональность органов и членов тела; но и во многом отличает его от других живых существ: прямохождение, рукость, обеспечивающая совершенную моторику, максимальный (относительно массы тела) объём головного мозга, функциональная асимметрия полушарий головного мозга, намного более выраженная, чем у других высших животных и др. Однако, сами по себе эти

телесные признаки не могут обеспечить преимущества человека в природной среде. Многие крупные животные превосходят здесь человека: скорость перемещения, ловкость, размеры тела и физическая сила, рога и копыта, зубы и клыки.

Человек как индивид имеет уже более высокий в сравнении с другими высшими животными уровень психического отражения, который определяет более совершенное функционирование биопсихического потенциала человека и уже поднимает человека на первое место в животном мире, обеспечивая ему здесь абсолютное господство. У человека появляется возможность кардинально влиять и видоизменять (правда, далеко не всегда природно-целесообразно) природную среду в следующих аспектах: приспособление природной среды для жизни многих человеческих индивидов (увеличение народонаселения, развитие общественных отношений); приручение или истребление многих видов животных; экологическое давление на природную среду; техногенные катастрофы и пр. В своём двуединстве телесное и психическое делают человека ключевым звеном земной биосферы, как в рамках её эволюции, так и создания возможности полного её уничтожения, например, в ходе крупномасштабной ядерной войны.

Но настоящая сущность человека, человека как личности, раскрывается в его трёхипостасной природе, как *духовно-душевно-телесного существа*, где «духовное как изначальное» [57, с. 290], как высшее, подчиняет себе и психическое и телесное человека и обеспечивает развитие человека от высшего к низшему, от простого к сложному, от примата плоти до примата духа. И если на двух предшествующих уровнях у человека находятся другие животные конкуренты (амплитуда слуха дельфина превышает человеческую в диапазоне ультразвуков; обоняние собаки во много раз превышает здесь возможности человека, ночное видение совы, отсутствующее у человека; острота зрения хищных птиц, превышающая функционал зрительных ощущений человека и мн. др.), то на духовном уровне человек есть уникальное, неповторимое живое существо.

Щенок, рождённый от собаки, никогда не станет волком, даже если попадёт в волчью стаю. Волчонок же, вскормленный собакой, всё равно останется волком. В отличие от этого, рождённый человеческий индивид никогда не станет человеком и не разовьётся как личность, если в раннем возрасте он будет выведен из человеческой среды и будет воспитываться либо среди животных («Маугли»), либо в среде, обеднённой социальными контактами

(«Каспар Гаузер»). Таким образом, духовное в человеке, являющееся основанием, как культуры, так и человеческой истории, вместе с тем, не может обрести своё личностное становление вне истории человеческого рода и вне становления духовной культуры.

Возникает вопрос: на каком из этапов человеческой истории мы можем уже обнаружить явление (феномен) гениальности? Для ответа на этот вопрос обратимся к одной из концепций антропо-социогенеза, предложенной и теоретически обоснованной Б.Ф. Поршневым, который выдвинул оригинальное представление «о начале человеческой истории» [31].

Начало человеческой истории Б.Ф. Поршнев связывает с преобразованием *стадных отношений* в среде реликтовых предков человека — палеоантропов (безусловно являющихся животными) в социальные отношения, возникшие на фоне дивергенции из среды этих *животных особей* собственно нового биологического вида — неоантропов, представителей которого следует уже называть *человеческими индивидами*. Неоантропы (собственно уже люди) по сравнению с палеоантропами (животными) обладают особым свойством — свойством *суггестивности*. По Поршневу, именно суггестивность и явилась той базовой основой, следствием которой и было собственно появление на земле среди множества животных особей совершенно уникальных живых существ — человеческих индивидов, взаимодействия которых принципиально отличались от стадных и начали приобретать черты социальных взаимоотношений. Новая форма внутривидовых взаимоотношений неантропов, — *социальная*, — требовала формирования и новых способов осуществления внутривидовых коммуникаций, обеспечивающих не только обмен информацией, что имеет место и в среде животных, но и «особый род влияния одного индивида на действия другого» [там же, с. 560], т.е. функцию влияния, входящую в функциональную структуру человеческой речи.

Рассмотрим событие дивергенции неантропов из среды палеоантропов на трёх возможных уровнях: на *морфологическом*, на *функциональном* и на *метафизическом*.

На *морфологическом уровне* обнаруживается явление цефализации, которая проявляется у неантропов в развитии префронтальных отделов лобной доли коры головного мозга и приводит к возникновению у них второй сигнальной системы. Суггестивный блок работы центральной нервной системы человека производит важнейшую

функцию: осуществляет «замену указаний, поступающих с первого блока (сенсорно-афферентного — С. Ч.), или ответов, свойственных второму блоку (эфферентному — С. Ч.), другими, вызываемыми по второй сигнальной системе» [там же, с. 559].

На *функциональном уровне* «у неантропов происходит преобразование кардинальной важности — переход интердикции (свойственной палеоантропам — С. Ч.) в суггестию» [там же]. Другими словами, стадные отношения палеоантропов, основанные на интердикции, обогащаются и вступают в противоречие с социальными отношениями неантропов, у которых появляются начатки второй сигнальной системы и возникает слово, как основной фактор управления поведением.

По И.П. Павлову развитие у человека второй сигнальной системы, содержанием которой является речь и словесные сигналы (слово как сигнал сигналов), обеспечивает абстрактно-обобщённое отражение окружающей человека действительности в виде понятий, идей и умозаключений. В своей работе «Проба физиологического понимания симптоматики истерии» И.П. Павлов следующим образом описывает функциональную основу второй сигнальной системы: «В человеке прибавляется, можно думать, специально в его лобных долях, которых нет у животных в таком размере, другая система сигнализации, сигнализация первой системы — речью, её базисом или базальным компонентом — кинестетическими раздражениями речевых органов. Этим вводится новый принцип нервной деятельности — отвлечение и вместе с тем обобщение бесчисленных сигналов предшествующей системы, в свою очередь опять же с анализированием и синтезированием этих новых обобщённых сигналов, — принцип, обуславливающий безграничную ориентировку в окружающем мире и создающий высшее приспособление человека — науку, как в виде человеческого эмпиризма, так и в её специализированной форме» [26, с. 274–275].

Относительно возникновению человеческой речи Б.Ф. Поршнев приходит к следующему выводу: «...у истоков второй сигнальной системы лежит не обмен информацией, т.е. не сообщение чего либо от одного к другому, а особый род влияния одного индивида на действия другого — особое обобщение до прибавки к нему функции сообщения» [31, с. 560].

Появление неантропов с начатками второй сигнальной системы, которой не было у палеоантропов, знаменует начало социальных отношений, основанных на речевом взаимодействии первоплюдей, и есть по Б.Ф. Поршневу само начало

человеческой истории. Нетрудно понять, что неоантропы с зачатками второй сигнальной системы получили дополнительный и мощнейший механизм и инструментарий природной и социальной адаптации, который постепенно, но надо полагать, почти мгновенно в рамках эволюции биологического вида, вывел неоантропа на первое место в земной биосфере.

С метафизической точки зрения происходит одухотворение — человеческий дух (гений) укореняется в бытии. Одухотворение есть процесс вне-эволюционный, вне-временный, вне-исторический, но, тем не менее, отмечающий появление на земле нового биологического вида — *Homo sapiens* и определяющий само становление человека, настоящей сущностью которого является его дух (гений) — трансцендентное (божественное) начало, запускающее человеческую историю и определяющую начало становления духовной культуры.

Неудивительно, что об этом вне-эволюционном, вне-временном, вне-историческом событии одухотворения мы находим сведения в *Книге бытия*: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их. И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; <...> И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт 3: 21, 23).

Таким образом, начало человеческой истории есть рождение человеческого духа (гения) первым проявлением которого явилось слово, как основной фактор управления поведением, и как «орудие создания мысли» (В. Гумбольдт). «Слово, — писал А. Ф. Лосев, — ...есть необходимый результат мысли, и только в нём мысль достигает своего высшего напряжения и значения. ...без слова нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием. <...> Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. <...> Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряжённого общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще» [23, с. 96]. Именно слово является одновременно и источником и продуктом и творческой мысли и творческой деятельности любого гениального человека. И ещё одно. Мы видим вещь в её целостности лишь потому, что эта вещь имеет своё имя. Гениальный человек обнаруживает новые вещи, о которых ещё никто ничего не знает, гений присваивает этим вещам имена, и тогда все мы узнаем о существовании вещей, о которых мы даже не подозревали. Именно словом гений творит новые

ценности, которые со временем приобретают силу идеалов. Следовательно, гений, наряду со святым и пророком — это высшие духовные чины в иерархии человека духовного.

Первые объективированные следы гениальности первочеловека мы обнаруживаем уже в самом начале человеческой истории в виде сохранившихся до нашего времени образцов творческой деятельности древнейших людей — наскальных рисунков, которые по своей древности отстоят от нас на 10–15 тыс. лет (по другой версии — на 30–40 тыс. лет). Исследователи палеолитического искусства приходят к следующему важному выводу: «Хотя расцвет абстрактного искусства приходится на мадлен, тем не менее его элементы были представлены в искусстве на протяжении всего палеолита. Следовательно, даже в своих начальных фазах искусство никогда не было простым копированием натуры» [15, с. 306], а несло в себе черты символического отражения мира, или, говоря иначе, настоящую художественную правду — осознанную художником и выраженную в художественной форме идею.

Интересно, что подобно самым высоким произведениям живописного искусства, наскальные рисунки первобытного человека с трудом поддаются копированию (также как самые выдающиеся произведения высокой живописи). В случае их копирования, пусть даже в приближенных к естественным условиям, эти рисунки уже не дают того эффекта, который может производить на иных людей сам оригинал. А эффект этот просто поразителен. При длительном созерцании наскального рисунка, ты будто бы сам погружаешься в этот древний мир, с его цветами, звуками, запахами, энергиями и будто бы начинаешь чувствовать всё то, что чувствовал и сам древний художник. При этом как бы просыпается в нас древняя память и пробуждается наше дремлющее сознание, вернее та его часть, которая живо отвечает на соответствующее воздействие названного изображения, и мы будто бы соприкасаемся с духом самого древнего художника. Понятно, что подобные состояния возникают далеко не у каждого, а лишь у тех, кто обладает тонким, трудно уловимым и трудно объяснимым с рациональной точки зрения чувством, которое называем мы чувством прекрасного. Объяснение названного эффекта может быть лишь одно — древний художник вложил в свою картину всю созидательную силу и художественную выразительность своего духа, с которым мы и соприкасаемся сквозь толщу веков и разделяющие нас с древним художником глубины сознания.

Может быть человек, ещё мало, чем отличающийся от животных, вначале научился видеть красоту в идеально гладкой и светящейся «неземным светом» поверхности сколотого кремня и лишь затем, много позже, понял его целесообразность (пользу) и начал использовать этот самый кремнёвый обломок как орудие труда? Может быть именно здесь, в том, что мы называем *чувством прекрасного*, скрыты зачатки одной из древнейших способностей человека, определяющей его сущность как собственно *человечность*? Может быть именно в этом, в дарованной человеку способности познавать мир не только чувствующим аппаратом своим, который есть и у животных, но, прежде всего, духом, и творить художественную правду (как в названных наскальных рисунках), как раз и заключены самые истоки того, что мы называем гениальностью? Ведь недаром же читаем в «Книге Премудрости Соломона»: «Познал я всё, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего» (Прем. 7:21).

Обобщение вышеизложенного приводит нас к следующему **выводу**: *гений как дух и есть то самое самое с чего начинается человек, запускается человеческая история, разворачивается становление духовной культуры*.

Согласно исследованиям Отто Вейнингера [7] проявление гения не является продуктом определённой эпохи. Наоборот, именно гений определяет не только направленность и характер, но и значение в истории той эпохи¹, которая отмечена печатью его творчества.

Итак, можно утверждать, что *гениальность, как главный источник и питательная среда духовной культуры во всех её известных формах (религия, нравственность, искусство, философия, наука, образование), есть одновременно и порождение духовной культуры; а гениальный человек, соответственно, есть одновременно и творец и творение*

¹ Возникает вопрос, а какого рода историю изучают наши дети в школах, а студенты в университетах? И те и другие изучают историю войн, историю монархов и правителей, историю политических заговоров, историю смены общественно-политических и социально-экономических формаций. Но нигде и никогда курс общей истории, будь то история Отечества или зарубежных стран, не предполагает изучения истории духа, истории человеческого гения, той истории, которая единственная по сути определяет сущность и природу человека как «образа и подобия». Нетрудно понять, что такое историческое образование изначально перекрывает человеку возможность реализации своей потенцированной гениальности, закрывает для человека возможность творить свою личную духовную историю, закрывает возможность реализовать своё божественное назначение, реализовать свой индивидуальный духовно-нравственный и созидательно-творческий дар и настоящий смысл своего личного бытия.

духовной культуры. Гений есть созидатель, движитель, культиватор и охранитель духовного, культурного и нравственного содержания человеческой жизни, а гениальность, в свою очередь, есть системообразующий фактор не только духовной культуры, но и нерушимости человеческого общества. Более того, гениальность как таковая выступает в качестве своеобразного охранительного барьера, защищающего человека от влияний, искажающих его сущность и оказывающих разрушительное воздействие на природу человека, сотворённого «по образу и подобию».

Психолого-феноменологическое направление в разработке проблемы гениальности предполагает изучение гениальности как *направленности-свойства-состояния личности духовного человека*, выделяя при этом *атрибуты гениальности, модусы бытия гения* и анализируя феномены гениальности как явления. При этом гениальность рассматривается на *деятельностно-содержательно-смысловом* уровне, при использовании следующих *трёх триад* понятий: 1) гений как художник, мыслитель и созидатель; 2) гений как первопроходец, первооткрыватель и первовидец-созерцатель; 3) гений как исследователь, изобретатель и проповедник-учитель (Таблица 1, IV). Подробнее об этом скажем в следующем разделе статьи.

Изучение гениальности как явления

Настоящая часть статьи посвящена представлению тех начал, которые призваны определять изучение гениальности как *духовного явления и как прерогативы человеческой личности в её становлении и развитии*. Прежде всего, следует сказать, что изучение гениальности как явления, несмотря на кажущуюся простоту² и понятность воздвигает перед исследователем значительные трудности.

Во-первых. Духовная деятельность гениальных людей имеет многогранный, полифункциональный характер и простирается в обширных пределах: от конкретных наук или искусств — до решения фундаментальных, предельных, конечных вопросов бытия и сознания, веры и познания, божественного и человеческого, которые определяют

² Казалось бы, чего проще — выбирай из известных исторических личностей гениальных людей и изучай их жизненный путь и творчество. Однако моментально возникает масса вопросов: кого из гениальных людей включать в исследовательскую программу, а кого — не включать? Кого из исторических личностей можно собственно относить к гениальным людям, а кого не следует? Вторая группа вопросов касается тяжелейшей проблемы: как изучать, и каким инструментарием при этом следует пользоваться? И проч., и проч., и проч.

мировоззрение, мирозерцание и самосознание многих человеческих поколений. Например, вопросов касающихся нравственного обустройства общества, устройства мироздания, назначения человека и смысла его бытия. Духовные явления, к которым относится гениальность и её таинственная феноменология не только многогранны по своему выражению, но и многозначны по грандиозности культурно-исторического влияния, которое гениальные люди всех времён и народов оказывали на развитие духовной культуры человечества.

Поэтому исследование человеческого гения, предполагающее односторонний узкоспециализированный подход с использованием понятийного аппарата только одной какой-либо науки (например, психологии или психопатологии), или определённого философского направления, ограниченного рамками собственной методологии, заранее обречено на неудачу, поскольку в этом случае невозможно будет получить целостной феноменальной картины изучаемого явления.

В теоретической механике есть понятие «степень свободы». Рациональное применение этого понятия в той же теоретической механике приводит к выводу, что чем больше степеней свободы имеет определённый объект, тем больше возникает возможностей для проявления этого объекта в своих динамических характеристиках. Точно также увеличение степени свободы при изучении гениальности позволит исследователю глубже проникнуть в запутанные и во многом загадочные черты этого явления.

Во-вторых. В структуре человеческой личности нет другого столь же парадоксального явления, как гениальность, на что, как известно, обратил внимание ещё А. С. Пушкин в следующих поэтических строках (1829):

О сколько нам открытий чудных
Готовят просвещения дух
И опыт, сын ошибок трудных,
И гений, парадоксов друг,
И случай, бог изобретатель.

И главный парадокс гениальности связан с непростыми, драматическими, а порой даже трагическими отношениями, которые складываются у гениального человека с современным ему обществом. Сократ в утверждение истины выпивает чашу цикуты, гениального апостола Павла распинают, подобно Христу, Джордано Бруно сжигают на костре инквизиции, всеми забытый Поль Гоген умирает на далёких Полинезийских островах от

нищеты и болезней, Льва Толстого объявляют еретиком и отлучают от церкви... Но самое парадоксальное в этом парадоксе то, что гениальность всё равно прорывается наружу и гений вновь и вновь разрывает сковывающие его цепи и разрушает узилища духовных темниц. Воля к гениальности открывает человеку выход из Платоновой пещеры, он устремляется наружу и к нему снисходит осознание своего призвания-назначения, он остро чувствует силу своего духовного дара и смело вступает на путь становления личной гениальности.

В современных условиях, когда предельно ускоряются темпы общественного развития, когда в предельно краткие сроки происходят глубокие изменения в социальной и культурной среде, когда, казалось бы, по максимуму востребованы духовно-нравственные и созидательно-творческие решения, абсолютными лидерами в разработке которых являются именно гениальные люди, эти люди всё более интенсивно выдавливаются обществом, тем обществом, которое отравлено масс-культурой и насквозь пропитано массовым сознанием в основе которого лежит, обольняющий человека, инстинкт потребительства. «В этом мионическом обществе, — с тоской восклицает Бердяев, — гений уже невозможен». Так было во все времена, и выдающиеся мыслители неоднократно обращали внимание на этот парадокс: «...мы, — пишет Оноре де Бальзак, — никогда не понимали людей, одарённых творческой силой, оттого что они всегда вступали в дисгармонию с нашей цивилизацией» [2, с. 18].

Гениальный человек создаёт поток творческой энергии, находящий своё выражение в гениальных творческих идеях, телеологических принципах и эпохальных открытиях, но чаще проходят десятилетия, а порой и века, прежде чем эти идеи, принципы и открытия найдут своё понимание и признание. Культурная среда общества, которая является главным источником его развития, не может существовать без творческих гениальных идей, но при их вбрасывании в духовно-интеллектуальную ноосферу именно общество выступает самым мощным и необоримым тормозом для жизни гениальных идей.

Личность гения не способна растворяться в массах, гений не способен разделять меркантильные интересы толпы, он очень далёк от того, чтобы следовать нормам рационального практицизма и потому массы выталкивают гения на периферию общественных отношений и тем самым надолго лишают себя возможности пользоваться плодами его трудов. «В истории постоянно повторяется

тот факт, — сетует Вильгельм Гирш, — что новые идеи, особенно если они возникают внезапно и сильно уклоняются от общепринятого, обиденного, всегда должны выдерживать суровую борьбу. Они в большинстве случаев вызывают бурю негодования...». И самое поразительное в том, что «как раз те идеи, которые впоследствии оказались более плодотворными, вначале встречали наибольшее сопротивление» [12, с. 175–176].

Было бы неверно думать, что современному обществу не нужны гениальные люди. Они ему нужны. Но нужны не «аристократы духа», т.е. *пророки, святые и гении*, созидрующие смыслы и ценности духовной культуры, нравственные законы и телеологические принципы, а «демократические гении»¹, т.е. *вожди, герои и реформаторы*, выдающийся потенциал и деятельность которых, по убеждению массового человека, должны быть направлены исключительно на усовершенствование «золотого тельца», т.е. на прогресс цивилизации, обеспечивающей благосостояние и жизненные блага обывателя.

Общество, которое интенсивно выталкивает культурных, нравственных, духовных и интеллектуальных лидеров и тем самым плодит однообразную серость, которая, в свою очередь, порождает духовную тьму, вряд ли может рассчитывать на своё светлое будущее. Очень верно замечает И.И.Гарин: «Без высокой культуры невозможна сильная экономика, ибо с пещерным сознанием можно строить только пещерное общество. Одна из важнейших причин нынешнего кризиса — многолетнее «выпалывание» плодоносящих культур и торжество сорняка. Требуется кардинальный пересмотр отношения к человеческой сокровенности, субъективности, к вестничеству,... ибо, как выясняется между количеством хлеба и стихами Малларме... существует отнюдь не мистическая связь» [9, с. 4]. Нам хорошо известны цивилизации (Вавилон, Римская империя, Византия), которые распались в прах, понижая планки *культурного созидания и нравственного идеала*.

Проходят века, меняются общественное устройство и сама наша жизнь, рушатся империи и возникают новые структуры, изменяются самосознание и менталитет народов, циклический процесс развития по-прежнему подвержен спадам и подъёмам, но куда бы мы ни кинули взгляд, — мы обязательно найдём созидательные следы гения. Мы стали более интеллектуально и культурно богаче по сравнению с людьми прежних веков, наш кругозор

расширился до невероятных пределов, но по-прежнему, также как и люди прошлого, мы продолжаем относиться к гениальному человеку с опаской и недоверием, гоним его прочь или бежим его, объявляем его либо сумасшедшим, либо глупцом, либо странным чудаком и, что самое главное, как и много веков назад, не допускаем гений (дух) и в нашу жизнь, и в наше сознание. И неумолимо напрашивается вопрос: Какова историческая перспектива *гениальности* в нашем бурно и неуклонно изменяющемся мире?

Выделенные здесь противоречия не только выявляют *парадоксальную природу гениальности*, но и указывают на наличие *противоречий в самой человеческой природе*, определяют необходимость их философского и научного разрешения и в очередной раз актуализируют проблематику исследования гениальности для целей постижения *природы и сущности человека*.

История знает многих выдающихся людей: мыслителей и учёных, поэтов и живописцев, правителей и государственных деятелей, изобретателей и промышленников, политиков и военачальников, роль которых в общечеловеческой истории и развитии цивилизации можно считать одним из важнейших определяющих факторов. Однако возникает вопрос, кого из этих людей можно, а кого нельзя причислить к «республике гениев»?²

Выдающийся исследователь проблемы гениальности Отто Вейнингер настаивал на том, что необходимо «весьма осмотрительно награждать людей эпитетом “гениальный”» и прежде необходимо крепко подумать над тем «кому следует приписать гениальность и кому следует в ней отказать». С его точки зрения «титул гения» приложим только к «великим художникам и великим философам», и, напротив, ни «великий человек дела», ни «великий человек науки» не могут быть причислены к гениальным людям в виду временного характера их дел и свершений, произведений и открытий. «Люди дела» — политики и правители, императоры и полководцы озабочены лишь тем, чтобы «придать ценность понятию власти»: политик создает партию, правитель — конституцию, утверждающую его власть, император создает сооружения, отражающие символ его власти и т.п. И совсем другое дело, — гений, который «стремится придать власть понятию ценности» [7, с. 131–132].

«Великий император, — пишет Вейнингер, — явление природы, а великий мыслитель стоит вне этой природы, он — овеществление духа» [там

¹ Термины «аристократы духа» и «демократические гении» были предложены Н.А.Бердяевым.

² «Республика гениев» — термин, предложенный Артуром Шопенгауэром.

же, с. 132]. В свою очередь, открытия учёных, какими бы глобальными они не представлялись для своей эпохи, всегда впоследствии дополняются, корректируются, видоизменяются, а то и опровергаются последующими поколениями работников науки. И наоборот, вечные ценности, высшие смыслы и телеологические принципы, которые только и создаются гениями — это *творения*, которые *не подлежат исправлению ни в одном пункте*. Действительно, попробуйте, например, переписать *Книгу Бытия*, привязать к конкретному пространственно-временному континууму слова *Библейских пророков*, отредактировать *Евангелия*, улучшить *Божественную комедию* или исправить *Джоконду*.

Исходя из сказанного, первой определяющей задачей в организации изучения гениальности как явления должно стать определение и обоснование такого *критерия гениальности* (как известно, ни в философии, ни в науке в этом вопросе нет ни единства ни однозначности), который бы наиболее полно и с высокой степенью надёжности позволил бы определить личность проявившегося, состоявшегося именно *гениального человека* в отлучии, например, от *успешной обыденности*, от *эксцентричного безумия*, от *выдающегося таланта*. Такая попытка была проведена нами ранее [см. подр.: 40, 41], однако с учётом идей и выводов настоящего исследования, мы понимаем необходимость уточнения и развития названного критерия.

Второй важнейшей задачей изучения гениальности как явления должно стать определение не только методологических подходов, но и методического инструментария, адекватного изучаемому явлению. Авторский опыт изучения явления гениальности позволил разработать соответствующую систему методов [41]. Ниже представлены три ключевых метода изучения гениальности как явления: *биографический метод*, *идеографический метод* и *метод представления образа личности гения*.

Биографический метод. Сущность этого метода заключается в восстановлении духовного облика гениального человека и получения содержательной картины его жизни, его *духовно-нравственной и созидательно-творческой деятельности* на основе изучения биографических данных, воспоминаний о нём современников и данных ими характеристик, а также продуктов названной деятельности с целью представить гениальную личность в виде завершённого и цельного портрета.

Методически эта задача реализуется на четырёх уровнях: 1) изучение личности по имеющимся биографическим документам; 2) изучение личности

на основе анализа продуктов её духовной деятельности; 3) психологическое изучение истории личности с использованием субъективного и объективного анамнеза; 4) изучение уже не конкретной личности, а её типа путём анализа и обобщения ряда биографий людей, подобранных по определёльному признаку.

В практике реального исследования, названные методические подходы часто пересекаются, что и позволяет, в конечном итоге, получить более полную, подробную, содержательную и, что немаловажно, красочную и живую картину (портрет) исследуемой личности. В качестве материалов для такого исследования используются автобиографии, биографии, дневники, письма (не только автора, но и третьих лиц), самопризнания, мемуары, воспоминания, характеристики данные современниками, и, наконец, продукты творческой деятельности (философские, проповедческо-учительские, художественные, литературные, научные и др. произведения) самого исследуемого лица.

Всестороннее изучение творческого пути и творческой деятельности *созидателя, мыслителя, художника, первооткрывателя, первопророка, первовидца-созерцателя, изобретателя, исследователя, проповедника-учителя* на основе биографических и автобиографических материалов, позволяет исследователю вырисовывать картину органического роста творящего субъекта в его своеобразной индивидуальности во всём многообразии его духовного опыта. В свою очередь, факты, полученные на основе самонаблюдения и самоанализа творящего субъекта, дают материал для объективного изучения *внутреннего мира* и творящей *природы* гения как целостного субъекта духовно-нравственного и созидательно-творческого акта. В этом собственно и заключается основное преимущество биографического метода, поскольку задачи метода имеют в виду именно *понимание самого гениального человека как целостной личности*. Границы же метода определяются составом и достоверностью того биографического материала, который доступен исследователю.

В свою очередь, качество конечного продукта биографического исследования будет напрямую связано с *талантом самого исследователя*, который определяется не только и не столько аналитическими способностями последнего, сколько тем духовным даром, которым в полной мере обладали такие писатели как, например, Шарль Огюст Сент-Бёв, Ипполит Тэн, Стефан Цвейг, Андре Моруа, Ирвинг Стоун и другие выдающиеся исследователи, — тем даром, который роднит самого

исследователя с тем гениальным человеком, жизнь и личность которого он изучает и описывает.

Идеографический метод. Этот метод строится на тщательном анализе единичных фактов духовно-нравственной и созидательно-творческой жизни гения, путём формулирования интерпретативных утверждений, приложимых только к данному конкретному случаю или к классу феноменов, которые представлены этим случаем. Идеографические интерпретации основываются на особенностях каждого данного случая, а их обоснованность опирается на глубину описаний, создаваемых конкретными исследователями, в которых последние стремятся зафиксировать различные ракурсы изученных фактов и явлений. «В основе идеографического познания лежит телеологическое понимание психики, личности, поведения», что предполагает не «объяснение», а «понимание» человека, то есть «воссоздание в мышлении исследователя мыслей, чувств и мотивов людей, которых он изучает», а также попытка «трактовать их стремления, намерения, цели» [14, с. 202]. Здесь важно отметить, что качество конечного продукта идеографического описания личности гениального человека будет напрямую связано с умением исследователя «вжиться в образ», испытать на себе духовные флюиды изучаемого лица, понять и представить гениального человека как целостную самотворящую личность.

Метод представления образа личности гения является логическим продолжением названных выше методов. Если мы считаем гениальных людей определенным, обособленным типом, и выделяем их из среды всех других людей, то приписать этому типу жизнь, описывая его, можно только одним способом, — *индивидуализируя этот тип в образе личности гения*, для представления которого необходимо:

во-первых, изучить и интерпретировать творческий путь и творческую деятельность гениального человека, рассматривая при этом не только этапы его творческого пути, но и те психологические и содержательные механизмы творчества, которые приводят гения к постановке и разрешению оригинальных творческих задач и которые в итоге приводят гения к великим идеям и выдающимся открытиям;

во-вторых, изучить творческое наследие гения, представленное, прежде всего в оригиналах его текстов, которые имеют не только научно-историческое значение, но и не теряют своей духовной (провиденциальной, нравственной, творческой) значимости в течении веков, опираясь на такую методологию, которая позволяет саму идею, само

произведение, само открытие, подвергнутое соответствующему анализу, безусловно и однозначно определить как *гениальное творение*. Немаловажно здесь также будет рассмотреть *идеи и представления о гениальности* тех людей, которые являются признанными гениями;

в-третьих, рассмотреть личность гениального человека, опираясь при этом на такие феномены, которые мы реально можем *вычленивать, индивидуализировать и описать применительно к личности конкретных гениальных людей*, поскольку «индивидуальность, как подсказывает нам А.Ф. Лосев, — объясняется только сама из себя» [цит. по: 35, с. 463].

Наши исследования [43, 45, 47, 48, 50] позволили выявить эти искомые феномены гениальности, а именно:

1) *феномен поступка*, такого поступка, который открывает путь для становления гения и который подтверждает «волю к гениальности». Человек, совершающий поступок, которым он отвергает внешнее обывательское благополучие, или того больше идет на риск, опасность, подвиг, но тем самым отстаивает и утверждает свободу своего духовного творчества, такой человек открывает путь для становления своего гения, такой человек — уже гений. *Становление гения берёт свое начало в поступке*, который широко открывает ворота души для реализации творческого дара гения в его уникальном во всех отношениях *призвании-назначении*;

2) *своеобразие ума гения*. Гениальный ум — это ум *созидательно-творческий* (ηοὺς ποίητικός), в своих мыслеобразах он открывает смыслы и ценности, постигает иные духовные миры, создаёт универсалии духовной культуры. Направленность такого ума не исходит из соображений пользы и выгоды. Созидательно-творческий ум не может быть ни вульгарным, ни практичным, ни расчленяющим, это ум простой, непосредственный, синтетический. Это ум духовно-деятельный — художественный, поэтический, пророческий, созерцающий, мыслетворящий, созидающий, отражающий не только первоосновы бытия, но и умеющий *прозревать в самом видимом невидимое высшее духовное начало*. Продукты созидательно-творческого ума хотят найти свою завершенность в *благотворном, возвышенном и прекрасном*. Ум гениального человека наделён атрибутами *парадоксальности, универсальности, вневременности* [подр. см.: 40, 46];

3) *ценностно-смысловые устремления гения*. Выдающиеся, гениальные люди стремятся к познанию и воспроизведению высших истин, при этом они менее всего заботятся о собственной пользе,

напротив, их усилия направлены не на получение личной выгоды, а на создание общезначимых, общечеловеческих ценностей — ценностей, формирующих в конечном итоге духовную культуру человеческого рода. Деятельность гения направлена на решение вечных вопросов бытия и сама жизнь его тем самым выходит за пределы времени и приобретает характер вневременности;

4) *духовный, провиденциально-нравственно-творческий дар гения*. Гений уже знает *всё*, еще не зная *ничего*; в его сознании нет расчлененности, его знание и вера целокупны, он верит, не имея никаких оснований для веры, и он знает, не имея никаких оснований для знания, — тех оснований, которые просто необходимы всем остальным людям. Поэтому гений, не зная еще доказательства вещей, знает между тем сами вещи в их смысловой явленности. В этом и состоит *творческий дар гения*;

5) *призвание-назначение гения*. Духовный дар и призвание-назначение в их целостном единстве, осознанности и безусловной включенности в *провиденциально-нравственно-творческую* деятельность человека и есть *духовный фатум гениальности* и, соответственно, обнаружение, осознание и принятие человеком духовного дара и назначения своего и есть собственно проявление, *эманация гениальности*. «Личность, — пишет Н. А. Бердяев, — выковывается в... творческом самоопределении. Она всегда предполагает призвание, единственное и неповторимое призвание каждого. Она следует внутреннему голосу, призывающему её осуществить свою жизненную задачу. Человек тогда только личность, когда он следует этому внутреннему голосу, а не внешним влияниям. Призвание всегда носит индивидуальный характер. И никто другой не может решить вопроса о призвании данного человека. Личность имеет призвание, потому что она призвана к творчеству. Творчество же всегда индивидуально», а личность, при этом, сама «... творит себя на протяжении всей человеческой жизни» [5, с. 16–17].

Итак, осознание личностью своего индивидуально-неповторимого призвания-назначения и реализация своего духовного дара в индивидуальной духовно-нравственной и созидательно-творческой деятельности есть эманация гениальности, которая, в свою очередь и есть высшее и наиболее совершенное проявление личности в её целостности и предельной завершённости.

Таким образом, основным материалом для изучения гениальности как явления служит психолого-феноменологический анализ *духовной жизни гения, обладающего творческой гениальностью,*

пророка, обладающего провиденциальной гениальностью, святого, обладающего нравственной гениальностью. При этом, *духовная жизнь гения, пророка, святого есть триединство духовного пути, духовной деятельности и духовного наследия гениального человека,* выступающего перед потомками либо в образе гения, либо в образе пророка, либо в образе святого.

Здесь необходимо подчеркнуть, что метод представления образа личности гения (пророка, святого) реализуется автором на двух уровнях: 1) на уровне построения *личностно-персонифицированного образа личности гения (пророка, святого)*; 2) на уровне построения *обобщённо-собирающего образа личности гения (пророка, святого)*. Причём, наиболее полную, целостную и предельно завершённую картину гениальности мы можем получить исключительно при содержательно-смысловой интеграции этих двух названных уровней.

Перспективные задачи исследования гениальности

1. Продолжить развитие идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии, где объектом является не природный человек, а человек духовный, онтологический, а предметом выступает человеческий дух в его связи с божественным началом.

2. Продолжить разработку проблемы гениальности в рамках *триединого системно-синтетического подхода*, предполагающего:

во-первых, *философско-антропологическую рефлексию гениальности*, посредством диалектического, феноменологического, трансцендентного анализа следующих *коренных категорий*: «человек», «личность», «духовность», «гений», «гениальность», «творчество», «нравственность», «провиденциальность» и т. д.;

во-вторых, *культурно-исторический анализ гениальности*, где предметом анализа является *гений* (гениальный человек), понимаемый не только как творение, но и как творец *духовной культуры*;

в-третьих, *психолого-феноменологическое изучение явления гениальности*, рассматриваемого как направленность-свойство-состояние духовного человека — человека как личности, выделяя *атрибуты гениальности, модусы бытия гения (пророка, святого)* и анализируя *феномены гениальности как явления*.

3. Продолжить разработку и обоснование *категориально-понятийного аппарата*, необходимого и достаточного, во-первых, для разработки

проблемы гениальности в рамках триединого системно-синтетического подхода, во-вторых, для развития самой идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии и, в-третьих, для определения содержания явления гениальности.

4. Рассмотреть категорию «гениальность» в системе следующих групп понятий: 1) *воля к гениальности, духовный дар, призвание-назначение человека*; 2) *творческие способности, талант, созерцание, познание, отражение, воображение, предвидение, предвосхищение*; 3) *провиденциальная гениальность, нравственная гениальность, творческая гениальность, смысл бытия гения*.

5. Установить соотношение между следующими вершинными типами личности духовного человека: *гений, святой, пророк* и установить отличительные особенности между этими типами и вершинными типами природного человека: *герой, вождь, реформатор*.

6. Раскрыть образ личности гения (равно как и образы личности святого и пророка) на деятельностно-содержательно-смысловом уровне, используя следующие *три триады* понятий: 1) *созидатель, мыслитель, художник*; 2) *первопроходец,*

первооткрыватель, первовидец-созерцатель; 3) *исследователь, изобретатель, проповедник-учитель*.

7. Актуализировать разработку проблемы гениальности для целей восстановления целостного образа человека в противовес постмодернистским тенденциям в философии, науке и культуре, порождающим фрагментарность представлений о человеке и разрывающий на лоскуты его целостный образ.

8. Выявить роль и значение развития идеи, разработки проблемы, изучения явления гениальности в выявлении трансцендентной (собственно божественной) природы человека.

9. Уточнить, разработанный ранее, *идеально-смысловой критерий гениальности*, позволяющий полно, определённо и однозначно идентифицировать *проявленную гениальность конкретной личности*.

10. Обнаружить *новые смыслы в разработке проблемы гениальности* и наметить новые пути для более углублённого понимания человеческого гения, позволяющие поднять на более высокий уровень постижение человека в его целостности — в его телесно-душевно-духовном триединстве.

Список литературы

1. Анастаси А. Дифференциальная психология. Индивидуальные и групповые различия в поведении. — М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — 752 с.
2. Бальзак Оноре. О художниках // Бальзак Оноре. Собрание сочинений в 24 томах. Т.24. — М.: Издательство «ПРАВДА», 1960. — С. 17–31.
3. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов / Жюльен Бенда; пер. с франц. В.П. Гайдамака и А.В. Матешук. — М.: ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2012. — 310 с.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2003. — 688 с.
5. Бердяев Н.А. Проблема человека. (К построению христианской антропологии) // «Путь». 1936. № 50. С. 3–26.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 668 с.
7. Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование. — М.: «Латард», 1997. — 357 с.
8. Гальтон Ф. Наследственность таланта, её законы и последствия. — СПб.: Ред. журн. «Знание», 1875.
9. Гарин И.И. Пророки и поэты. Т. 1. — М.: ТЕРРА, 1992.
10. Гераклит Эфесский: всё наследие: на языках оригинала и рус. пер.: крат. изд. / подгот. С. Н. Муравьев. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. — 416 с.
11. Гёте И.-В., Шиллер Ф. Переписка: В 2-х т. Т. 1 / Вступит. ст. А. А. Аникста; Пер. с нем. и коммент. И. Е. Бабанова. — М.: Искусство, 1988. — 540 с.
12. Гирш В. Гениальность и вырождение. — Одесса: Изд. Н. Лейненберга, 1895.
13. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека. СПб.: Петроглиф, 2013. — 428 с.
14. Дорфман Л.Я. Методологические основы эмпирической психологии. — М.: Смысл; Издательский центр «Академия», 2005. — 288 с.
15. Елинек Ян. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. — Прага: Артия, 1985. — 560 с.
16. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. С. 899–1070.
17. Кант И. Критика способности суждения // Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 161–529.
18. Карлейль Т. Герои, почитание героев и героические истории. — М.: Эксмо, 2008. — 864 с.
19. Кречмер Э. Гениальные люди. — СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. — 303 с.
20. Крылатые латинские выражения / Авт.-сост. Ю.С. Цыбульник. — Харьков: Фолио; М.: Эксмо, 2016. — 992 с.
21. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство / Общ. ред., предисл. проф. Л.П. Гримака. — М.: Республика, 1996. — 398 с.
22. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
23. Лосев А.Ф. Философия имени. — М.: Академический проект, 2009. — 300 с.
24. Нордау М. Вырождение. — М.: Республика, 1995. — 400 с.
25. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — М.: Алгоритм, 2007.
26. Павлов И.П. Проба физиологического понимания симптоматологии истерии // Павлов И.П. Полное собрание сочинений. Том III. Книга вторая. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951. С. 195–218.
27. Пекелис М.А. (Михаил Пластов), Антипов С.С. Размышления о поэзии: поэзия как явление, сущность и система. Часть I // Философская школа. — 2018. — № 3. — С.53-108. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-00003.
28. Пекелис М.А. (Михаил Пластов), Антипов С.С. Размышления о поэзии: перекрёстки и тропинки на карте поэзии. Часть II // Философская школа. — 2018. — № 4. — С. 14-22. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10410.
29. Платон. Пир // Платон. Диалоги. Книга первая. — М.: Эксмо, 2008. — С. 715–776.
30. Плотин. Третья эннеада. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга СПб», 2010. — 480 с.
31. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). — М.: «ФЭРИ-В», 2006. 640 с.

32. *Сегалин Г.В.* К патографии Льва Толстого (К вопросу об эпилептических припадках у Льва Толстого) // Клинический архив гениальности и одаренности. — 1925. — Том 1. — № 1.
33. *Сегалин Г.В.* Европатология личности и творчества Льва Толстого // Клинический архив гениальности и одаренности. — 1930. — Том 5. — № 3/4.
34. *Соловьёв В.С.* Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. — Мн.: Харвест, 1999. — 912 с.
35. *Тахо-Годи А.А.* Лосев. — М.: Молодая гвардия, 2007. — 534 с.
36. *Толстой Л.Н.* Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22-х т. Т. 12. — М.: Худож. лит., 1978. — С. 197–210.
37. *Чернов С.В.* Бог, человек и структура // Психология и психотехника. — 2010. — № 5(20). — С.44–52.
38. *Чернов С.В.* Божественное и человеческое // Философская школа. — 2018. — № 3. — С. 8–41. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-00001.
39. *Чернов С.В.* Гений как художник, как мыслитель, как творец // Психология и психотехника. — 2011. — № 1(28). — С. 34–44.
40. *Чернов С.В.* Идеально-смысловой критерий гениальности // Философская школа. — 2017 — № 1. — С. 32–43. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00003.
41. *Чернов С.В.* Идеи к разработке проблемы гениальности. Монография // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — М.: Издательство ИНПО, 2016. — № 7. — С. 7–96.
42. *Чернов С.В.* Из истории исследования человеческого гения: «гениальные идеи о гениальности» Отто Вейнингера // Психология и психотехника. — 2010. — № 2(17). — С. 44–50.
43. *Чернов С.В.* Книга о гениальности. Т. 1: Человеческий гений: Природа. Сущность. Становление (монография). Воронеж — М.: АНО «Институт духовной культуры и свободного творчества, 2010. — 562 с.
44. *Чернов С.В.* Наследие Серебряного века в возрождении духовной культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2011. — № 1.— С. 189–192.
45. *Чернов С.В.* Начала учения о человеческом гении // Научные труды Института непрерывного профессионального образования. — М.: Издательство ИНПО, 2015. — № 5. — С. 407–430.
46. *Чернов С.В.* Новый взгляд на природу гениальности // Психология и Психотехника. — 2015. — № 2. — С. 159–174. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.2.14131.
47. *Чернов С.В.* Образ личности гения. Искатели совершенства // Философская школа. — 2017. — № 2. — С. 72–105. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00020.
48. *Чернов С.В.* Образ личности гения. Искатели совершенства. Часть II // Философская школа. — 2017. — № 4. — С. 106–132. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10420.
49. *Чернов С.В.* О природе человеческого гения // Психология и психотехника. — 2009. — № 9(12). — С. 48–58.
50. *Чернов С.В.* Проблема гениальности в контексте философской антропологии // Философия и культура. — 2013. — № 12 (72). — С. 1757–1769. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.12.9382.
51. *Чернов С.В.* Образ личности гения: опыт исследования творческой жизни Н. А. Бердяева // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — М.: Изд-во ИНПО, 2014. — № 4. — С. 373–404.
52. *Чернов С.В.* Учение о гениальности Артура Шопенгауэра // Философская антропология. — 2017. — Том. 3. — № 2. — С. 141–160. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-2-141-160.
53. *Чернов С.В.* Характерология гениальности: образ личности гения (на примере исследования творческой жизни Оноре де Бальзака) // Философия и культура. — 2015. № 10 (94). — С. 1512–1530. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.10.12942.
54. *Чернов С.В.* Характерология гениальности: Святость и гениальность // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — М.: Изд-во ИНПО, 2014. — № 4. — С. 353–372.
55. *Чиж В.Ф.* Болезнь Н. В. Гоголя: записки психиатра Сост. Р.Т. Унанянц. — М.: Республика, 2001. — 512 с.
56. *Шелер М.* Человек и история // THESIS, 1993, вып. 3. — С.132–154.
57. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т.: Т. 1. — М.: Мысль, 1987. — 639 с.

58. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. — М.: Наука, 1966.
59. *Шиллер Ф.* Собрание сочинений в семи томах. Том шестой. Статьи по эстетике. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
60. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2001.
61. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2001.
62. *Эфроимсон В.П.* Генетика гениальности. — М.: Тайдекс Ко, 2004. — 376 с.

ФИЛОСОФИЯ ПОЭЗИИ

М.А. Пекелис (Михаил Пластов),
С.С. Антипов

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОЭЗИИ: ХРОНОПОЭТИКА. Часть III

Аннотация. Данная статья органично входит в серию философских очерков, публикуемых в журнале «Философская школа» (№ 3, 2018; № 4, 2018) под общим заголовком «Размышления о поэзии». Приложение методов темпорологии к поэзии, рассматриваемой, в качестве явления, сущности и системы, позволило выделить отдельную ветвь поэтики, которая обозначена, как хронопоэтика. На основе применения различных видов аналитического моделирования были выдвинуты содержательные гипотезы о структуре поэтического пространства и времени. Предпринята попытка темпорологического анализа классических стихотворных текстов — от парафразов Экклезиаста до знаменитого стихотворения А. С. Пушкина «Я помню чудное мгновение». Введены важные для анализа поэтического времени и пространства характеристики, такие как хронотонные, хронотипные. Рассмотрено понятие годовых колец поэзии. Оценена способность поэтического текста, как информационная мембрана к гомотопным преобразованиям различных типов времени и пространства: исторического, психологического, экзистенциального и так далее. Рассмотрены интравертные и экстравертные характеристики пространственно-временного континуума в художественном, поэтическом произведении.

Ключевые слова: темпорология, философия времени, хронопоэтика, хронотон, хронотип, хронотон, мгновение, вечность, событие, поэтическое время, поэтическое пространство, кортеж.

М.А. Pekelis (Michael Plastov),
S.S. Antipov

Reflections on poetry: Chrono-poetics. Part III.

Summary. This article is inherently included in the series of philosophical essays published in the journal «The Philosophical School» (No. 3, 2018, No. 4, 2018) under the general heading «Reflections on poetry.» The application of temporology (the Study of Time) methods to poetry, considered as a phenomenon, essence and system, made it possible to single out a separate branch of poetics, which is designated as chrono-poetic. Based on the application of various types of analytical modeling, substantive hypotheses about the structure of poetic space and time were put forward. It was made an attempt to make temporal analysis of classical poetic texts, from the paraphrases of Ecclesiastes to the famous poem by A.S. Pushkin «I remember a wonderful moment.» Introduced important for the analysis of poetic time and space characteristics, such as chronotonic, chronotypic. The concept of annual rings of poetry is considered. It is assessed the ability of a poetic text as an information membrane to homotopic transformations of various types of time and space such as historical, psychological, existential and so on. The introvert and extravert characteristics of the space-time continuum in an artistic, poetic work are considered.

Keywords: temporology (the Study of Time), philosophy of time, chrono-poetic, chronotope, chronotype, chronoton, moment, eternity, event, poetic time, poetic space, cortege.

Дорого вове́ре́мя вре́мя.
Вре́мени мно́го и ма́ло.
Вре́мя и во́все не вре́мя,
Если оно миновало.
Самуил Маршак

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ И ПОЭЗИЯ

Кто сказал, что время непрерывно?
Вдруг нам стыки видеть не дано?
И вокруг нас расцветает дивно
Кем-то где-то снятое кино.
Михаил Пекелис

ЗАГАДКИ ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕННЫЕ ТРУДНОСТИ

Античность и философия времени — от Платона к Плотину

Время настолько привычное для каждого человека понятие, до такой степени крепко связанное с каждодневной жизнью, что для выбора его объектом научного исследования, необходимо некоторое психологическое усилие. Может быть, именно поэтому появление отдельной науки о времени — темпорологии так запоздало и произошло позже появления таких сравнительно молодых наук, как кибернетика и генетика.

Тот факт, что время только недавно стало предметом отдельной науки, не означало, что другие науки не интересовались феноменом времени. Раньше всех, естественно, что такое время попыталась понять наука всех наук — философия. А первым, чьи труды о времени оказались в распоряжении потомков, был ученик Сократа и учитель Аристотеля — Платон. Вслед за Платоном философскую линию изучения природы времени продолжил Аристотель, за ним... Более чем через четыре века за философскими идеями Платона воспоследовал Плотин, основатель неоплатонизма. Да что там говорить, все значимые философы выдвигали свои объяснения того, что такое время. Правда с определённого момента философия начала рассматривать пространство-время, как неделимую субстанцию, но пока мы вернемся к Платону и Плотину.

Благодаря усилиям Платона и Плотина рассмотрение феномена времени превратилось в исследование эпифеномена времени и перекочевало из разряда темпоральных в категорию антологических. Соображения Платона и Плотина о сущности

времени оказались настолько важными, что история философии, в лице темпоролога Алексея Плешкова, обратилась к их концепциям, связанным с понятиями времени и вечности [27]. В своей работе Плешков доказывает, что Платон рассматривал категорию времени в связке с категорией вечности. При этом вечность у Платона — это жизнь людей, а правильное сказать переходящая от отца к сыну, от сына к внуку, и так далее жизнь рода человеческого, а время Платон представлял себе, как структуру мира. Вот, что о воззрениях Платона пишет Плешков: «В отличие от христианского Творца демиург Платона не творит мир, а создаёт его, упорядочивая хаос. В основе упорядочивания понятие числа. Демиург выступает в роли вселенского математика. Платон не разделяет время и космос и говорит о звёздах, как об орудиях времени. **Время по Платону** является математическим видением движения небесных светил, выраженное с помощью числовых отношений» [28].

Впрочем дадим слово самому Платону и при этом позволим себе некоторые авторские комментарии, выделенные жирным шрифтом: «Итак в соответствии с тем, что сам образец оказывался живым вседлющимся существом (**демиургом**), он попытался всё это (**т.е. упорядочиваемое, или в христианской терминологии — творимое**) настолько насколько возможно создать подобным. Однако всё-таки природа этого существа являлась вечной, а этого нельзя передать ничему рождающемуся, поэтому он (**демиург**) замыслил сделать наше движущееся подобие вечности, и вместе с тем, он чтобы угодить небу, (**то есть, чтобы не разгневать небеса**) делает при этом так, что вечность остаётся неподвижной в Едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу — как раз то, что мы называли временем».

Мы позволили себе процитировать именно этот отрывок из рассуждений Платона, потому что, по нашему глубокому убеждению, он позволяет обратиться к неожиданной интерпретации мысли Платона в рамках хронопоэтики. Нам представляется, что поэзия и есть тот самый вседлющийся демиург, который создаёт вечный образ мимолетного видения, то есть образ времени и пространства, образ, движущийся от числа к числу, ибо год разбит на месяцы, а месяцы разбиты на числа. А подлинная поэзия, выраженная стихом и заключенным в нём красотой души и мира, существует в вечности, понимаемой точно по Платону, то есть пока существует род человеческий, хотя будучи антологической, а не темпорологической она и называется культургерской вечностью.

Уже на этом, если так можно сказать, платоновском этапе у нас есть и загадка времени, и временная трудность. Загадка в том, что восприятие времени, законсервированного в стихе, зависит от времени его прочтения, а значит, остаётся загадкой его текущая интерпретация. Кроме того само время многослойно. В рамках современных представлений, например, историческое время, и психологическое время — это, с точки зрения того же онтологического понимания эпифеномена времени — времена разные. Это ли не временные трудности, естественно с ударением в слове «временные» на последнем слоге. И, наконец, понимание того что время неразрывно связано с пространством и, что для нас несомненно, поэтическое время связано с поэтическим пространством никоим образом из представлений Платона напрямую выведено быть не может.

Вместе с тем мысль Платона о звёздах, как об орудиях времени, оказалась гораздо плодотворнее, чем предполагал сам Платон. Дело в том, что время по звёздам определяли ещё жрецы древнего Египта задолго до Платона. Пока что, не вдаваясь в подробности заметим, что некоторые современные космогонические научные школы утверждают, что время течёт в одну сторону и существует так называемая **стрела времени**, потому, что горят звёзды. Не правда ли, очень поэтическое утверждение? Читателям, желающим рассмотреть этот вопрос подробнее, мы можем рекомендовать книгу известного темпоролога Ли Смолина «*Возвращение времени от античной космогонии к космологии будущего*» [17]. Пожалуй, на этом мы с учением Платона о времени временно расстанемся.

Возможно, рассмотрение философии времени у Плотина породит только новые загадки в понимании сути времени и трудности в определении того, что есть поэтическое время, но не страшась этого перейдём к Плотину и его взглядам на время. Следуя по стопам своего учителя Платона, Плотин в своём трактате «*О времени и вечности*», видимо сам того не замечая, несколько отходит от представлений Платона. У Плотина вечность — жизненный процесс постоянно тождественный с самим собой. И если у Платона вечность творит демиург, то у Плотина время, находившееся в свёрнутом виде, по самой своей природе сверхактивно и поэтому само отделяется от вечности. Обладание неудержимой активностью, по Плотину, это внутренняя природа времени. Желая увеличить сферу своего господства оно проходит в движение, а так как мы сами всегда двигались от одного пункта к другому, то мы и получили время, как отражение

вечности. То есть Плотин считает, что время это жизнь души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому.

Так Плотину удаётся связать время не только с пространством, но и с вечностью и с психикой, то есть с жизнью души [27]. Впрочем, у нас есть возможность процитировать определения самого Плотина: «Вечность — модус существования ума. Время — модус существования души» Но ведь что такое модус? Модус — это мера, способ, образ, вид. В рамках этого модуса «жизнь души распадается на темпоральные измерения (было, есть, будет), в процессе своего существования» [28], то есть, проще говоря, на прошлое, настоящее и будущее. «Вечность находится в постоянной связи с Единым, при этом Единое обладает и истиной, и красотой, при этом находясь выше их всех» [28].

Как ни странно, но взгляды Плотина в гораздо большей степени, чем взгляды Платона позволяют обосновать необходимость появления в общей поэтике такого направления, как хронопоэтика. Попробуем заключить с Плотиним, а вернее с его идеями *modus vivendi* (*временное соглашение лат.*). Итак, время — модус существования души, а поэзия — модус выявления существования красоты и истины, принадлежащих Единому и возвышающих душу, делающих человека человеком. Вечность — модус существования ума. А поэзия — модус того, что ум думает. Как тут не вспомнить знаменитое: «*cogito ergo sum*» (*я мыслю, следовательно существую — лат.*). И этот совместный труд ума и души делает подлинную поэзию вечной, то есть существующей пока есть жизнь.

Сразу хотелось бы предупредить читателя, все наши выводы из философии Платона и Плотина верны настолько, поскольку время в их философии есть антологический эпифеномен. К физическому, физиологическому, историческому, социальному, психологическому времени и их роли в поэзии мы ещё даже не приближались. Кроме того нам ещё предстоит рассмотреть феномен поэтического времени в поэтическом пространстве. Не следует также забывать, что у Платона и Плотина душа — это космическая Душа, а космическая Душа, в нашем представлении, это только идеальная часть души поэзии. Это та часть её души, где она красота и истина. Несомненно, что другая её часть, это поэтическая душа, то есть душа поэта.

Время для Платона и Плотина не феномен, не категория, а эпифеномен из мира идей, и уж никак не загадка. Не то, что у Аристотеля. Что же, перейдём к философии времени Аристотеля и попытаемся понять какие из его воззрений, какие из кирпичиков

его философии времени могли бы пригодиться нам при построении здания хронопоэтики.

Хронопоэтика идёт по следам Аристотеля

Учение Аристотеля о времени вызывает у современных философов-темпорологов не меньший интерес, чем учение о времени Платона и Плотина. И всё же признанным лидером в изучении этой проблемы, в одинаковой степени принадлежащей, как темпорологии, так и истории философии является Олег Мухутдинов. В своей работе *«Учение Аристотеля о времени и современная история философии»* [19] Мухутдинов подробно останавливается на том, как Аристотель разрешил парадокс, согласно которому время — есть мера движения, движение — есть мера времени. Если коротко, Аристотель считал причастным к феномену времени не всякое движение, а только движение звёзд, которое образовывало «круг времени». Если это каким-то образом интересно для хронопоэтики, то только в том смысле, что речь идёт о временах года бесконечно воспеваемых поэтами. А вот анализ того как Аристотель рассматривал проблему настоящего, выраженного философской категорией «теперь», представляет для хронопоэтики немалый интерес.

Позволим себе цитату: «Считая время наиболее загадочным из всего, что есть в мире, Аристотель ставит ряд вопросов, связанных с проблемой времени. Является ли «теперь» частью времени? Всегда ли «теперь» одинаково? Или оно всякий раз разное? Связывает ли «теперь» прошлое и будущее? Как же оно их разделяет? Делимо ли “теперь”? Есть ли в теперь движение? Или покой? Куда девается “теперь”? И вообще, что это такое? На все эти вопросы Аристотель даёт свои ответы. “Теперь” не часть времени, ибо частью измеряется целое, слагаемое из частей. “Теперь” же не измеряет время, и время не складывается из “теперь”. “Теперь” — это крайний предел прошедшего, за которым ещё нет будущего, и предел будущего за которым нет уже прошлого» (VI, 8, с 10). «“Теперь” — это граница, которая, как связывает, так и разделяет прошлое и будущее (правда разделяет оно потенциально, лишь в том случае, когда в этом “теперь” процесс прекращается, — актуально). Поэтому время и непрерывно, и прерывно. Поскольку “теперь” связывает, оно всегда само себе тождественно, а поскольку разделяет, оно не одинаковое, а разное. “Теперь” неделимо: если бы оно было делимо, то при подвижности границы будущее заходило бы в прошлое, прошлое в будущее.

В “теперь” нет ни движения, ни покоя, ибо в нём нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело оказывается в одном и том же состоянии два момента, по одному моменту мы судить не можем, движется тело или нет. “Теперь” же одномоментно» [2].

Поскольку у Аристотеля «теперь» не часть времени, а лишь граница между будущим и прошлым, то у него должно было бы получиться, что времени не существует в той мере, в какой уже не существует прошлого, и ещё не существует будущего. Однако он (Аристотель) такого вывода не делает. Почему? Большинство историков философии полагали, что это произошло потому, что Аристотель не мог примирить своё понимание времени с пониманием своего учителя. Он (Аристотель) отверг идею демиурга, как двигателя времени и отказался от идеи Плотина о собственной активности времени. Но отказ от этих античных представлений и введение понятия «теперь» привели Аристотеля к парадоксу Зенона «О стреле». Зенон утверждал, что летящая стрела всегда покоится. Парадокс Зенона, пересказанный Аристотелем, приводил к выводу, что времени не существует. Парадокс Зенона был разрешен русским философом А. Ф. Лосевым в его работе *«Античный космос и современная наука»* [18]. Подробное рассмотрение всех философских перипетий, сложившихся вокруг объяснения загадочного течения времени только в одну сторону, не входит в нашу задачу, тем более, что речь идёт о физическом времени, а статья посвящена не физике, а поэзии.

Вместе с тем заметим, что вопрос о том, что такое время, какова его природа, открыт по сей день. Более того сторонников того, что времени, как физического явления нет, примерно столько же как и сторонников того, что физическое время есть.

Например по концепции Ли Смолина времени нет, но существует некая череда событий и вероятность свершения каждого последующего события зависит от вероятности свершения предыдущего. Фактически Смолин заменяет течение времени событийными рядами, которые возможно описать некими полумарковскими случайными процессами. Всё здорово, но причём здесь поэзия? Прежде всего, притом, что она протекает во времени. Более того время от времени служит для наименования самого времени. Например, мы говорим: «во времена Пушкина».

Как здесь не вспомнить замечательное высказывание Спенсера: «Время — это абстракт отношения последовательности, а пространство абстракт отношения сосуществования» [34, с. 93].

ОТ МГНОВЕНИЯ К ВЕЧНОСТИ

За мною время по пятам
Бежало здесь, летело там.
Вся жизнь сложилась во вчера
О, вечность! Будь ко мне добра...
Аркадий Григорьев

Время в кольце парадоксов

Для дальнейшего углубления в лабиринты хронопоэтики нам понадобится ввести в ткань своих рассуждений набор неких философских парадоксов.

Во-первых, мы будем одновременно считать, что время, как физическая, темпоральная данность и существует, и не существует. В первом случае мы будем говорить о течении времени, а во втором о corteже событий, о сценарии, о стратегии действий и т.д. Во многом это позволительно потому, что мы вслед за Платоном и Плотинным перейдём от натурального времени к его эпифеноменам по Любичеву, о которых так ярко и образно написал Даниил Гранин [7]. То есть нас будет интересовать не время вообще, а историческое, психологическое, поэтическое, физиологическое, на худой конец социальное время.

В приложении к поэзии, а вернее к хронопоэтике, речь пойдет о хронотопах [3], то есть течении времени внутри поэтического произведения, хронотипах [6], то есть индивидуальных временных закономерностях присущих данному поэту. В не меньшей мере это означает и закономерности сценария смены событий или образов, или сравнений внутри самого произведения, а также событий в творчестве и жизни поэта — хронотон [26]. Конечно, в стандартном представлении хронотип понятие биологическое, характеризующее чередование биологических функций объекта во времени. Есть люди «совы», есть люди «жаворонки», люди — «голуби» с разными во времени дня биологическими ритмами.

Но в хронопоэтике речь пойдёт о значительном расширении понятия хронотипа. Образ времени, выраженный в стихах о времени, поэтическое осмысление времени, во всей полноте его интровертивной сущности и экстравертивной, личностной, психологической данности.

Во-вторых, мы, в некоторых случаях, будем, вслед за Ньютоном, говорить о стреле времени и декларировать течение времени в одну сторону и связывать эту стрелу времени с категориями поэтического времени и поэтического пространства,

в других считать, что время может двигаться и в обратную сторону, а иногда предполагать, что время циклический, или хаотический, или ветвящийся процесс, или даже группа параллельных процессов.

В-третьих, мы в своих хронопоэтических интересах вынуждены будем совершить расщепление категории «мгновение — вечность», путём введения понятий «нулевое время» и «начальное событие» и представлений об актуальной и концептуальной вечности. Это даст нам возможность ввести в обиход хронопоэтики массу продуктивных феноменов. Например, позволит, открытую профессором Алексеем Венгеровым в рамках библиографических исследований библиохронику [5], рассмотреть как библиохронику поэзии. Даст нам возможность понять природу «**годовых колец поэзии**» и рассмотреть динамическую структуру поэтического пространства.

«Теперь», «прекрасное мгновенье»,
«нуль-время» и «вечность»

Вечно меняющееся «настоящее» — вот главное доказательство нерушимой связи «вечности» и «мгновения». Но, говоря о вечности, мы подспудно опираемся на понятие «бесконечного». А после Декарта и Ньютона с их страстью к бесконечно малым, понятие бесконечности претерпело серьезные изменения. Бесконечность дифференциального исчисления была названа концептуальной, а появление дискретной и прикладной математик и компьютеров привело к появлению понятия «актуальной бесконечности». Грубо говоря, актуальная бесконечность — это максимальное число, которое может влезть в память данного компьютера.

Расслоение феномена времени на эпифеномены, то есть на время личное, свободное, время жизни, историческое время, физиологическое время, психологическое время, хронотопное, хронотипное и так далее, приводит к тому, что и понятие вечности расслаивается. Распавшись на концептуальную вечность и актуальную вечность, оно, это понятие, продолжает распадаться уже в модусе своей актуальности.

Так в поле хронопоэтики появляются актуальные вечности ограниченные смертью или, если точнее, полным исчезновением информации о том или ином событии из поэтического пространства. В этом ряду культрегерское бессмертие конкретного поэта — это та актуальная вечность в течении которой тот или иной поэтон существует в поэтическом пространстве, то есть в исторической памяти социума.

А поэтическая вечность в связке поэтического времени и поэтического пространства — это та вечность в течении которой будет существовать человечество. Чтобы осознать реальность такой актуальной вечности представим себе, что 15 миллиардов лет, прошедших от момента Большого взрыва, то есть от момента рождения нашей Вселенной — это один год. Тогда вся зарегистрированная история человечества занимает 10 секунд перед наступлением Нового года 31 декабря.

Этот наглядный метод временного масштабирования известен как метод Карла Сагана [32], благодаря ему, мы можем наглядно представить себе актуальную вечность, как один миг. Этот метод наглядно подтверждает, что «здесь и сейчас» психологически достоверно, только как часть «везде и всегда» [29].

Однако заметим, что язык, изображая что-то конкретное и очень важное в нюансировке рассматриваемого понятия, вырабатывает число синонимов пропорциональное числу семантических нюансов определяющих самоидентификацию того или иного булевского оператора, то есть смысловую нагрузку языковой конструкции. Вот, что говорит «Словарь синонимов русского языка» [39]. К слову «вечность» мы насчитываем 22 синонима, включая слова «век» и словосочетание «целая вечность», причем один из синонимов несёт очень важный философский смысл — это «вневременно». В тоже время к слову «миг» словарь даёт 50 синонимов, к слову «сейчас» — 70 синонимов.

Почему же «настоящее время» столь синонимично, столь многогранно по числу смыслов? Ну, прежде всего потому, что в точку «теперь» органично входят всё прошлое и всё предполагаемое будущее объекта в этом «теперь» находящегося. Если же объектом является человек и речь идёт о личном времени, то на обозначения этого мгновения жизни накладывается множество однособытийно существующих и проходящих времен. Возможно одновременное пребывание в «настоящем» личного, социального, культурного, психологического, поэтического и исторического событий. А скорость смены этих событий и определяет скорость течения времени.

В качестве поэтической иллюстрации к положению о том, что скорость смены событий определяет скорость течения времени, хотелось бы процитировать стихотворение из книги Михаила Платова «Стороны света», которое так и называется «Время и события»: «Стоит хоть чему-нибудь случиться, / Время так и скачет, так и мчится. / А если ничего не происходит, / То время очень медленно проходит» [23].

Как же нам в наших размышлениях о хронопоэтике связать временные и событийные процессы, проходящие одновременно в единую философскую антропологическую модель, адекватно отображающую ход личностных внутренних и внешних поэтических процессов? Для начала позаботимся о точке отсчёта и привяжем наше конкретное «настоящее» к конкретной личности поэта это «настоящее» проживающего. Для этого введём несколько новых философских эпифеноменов в рамках хронопоэтики. Это понятия «**нуль-времени**», «**исходного события**», «**финишного события**», «**Т-времени**», «**развилки**», «**хроносценария**» и «**хроноресурса**».

Не станем утверждать, что мы знаем точные определения вводимых нами понятий, но мы стараемся точно описать для чего мы их вводим, что они помогают осмыслить и какие расширения этих понятий возможны, а какие нет. На совершенно естественный упрёк: «Не знаете — не пишите», хотелось бы ответить словами Блаженного Августина: «*Я прекрасно знаю, что такое время, пока не думаю об этом. Но стоит задуматься — вот уже не знаю, что такое время*» [1].

Итак, начнём с «нуль-времени». В нашем представлении «нуль-время» — это полисемантическое понятие. Оно неразрывно связано с «исходным событием» и «финишным событием» и одновременно с конкретным человеком, конкретной личностью, и одновременно с конкретным историческим событием, в котором данная личность принимает участие, и, что для нас особенно важно, с конкретным творческим событием в жизни данной личности или группы личностей, или целого социума. Если принять во внимание идеи, изложенные нами в статье «Размышления о поэзии. Часть II», то нуль-время является точкой связанности, для параллельно текущих времён в рамках одного объекта, в том числе и антропологического, то есть Человека, а в нашем случае Поэта [26].

С точки зрения общей космогонии «нуль-время» это время начала Большого взрыва, породившего нашу Вселенную, но это и время окончательного схлопывания Вселенной и превращения её в чёрную дыру, то есть «нуль-время» это точка закольцевания вселенского временного потока.

Если же мы берем отдельную личность, то «нуль-время» начинается с момента её рождения, становится «теперь» в процессе её пребывания в этом лучшем из миров и становится мнимым в момент её ухода из мира живых. В рамках православной антропологии мнимое «нуль время» — это время пребывания души в загробном мире, в раю,

в покое, в аду вплоть до второго пришествия. Вот как об этом пишет темпоролог Патриция Боши: «Время могло быть либо человеческим, либо божественным. Здешнему времени испытываемому человеком в период его земного пребывания, противопоставляется потустороннее время, доступное человеку после его смерти» [41].

Но вместе с тем мнимое «нуль-время» это и время виртуального существования личности в социуме, когда она продолжает обращаться к живым благодаря любой видеозаписи, как через средства массовой коммуникации, так и келейно.

«Нет, весь я не умру, душа в заветной лире мой прах переживёт» [31], то есть до тех пор пока живут стихи поэта, существует и его «нуль-время», пусть мнимое, пусть вне биологических часов личности, то есть вне биологического времени, но в социальном, историческом и, что важно для хронопоэтики в поэтическом времени, поле и пространстве. Гораздо проще определиться с понятием «Т-времени». «Т-время» — это время творческой, поэтической активности личности поэта или поэтессы. Его начальным событием является время создания первого поэтического произведения, а финишным событием время генерации последнего.

«Развилкой» мы будем называть время, когда происходит «событие выбора» личностью, а в нашем случае поэтом то, или иного сценария своей жизни. Мы, конечно понимаем, что развилки происходят в каждый момент «нуль — времени», но для хронопоэтики, а вернее для нас, как правило, интересны только судьбоносные решения личности. Развилки могут быть связаны не только с жизнью личностей, но и с жизнью поэтических школ, творческих объединений и других малых или больших социальных групп. «Развилки» не в меньшей степени характерны и для жизни идей, поэтических стилей и т. д.

Именно описание развилки и связанных с ними обстоятельств образуют хроносценарий объекта. В какой-то мере и библиография поэта, и библиоохроника, то есть расположенное хронологически описание различных изданий его книг с комментариями и историографией этих изданий, и описание жизни поэта в серии «Жизнь замечательных людей» — всё это хроносценарии. Любое целеполагание во времени содержит два компонента — это описание цели и декларирование времени её достижения. «Хроноресурс» — это показатель фиксирующий разницу между реальной и запланированной длительностью событий.

Осталось добавить, что вводя в оборот хронопоэтики все такие понятия, как «нуль-время» или

«хроносценарий» мы лишь следовали за мыслью Иммануила Канта: «Вне нас мы не можем созерцать время, точно также как не можем созерцать пространство внутри нас» [12, с. 129–130].

ВРЕМЯ И ПОЭТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Все вещи разрушает время
И мрачной скукой нас томит.
Оно как тягостное бремя
У смертных на плечах лежит.

Нам, право, согласиться должно
Ему таким же злом платить
И делать всё, чем только можно
Его скорее погубить.

Николай Михайлович Карамзин

ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО

«Ноль-время» пространства поэзии

«Пространство поэзии», о котором мы писали ранее [25], состоит из ряда подпространств, например, таких как «пространство русской поэзии», а эти подпространства, в свою очередь, состоят из некоего множества таксонов, например, перечня всех русских поэтов известных современному литературоведению, или собрания всех поэтических текстов на русском языке, имеющих в мире.

Даже из этого перечисления таксонов пространства поэзии видно, что само пространство постоянно изменяется во времени, а значит, имеет свои динамические характеристики, которые сложно измерить, но возможно попытаться перечислить. Существуют также некие маркеры этих характеристик, которые позволяют оценить или тенденцию их изменений, или коридор в котором эти характеристики пребывают на протяжении определённого времени, или, как принято говорить в математике, мажоранту сверху и снизу динамических функций и характеристик поэтического пространства. Что же это за характеристики и как они связаны с «нуль-временем»?

Прежде всего следует помнить, что само состояние поэтического пространства в «нуль-время» — это его текущее состояние и измерить характеристики этого состояния в реальном режиме времени, при нынешнем состоянии фиксации информационных и иных событий в поэзии, практически невозможно. Но оценить маркеры текущего состояния

пространства поэзии, возможно. Для этого следует осознать, что любой динамический маркер есть функция статических маркеров, а статические, да и статистические маркеры привязаны к временным сеткам разной природы. Сами временные сетки относительно стабильны и носят календарный и циклический характер и совмещены с начальными и финишными временами событий в рамках конкретных хроносценариев. Как остроумно заметил немецкий темпоролог Отто Естерле: *«Время есть вращение причины вокруг следствия»* [10].

Приведём конкретный пример: в конце года по григорианскому календарю, как правило, все 34 российских профессиональных литературных союза, от Союза писателей России до Союза профессиональных литераторов России сдают в государственные органы данные о своём количественном составе. Эти данные ранжированы по жанрам. Если сложить все данные по поэтам за текущий год и сравнить эти данные с прошлогодними сведениями тех же организаций, то станет ясно, больше ли за год стало людей стремящихся объявить свой поэтический статус или меньше.

Возможна оценка в динамическом режиме и негласного рейтинга поэтов, ибо устраивая турниры поэтов, раздавая поэтические премии, печатаясь в престижных журналах, получая оценки своих произведений в социальных сетях и на специальных сайтах интернета, вроде «Стихи.ru», поэты постоянно конкурируют друг с другом и очень ревностно относятся к чужой популярности. Приведём конкретный пример. В прошлом веке в России выходил ежегодник «День поэзии». Попадание в этот ежегодник было символом признания поэта и социумом и коллегами, а количество стихотворений того или иного автора было мерилом его поэтического, а скорее политического веса. Сравнивая «Дни поэзии» друг с другом можно было получить надёжный маркер, если не таланта, то пробивной силы того или иного поэта.

Появление интернета и участие поэтов в многочисленных поэтических сайтах сильно облегчили набор статистики популярности. Она прямо пропорциональна числу обращений и скачиваний стихов того или иного поэта пользователями. Это даёт возможность отследить рост или падение популярности поэта во времени.

Темпоральная структура пространства поэзии

При рассмотрении топологии поэзии в качестве элемента мембранной структуры поэтического пространства нами был предложен поэтон. Поэтон

представляет собой частный случай общей модели любого творческого процесса. Обобщением поэтона, как элемента информационного пространства, является «инфон». Элементы общей теории инфонов изложены в работе «атологии информационных мембран (на примере поэтической коммуникации)» [22]. В этой же работе декларируется, что большой интерес может представлять рассмотрение поведения инфонов в динамическом режиме, то есть во времени.

Попробуем подойти к этой задаче с точки зрения хронопоэтики. Для начала рассмотрим частный случай одного единственного совершенно произвольного поэта, который, естественно, является элементом поэтического пространства. Представим себе стрелу времени в виде орта, то есть единичного вектора времени, проходящего через центр поэтона. Назовём этот орт особым термином «**хроноорт**». Почему «орт»? Да потому что он всегда направлен ортогонально, то есть под 90 градусов к плоскости поэтона независимо от её ориентации. Вдоль этого орта расположим ось времени. В качестве первой точки «нуль – времени» на оси времени, связанной с поэтоном выберем «нуль-время», связанное с биологическим временем данного объекта, то есть поэта. Это время его рождения. Движение по оси в сторону направления хроноорта, это движение в сторону старения объекта, то есть движение вдоль оси времени его жизни от события рождения до события смерти.

При такой композиции «нуль-время» поэтона совпадает с «нуль-временем» «Т-времени», то есть, попросту говоря, начинается поэтическое творчество, возникает начальный поэтон. Начальный поэтон представляет собой точку, центр поэтона, источник поэтической информации, то есть самого поэта. Как правило, способности к поэзии у людей с высоким поэтическим потенциалом проявляются очень рано. Начав писать где-то в три, четыре года, такой поэт стесняется, кому бы то ни было показывать свои первые творения. Некоторые поэты застывают на этой стадии пожизненно. Именно про них придумана известная шутка: «Если хочешь увеличить число своих читателей вдвое, то женись». А поэтон? Поэтон в этом случае вырождается в линию на оси времени.

Если следовать наиболее стандартным, наиболее распространенным хроносценариям, то по одному хроносценарию поэтон может после некоторого увеличения стабилизироваться и тогда поэтон напоминает бокал для шампанского (рис. 1), а по другому хроносценарию может расширяться до некоего значения, а потом начать сужаться и тогда

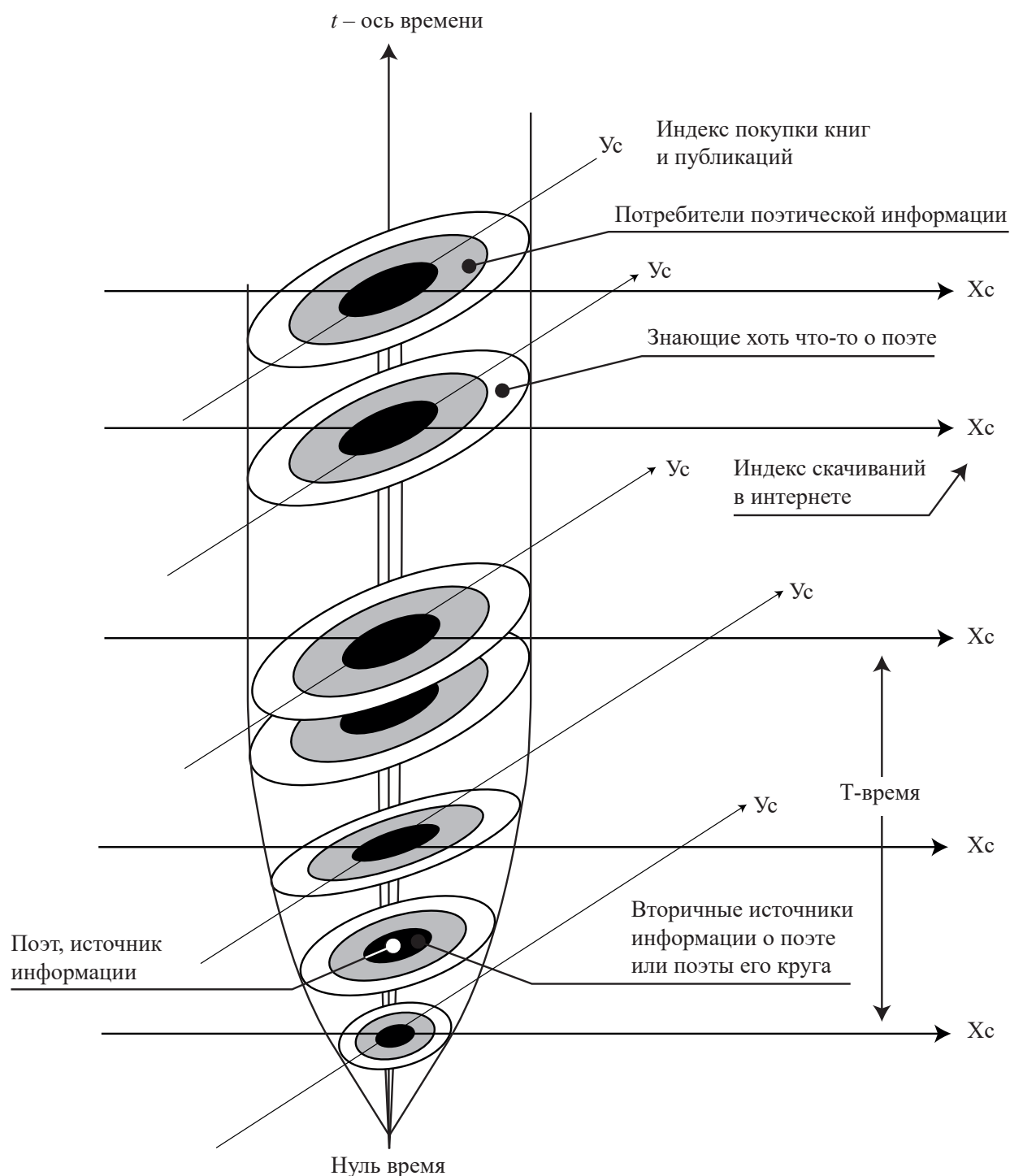


Рис. 1.

трехмерный поэтон, где одно из измерений это время, напоминает веретено (рис. 2).

Что же это за хроносценарии? В первом случае мы видим увеличение интереса социума к произведениям поэта, а далее включение его в тот или иной цивилизационный цикл, когда для каждого нового поколения тиражируется примерно равное количество его произведений.

Второй хроносценарий встречается гораздо чаще, чем первый. При жизни популярность

поэта сначала возрастает, а по прошествии некоторого времени она падает. Иногда такое падение тиражирования происходит после смерти поэта, иногда до.

Конечно, существуют и маловероятные сценарии. Например, поэт никому не известен, а после смерти становится архипопулярным. Или интерес к его творчеству носит волнообразный характер. Какие-то поколения читателей возносят его на пьедестал, какие-то низвергают оттуда. Заметим

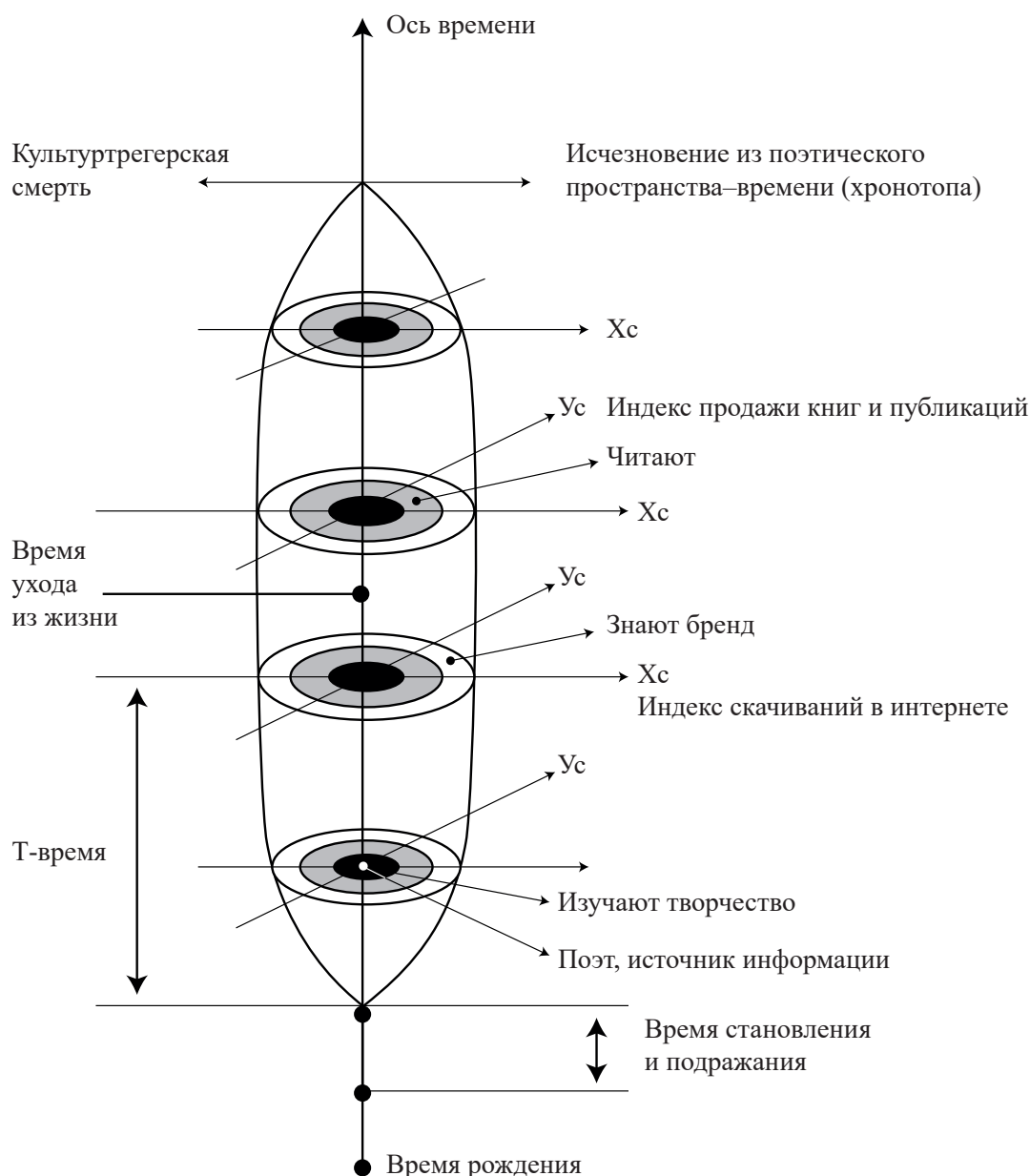


Рис. 2.

главное. Любой поэтический хроносценарий может быть отражен в виде трёхмерного поэтона.

Рассмотрим более сложный случай, взаимодействия нескольких поэтонов с социумом в процессе поэтической коммуникации. Это тот случай, когда поэты образуют устойчивую малую группу в рамках декларируемого ими поэтического направления. Классическим примером такого взаимодействия может служить группа поэтов в составе: Евгений Евтушенко, Андрей Вознесенский, Роберт Рождественский и Белла Ахмадулина.

Какую же динамику развития поэтонов в пространстве поэзии мы наблюдаем? Прежде всего, динамику, связанную с хроносценарием зарождения устойчивой малой группы, стабилизации её состава и процесса её коммуникации с социумом,

а затем её распада. В геометрической интерпретации это выглядит как четыре веретена, которые сливаясь с разных направлений образуют единый эллипсоид из которого они затем выходят в разных направлениях, опять же в виде веретён (рис. 3).

Поскольку малые группы, в виде поэтических содружеств и симбиозов (Маяковский, Брики), средние группы, в виде поэтических школ и направлений (символисты, акмеисты, футуристы) и большие объединения поэтов (Петербургский союз поэтов, Союз писателей СССР) возникают практически повсеместно и во всех литературах мира, можно образно говорить о кристаллической решетке поэтического пространства в которой свободно перемещаются атомы поэтических произведений.

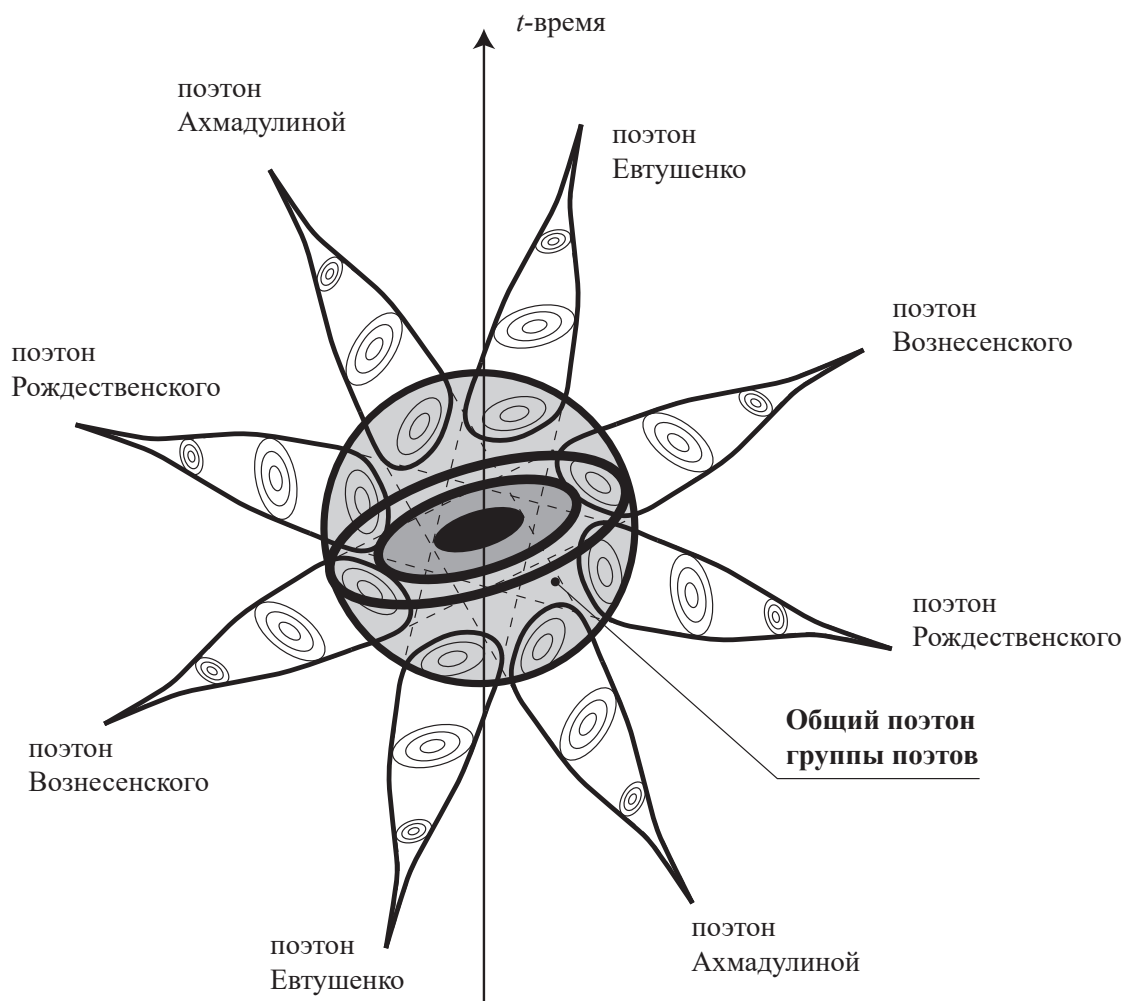


Рис. 3.

Изучение такой поэтической кристаллической структуры и её динамического равновесия становится реальностью по целому ряду причин. Одна из самых важных — переход человечества в состояние всеобщей информационной прозрачности, другая — перемещение информационного поля поэзии в виртуальную среду, и, наконец, третья — появление мощного квазиискусственного интеллекта в виде распознающих и обрабатывающих программ.

Как бы интересно и познавательно ни было строить конфигурации поэтонов, следует учитывать то обстоятельство, согласно которому это экстравертивные характеристики поэтического пространства. Но мы готовы предложить и рассмотреть его интровертивные динамические, темпоральные характеристики, в частности «**годовые кольца поэзии**» и «**типическую воронку времени**».

Начнём с «годовых колец поэзии». Что это такое? Для начала вспомним, что такое годовые кольца дерева. Это кольца, которые видны на спиле ствола и их ширина определяет, был год соответствующий данному кольцу благоприятным или неблагоприятным

для роста дерева. По аналогии представим себе тот или иной формальный параметр творческой активности или успешности поэта, например количество опубликованных стихов. При ежегодной фиксации такого параметра мы можем зафиксировать его интегральный рост. Например, в прошлом году у поэта было n публикаций, а в текущем году m . Тогда первое годовое кольцо поэзии пропорционально по площади числу n , а второе годовое кольцо поэзии данного поэта по площади пропорционально числу $n + m$. Такие годовые кольца поэзии схематично изображены на четвёртом рисунке (рис. 4).

Будучи, безусловно, формальным показателем, годовое кольцо поэзии представляет собой индекс целого ряда качественных и даже художественных характеристик относящихся к положению данного поэта в поэтическом пространстве. Пусть косвенно, но ширина годового кольца определяет рейтинг поэта в поэтическом сообществе и одновременно глубину интереса социума к его творчеству, его творческий потенциал и, если можно так выразиться, поэтическую производительность.

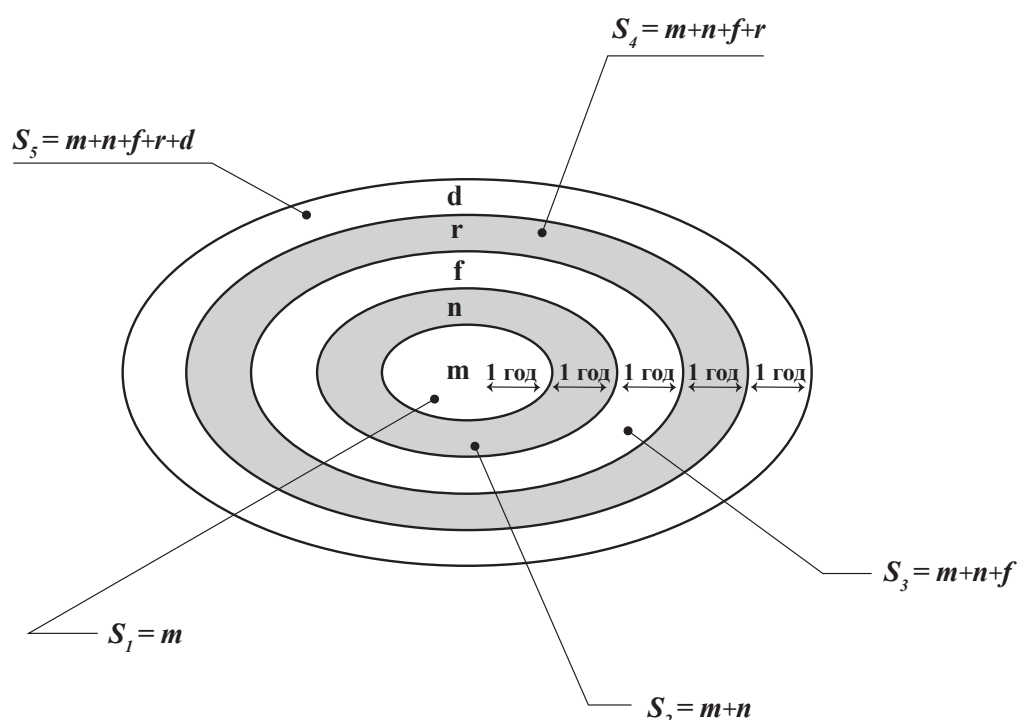


Рис. 4.

Кроме того «годовые кольца поэта» показывают в тонкой структуре поэтического пространства степень корреляции между четырьмя таксонами: «Поэты», «Тексты», «Издатели» и «Читатели».

Не менее интересны модели имитирующие темпоральную структуру такого важного таксона поэтического пространства, как «Тексты». Говоря о кристаллической структуре поэтического пространства мы назвали отдельные поэтические произведения «атомами» поэтического пространства. Продолжая эту аналогию, можно сказать, что речь пойдёт о темпоральной структуре «атомов» поэтического пространства.

Когда речь идёт о временных характеристиках отдельного стихотворения, то понятно, что таких характеристик, как минимум четыре. Это время прочтения самого стихотворения, время его написания, время в течении которого оно писалось и продолжительность осуществления и смены того событийного, образного, аналогового ряда, который входит в художественную ткань, в художественный мир стихотворения, поэмы, романа в стихах, короче, поэтического произведения.

Время написания, то есть время, которым поэт датирует время написания данного стихотворения, является элементом, входящим в формирование «колец поэзии». Кстати они могут быть не только годовые, но и квартальные, месячные, недельные. Это зависит, в том числе, и от хроносценария. Ясно, что Болдинская осень А.С. Пушкина, сама

по себе, по уникальной своей плодотворности, может быть отражена и суточными кольцами поэзии.

Что касается длительности поэтических произведений, то на основании её измерения может быть сформирована спектральная функция за тот или иной период творчества. Например, однострочных стихов в творчестве поэта может быть s в течении 10 лет творчества, двухстрочных d штук, трёхстрочных g штук, четверостиший f штук и так далее. При этом, в зависимости от длины строки, двустрошие может звучать фонетически дольше трёхстишия и даже четверостишия. Впрочем, спектральная функция может быть построена, как по числу строк, так и по времени прочтения. Просто это будут разные спектральные функции.

Условное изображение такой спектральной функции показано на отдельном рисунке (рис.5). Двухмерная спектральная функция легко превращается в трёхмерную, если в качестве третьей координаты мы введём кортеж поэтических размеров: ямба, хоря, амфибрахия, гекзаметра и так далее. Впрочем, в качестве третьей координаты можно ввести и время написания данных стихов. Трёхмерные модели лучше поручить создавать и сравнивать компьютеру, а мучить бедного читателя головоломными рисунками мы не будем.

Конечно формальные, в том числе и численные модели анализа темпоральных характеристик поэтического текста стали возможны только благодаря появлению мощных компьютеров. Это по самой

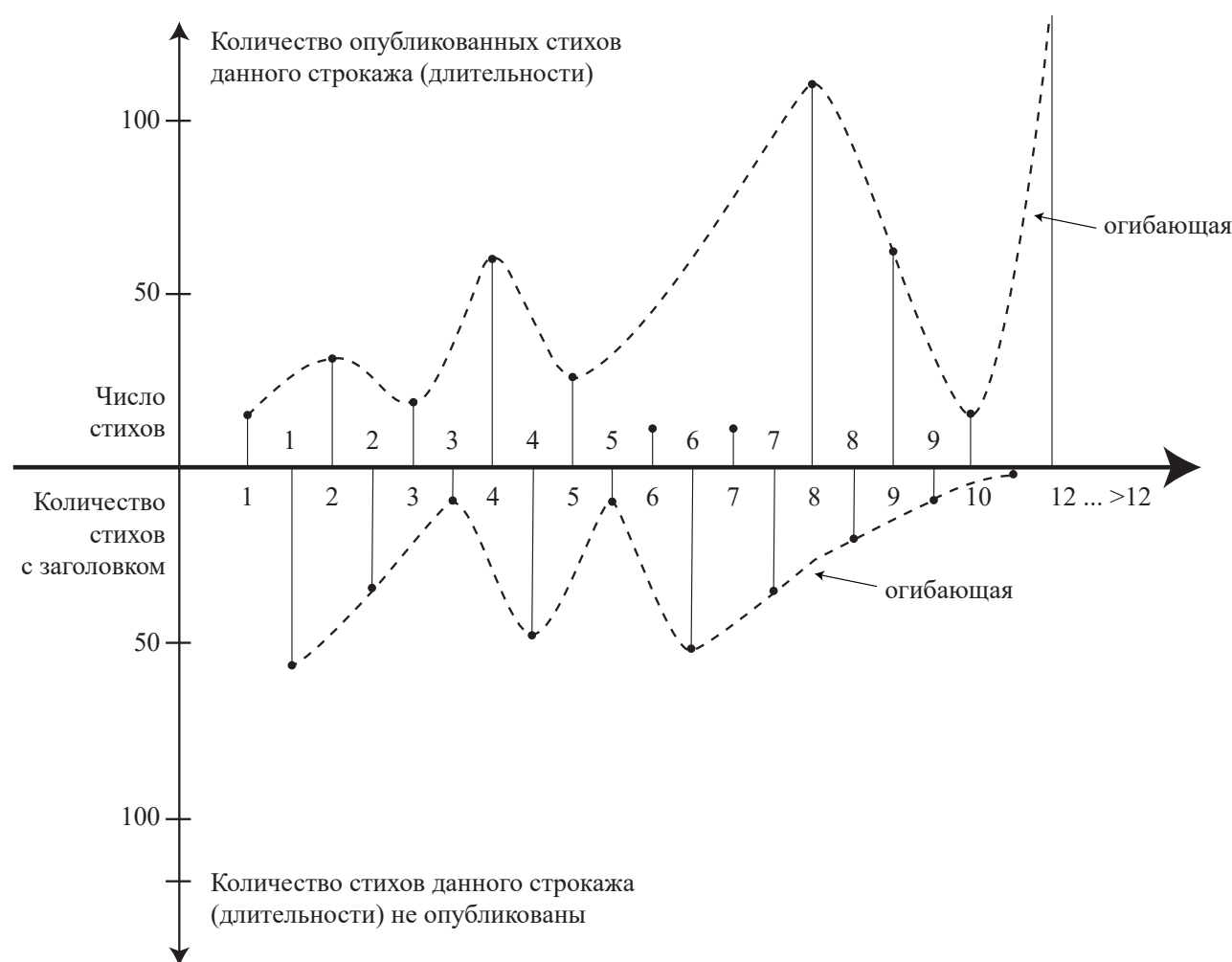


Рис. 5.

своей сути компьютерные, ноуменальные модели и если раньше они были монопольным достоянием математической лингвистики, то теперь могут послужить и хронопоэтике в её попытках понять законы поэтического времени. Однако существует, на наш взгляд, возможность создания феноменологического описания использования поэтического времени тем или иным конкретным поэтом. Как бы и о чём бы ни писал поэт, он создаёт своё индивидуальное поэтическое время. Как? Каким образом? Отчасти смешивая в сложном смысле-вом и образном коктейле разные типы времён, психологическое с историческим, экзистенциальное с социальным, свободное время с личным. Но и это ещё не всё. Сам о том не подозревая, поэт интуитивно совершает гомотопное преобразование времени и пространства. Он их сжимает, растягивает, вращает в пространстве своих ощущений. Он использует поток времени внутри стиха, чтобы уничтожить, смыть и растворить привычную шкалу ценностей лишь для того, чтобы подлинная поэзия с божественным вдохновением установила новую шкалу ценностей, новые правила

темпоральной игры, останавливающей мгновения и погружающей их в вечность.

И что удивительно как бы ни были поэтом в его произвольном волеизъявлении сжаты или расширены границы пространства, в которых действует хроносценарий стиха, время располагается в нём, как у себя дома. Впрочем, что тут удивительного, пространство собственно и есть дом времени, даже тогда, когда время и место действия, с лёгкой руки поэта и не собираются совпадать.

Для многих поэтов характерно заикливать, соединять в кольцо начальное событие стиха и его финальное событие, как бы пуская поэтическое время по кругу в пространстве стиха. Зачастую при этом первая строка стиха совпадает с последней. Попадая в этот круговорот читатель словно вбирается стихотворением, погружается в него.

Художественные средства, способ, благодаря которому происходит такое погружение, для каждого поэта сугубо индивидуален, не менее индивидуален, чем отпечатки пальцев. Мы назвали в рамках хронопоэтики такой хроноэффект **«типической воронкой времени»**.

Рассмотрим конкретный пример такой «типической воронки времени» на примере одного детского стихотворения Валентина Берестова: «Под столбом лежит ледышка. / У ледышки передышка. / Подойду к столбу и там, / Вновь ледышке наподдам. / И она опять умчится... / Это я иду учиться». Абсолютно очевидно, что типическая воронка времени образуется благодаря слову «передышка». Ясно, что ледышка будет футболиться до тех пор, пока лирический герой стихотворения не придёт в школу. Казалось бы равномерное, как качанье маятника движение спирали времени не имеет признаков внутренней упругости, признаков воронки, однако такая упругость создаётся прежде всего благодаря тому, что пространство сначала сжимается до точки под столбом, а потом резко расширяется в скольжении ледышки вдоль пути в школу, а потом опять сжимается и опять расширяется, хотя эти сжатия и расширения остаются за кадром. В этом случае Берестов мастерски смешивает психологическое время игры в ледышку с реальным временем дороги в школу. Такой скрытый, подспудный, закулисный способ создания воронки времени весьма типичен для Берестова.

Следует заметить, что это стихотворение Валентина Берестова просто кладёшь для хронопоэтики. Кроме всех перечисленных хроноэффектов в его хроносценарии присутствуют два центральных хронотопа, отмеченных М. М. Бахтиным в его работе «Формы времени и хронотопа в романе» [3]. Это хронотоп «дороги» и хронотоп «встречи». Причём на миниатюрном пространстве стиха они используются дважды. Первый хронотоп «встречи» — это встреча ледышки и столба, второй — встреча лирического героя и ледышки. Хронотопы дороги тоже двоятся. Первый — это «дорога» подростка в школу, второй — дорога ледышки от столба к столбу.

Подведём некоторые итоги. В рамках хронопоэтики мы можем попытаться определить некоторые объективные показатели характеризующие **хронотип** поэта. На первый взгляд кажется, что и хронотипные параметры такие как «**годовые кольца поэзии**» и «**спектральные функции индивидуальной техники стиха**» относятся к вне художественным явлениям поэзии. Однако, это не так. Ведь, по сути, они, кроме всего прочего, определяют востребованность данного поэта социумом, его творческий потенциал, а это уже характеристика поля поэзии, в части приверженности поэта тем или иным стилистическим направлениям.

Говоря о поэзии Берестова, мы упомянули понятие **хронотопа**. Оно широко известно

в литературоведении и аналитической поэтике. И столь важно, что требует отдельного пристального рассмотрения.

ХАРАКТЕРИСТИКИ, МАРКЕРЫ И СВОЙСТВА ПОЭТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ И ПОЭТИЧЕСКОГО ПОЛЯ

Идут часы и дни и годы
Хочу стряхнуть какой-то сон,
Взглянуть в лицо людей, природы,
Рассеять сумерки времён.

Александр Блок

От Канта к Бахтину и далее от трансцендентности к реальности

Для каждой науки одна из самых трудных задач — создание своего уникального сленга, тезауруса посвященных, птичьего языка на котором можно будет пересвистываться о заветном, главном и сокровенном. Дефицит слов настолько велик, что некоторые слова используются множество раз в совершенно разных семантических ракурсах. Взять хотя бы слово «**ядро**», от зарядов царь пушки, к сердцевине биологических объектов, через чрезполосицу ядерных реакций и физики ядра через кошмар ядерного оружия прямо в хронопоэтику. Как вы помните, мы использовали понятие «ядра» при формировании модели поэтона.

Да, но причём тут хронотоп? А притом, что греки умудрились в одном слове слить неразрывно философские категории времени и пространства, так, что хронотоп стал пространством — временем в одном флаконе. И не просто пространством-временем физического мира, а пространством-временем мира художественного. Как же исторически понятие хронотопа появилось на свет божий?

Академик А. А. Ухтомский в поисках адекватного отображения биологических сущностей впервые произнёс это слово на лекции в МГУ в начале XX века, а филолог и философ М. М. Бахтин, присутствовавший на лекции Ухтомского, утащил это слово в поэтику для обозначения особенностей построения событийных рядов при исследовании темпоральной структуры художественного мира литературных романов.

Чтобы хоть как-то оправдаться перед возмущенным Ухтомским, Бахтин сослался на авторитет Канта, якобы открывшего хронотоп задолго до Ухтомского и Бахтина. Впрочем, предоставим

слово Канту, в изложении Бахтина: «В своей “Трансцендентальной эстетике” (один из основных разделов «Критики чистого разума») Кант определяет пространство и время как необходимые формы всякого познания, начиная от элементарных восприятий и представлений. Мы принимаем кантовскую оценку значений этих форм в процессе познания, но, в отличие от Канта, мы понимаем их не как «трансцендентальные», а как формы самой реальной действительности. Мы попытаемся раскрыть роль этих форм в процессе конкретного художественного познания (художественного явления) в условиях романтического жанра» [3].

Казалось бы, работа М. М. Бахтина целиком принадлежит темпорологическому анализу прозы, а не, не удержался Бахтин и проронил в этом же труде ряд слов о роли хронотопа в поэзии: «В других жанрах (то есть не в прозе и не в романе) эти мотивы (мотив-хронотоп чужого мира в авантюрном времени) были связаны с иными, более конкретными и сгущенными хронотопами. Любовные мотивы (первая встреча, внезапная любовь, любовная тоска, первый поцелуй и т. д.) в **александрийской поэзии** были разработаны по преимуществу в буколически-пастушеско-идиллическом хронотопе Это небольшой, очень конкретный и сгущенный мир — эпический хронотоп, сыгравший немалую роль в мировой литературе. Здесь специфическое циклированное (но не чисто циклическое) идиллическое время, являющееся сочетанием природного времени (циклического) с бытовым временем условно пастушеской (отчасти и шире — земледельческой) жизни. Это время обладает определённым полуциклическим ритмом, и оно полностью срослось со специфическим и детально разработанным островным идиллическим пейзажем. Это — густое и душистое, как мёд, время небольших любовных сценок и лирических излияний, пропитавшее собою строго ограниченный и замкнутый, и насквозь простилизированный клочок природного пространства (мы отвлекаемся здесь от различных вариаций любовно-идиллического хронотопа в эллинической — включая римскую — поэзии)» [там же].

Начатое с лёгкой руки Бахтина исследование художественно мира, а скорее художественной ткани литературных артефактов, продолжилось на исследованиях творчества самых разных поэтов. Из современных изысканий хотелось бы отметить статью И. О. Ключевой «Хронотопы “дороги” в языке поэзии Ф. И. Тютчева» [14], диссертацию И. Л. Павловской «Образы пространства и времени в поэзии Арсения Тарковского» [20], диссертацию Р. Р. Измайлова «Время и пространство

в поэзии Бродского» [11], Л. П. Панковой «Христианские хронотопы в поэзии Н. А. Клюева» [21]. Исчерпывающий обзор работ по анализу хронотопии в русской поэзии проделан Димитрием Сегалом в его монографии «Пути и веки. Русское литературоведение в двадцатом веке» [32].

Закон единства места и времени в художественном произведении, будь то роман, пьеса или поэма было известно задолго до появления термина хронотоп, но хронотоп шире, чем только сочетание пространства и времени, он чётко и плотно связан с мотивом и обобщенным символом пространства-времени, образом пространственно-временного единства и даже мифом, стоящим за этим образом или словом. При этом зачастую само слово, обозначающее хронотоп, и есть миф.

От хронотопа к хронотипу, от хронотипа к хронотопу

Появление понятия хронотопа дало мощный импульс к появлению темпоральных исследований в поэтике. Стало ясно, что каждый поэт обладает универсальным, но одновременно личностным набором хронотопов. Как мы уже видели, появилось множество работ исследовавших те или иные хронотопы в творчестве тех или иных поэтов. При этом неоднократно отмечалось, что поэт создаёт образ пространства-времени, играя с пространством и временем в своём художественном мире.

Было понятно, что, особенно в случае лирической поэзии, он создаёт и свой собственный образ внутри своего художественного, в нашем случае поэтического мира. Со школьной скамьи мы привыкли называть этот образ лирическим героем. Лирический герой и живёт в сжатом или растянутом, перевернутом или изнаночном пространстве-времени, то есть в своём хронотопе или даже в своих хронотопах, поскольку автор может создать несколько художественных миров или воткнуть их друг в друга, также как помещаются одна в другую матрёшки. Характерный пример будет весьма прозаическим, но зато наглядным. Это роман об Иешуа, внутри романа «*Мастер и Маргарита*» Михаила Афанасьевича Булгакова.

Мы не можем, однако, не заметить, что некоторые очень важные для хронопоэтики сущности остались за кадром. Какие именно? Их несколько.

Во-первых, существует собственный, пространственно — временной ряд событий, происходящий с конкретным поэтом в его личном времени. И этот ряд событий входит в поэтическое пространство, как факт не только его, поэта, биографии, но и как

факт искусства, то есть субъект поэта, становясь объектом Поэта в рамках хронопоэтики, а шире и полипоэтики имеет свой, характерный именно для него рисунок пространственно — временно-го существования, который в процессе мифологизации жизни поэта становится его **хронотипом**.

Но и сам хронотип выступает сразу в нескольких темпоральных ипостасях. Что мы имеем в виду? Прежде всего то, что, как было впервые отмечено в книге Александра Лаврина и Михаила Пластова *«Много поэтов хороших и разных»*, постоянное воздействие на социум кино, радио, телевидения, интернета, короче средств массовой коммуникации, привело к появлению мощных социальных технологий создающих социальные стереотипы, симулякры, принимаемые личностями за собственное мнение, а в результате способствовало появлению в художественном мире литературного произведения такого явления, как **«литературный тип»**. У него, у «литературного типа» была своя событийная, пространство-временная история, был свой хроносценарий существования. Он отличался от хронотопа лирического героя, потому что был тем же, но другим хронотипом, как бы изнанкой личностного, субъективного хронотипа. Хронотипом стандартного, массового сознания.

Примеров множество. Приведём один из времен, канувшего в лету СССР. Вот две строки поэта Виктора Коркия, вырванные из контекста: «В подземный переход спускается невеста, / Плохой грузин цветы ей продаёт». Грузин-спекулянт — типичный стереотип массового сознания того времени. Но речь идёт от имени лирического героя, а на самом деле лирического типа. Типичный хронотоп «встреча» — на самом деле и «хронотоп», и «хронотип».

Во-вторых, поэтическое пространство поэзии, как явления, сущности и системы, само имеет своё «теперь», своё «вчера» и своё «завтра», то есть своё поэтическое время. Поскольку мы установили, что кристаллическая структура поэтического пространства состоит из групповых поэтонов, постольку единство поэтического пространства и поэтического времени в целом мы будем определять, как **хронотон**. Некоторые темпоральные явления в поэзии одновременно являются хронотопами, хронотипами и хронотонами. Характерный пример такого случая — это «Болдинская осень». Как хронотоп она определена пространством, село Болдино и временем года «осень», но стало в поэзии мотивом вынужденного затворничества и творческого подъёма. Вместе с тем — это и хронотип, так словосочетание «Болдинская осень» неразрывно

связано с именем А. С. Пушкина. Но нарицательное словосочетание «Болдинская осень» и «хронотон», потому что определяет конкретное, необыкновенно значимое событие в историческом времени поэтического пространства русской поэзии. Событие повлиявшее на весь дальнейший ход развития отечественной поэзии.

Мы нисколько не сомневаемся, что предложенные нами понятия хронотипа и хронотона окажутся достаточно эффективными инструментами для прикладных темпорологических исследований в хронопоэтике.

Кинетика и динамика хронотонов в поэтическом поле

Чем дольше мы вглядываемся в поэзию, как в уникальное явление, присущее человечеству, как в некую сущность позволяющую увидеть лицо Абсолюта в окружающем нас мире, как в сложнейшую социо-культурную и познавательную систему, тем больше мы понимаем, что само стихотворение это волшебная шкатулка наполненная поэтической энергией, энергией слова.

У этой шкатулки три грани: смысл, звук и образ или на несколько ином, но вполне приемлемом языке, семантика, фонетика и ассоциация. Впрочем, если мы скажем идея, музыка, красота, то тоже не сильно уйдем в сторону от истины. Пусть даже грани шкатулки известны, но ключи к ней — тайна великая, вряд ли объяснимая рациональным сознанием.

Много что помещено в эту волшебную шкатулку поэзии, но одно для нас несомненно: в ней результат преодоления пространства и времени. Несомненно, что автор, по законам какой-то колдовской алхимии подвергает все три ингредиента пространственно-временного континуума: хронотоп, хронотип и хронотон гомотопным трансформациям. Он, автор, как мы уже говорили, смешивает, в одном только ему известных пропорциях, разные времена и пространства. Пространство своей души со стремительным психологическим временем своего героя, когда за один миг перед глазами пролетает вся жизнь, бесконечность жизненных дорог с далеким и загадочным историческим временем. По его поэта воле время сжимается и растягивается, пространство сворачивается в трубочку и разворачивается всеми плоскостями, уходя в бесконечность вечности.

Результатом всех этих манипуляций является образ пространства и времени, образ одновременно хронотопный, хронотипные и хронотонный. Но

и этого мало. Этот образ рука об руку идёт с подобием. Каким? Подобием божьего замысла, подобием самого поэта, подобием Подобия в нём. Ибо мы созданы по образу и подобию божьему. Но, если образ божий присущ нам изначально, то подобия можно только достигнуть уподобляясь Творцу.

Энергия слова, помещенного в волшебную шкатулку стиха тем выше, чем выше поэтический потенциал создателя стиха, тем выше чем этот потенциал ближе к потенциалу Творца Вселенной, а само слово тем ярче, чем яснее обнаруживается его родства с Логосом, изначальноим именем Сущего. За некоторым порогом духовной высоты для гениального, мы настаиваем именно для гениального поэта, как для святого, открывается возможность ясновидения, прозорливости и пророческого дара.

Но любое пророчество мало произнести, должен найтись кто-то, кто его сможет услышать или прочесть. Не даром говорят, что «*нет пророка в своём Отечестве*», что «*лицом к лицу лица не увидать*», что «*большое видится на расстоянии*». Пожалуй для глубокого понимания поэзии, подлинной, самобытной поэзии требуется не меньшее, а иногда и большее духовное усилие, чем для написания стиха. В конце концов поэт в своём «священном безумии» может просто слышать свои стихи, как бы ниоткуда или, как он считает, с небес. А читатель?

Что за ключ способный открыть тайны стиха? Нам представляется, что это «эмоциональный интеллект», способность к со-переживанию, к эмпатии, это особенное чувство прекрасного, это, в конце концов, хорошее знание других авторов, поэзии в целом. Только тогда становятся понятным включения ткани данного стиха в полотно поэзии, контоминации, аллитерации, метафоры, анафоры, образы и сравнения. Хронотопы, хронотипы, хронотоны стиха начинают разворачивать перед читателем пространственно-временной калейдоскоп до прочтения законсервированный в стихе, причем с той энергией, которую стих вобрал в себя, благодаря поэтическому потенциалу поэта, и поэтического поля.

Уроки классики

Попробуем проделать конкретный темпорологический анализ знаменитого стихотворения Александра Пушкина «*Я помню чудное мгновенье*» [31, с. 267]. При этом, не приводя конкретных ссылок, но с высокой степенью ответственности за сказанное, заметим, что это стихотворение в силу

его практически тотальной известности, не анализировал только ленивый. И вот, что удивительно, не один из известных нам анализов стиха не сделан с точки зрения хронопоэтики. Итак, приступим. И на первом этапе проведём построчный анализ первых четырёх четверостиший. В то же время с позиций хронопоэтики разберём каждое из первых четырёх четверостиший целиком. Рассмотрим по ходу дела, имеющуюся в этом стихотворении триаду стихотворных фрагментов, содержащих собственный внутренний хроносценарий, и только потом попробуем осмыслить всё произведение как целостный поэтический и философский феномен хронопоэтики. Каждую строку, анализируемую с позиций хронопоэтики, мы сделаем заголовком небольшого эссе. То же самое с двустихиями, четверостишиями и последними двумя четверостишиями, которые, по нашему мнению, желательно на части не разбивать в силу их внутренней именно темпорологической целостности.

1. Я помню чудное мгновенье

Как только появляется буква «Я» в начале строки, сразу становится понятным, что речь идёт о лирическом стихотворении, а главное о личном времени. Слово «**помню**» по самой своей сути отправляет нас в прошлое и говорит о том, что появилась «личная история», то есть фактически личное время смешалось с историческим временем. Слово «**чудное**», несомненно, принадлежит синкретическому или священному времени, ибо проистекает из слова «чудо». Но, в то же время, слово «чУдное» особенно тем, что оно с подвохом, для опытного поэтического слуха у него есть незримая тень — это слово «чуднОе». Зная историю взаимоотношений Александра Пушкина с Анной Керн, понимаешь, что это не случайно. Наконец слово «**мгновенье**». Так это же «теперь» Аристотеля и «нуль-время», о котором мы упоминали. Это «Нуль-время» та магическая колба в которой Пушкин смешивает все четыре времени из трёх слов строки: личное, историческое, священное и скрытое время, вспомните о тени слова «чудное» и «нуль-время». Таким образом, уже с первой строки видно, что перед нами, с точки зрения хронопоэтики, колдовская смесь времен, доступная только поэту с колоссальным поэтическим потенциалом.

2. Передо мной явилась ты

Для начала заметим, что вторая строка вместе с первой определяет классический хронотоп

«первой встречи», отмеченный М. М. Бахтиным ещё для любовной лирики в Александрийской поэзии. Уже первые два слова определяют специфику этого хронотопа, а именно: «**передо мной**» означает встроенность в хронотоп встречи ещё более частого хронотопа, который М. Бахтин называет «случай» и то, что встреча происходит визави. Этот коктейль из хронотопов немедленно сжимает пространство и как бы отбрасывает в сторону всё, что вокруг, оставляя только нечто невыразимо прекрасное «чудное мгновение» перед восхищенным взором поэта. Таким образом из нескольких хронотопов возникает хронотип, то есть это типичное для данной личности, для её восприятия пространство и время. Второе слово второй строки «**явилась**» снова переводит нас в область священного, сакрального времени и сгущенного пространства, пространства сконцентрированного на одной личности, личности возлюбленной. Ведь в каких контекстах, как правило, возникает слово «явление»? Или в очень торжественных: «Явление Христа народу», или в трагических «И Ангел смерти мне явился», или иронических «Явилась, не запылилась». И, наконец, слово «**ты**», слово намёк на будущее время, на то, что любовь оказалась счастливой. В то время нельзя было употреблять в отношении прекрасной дамы слово «ты», если не был с ней в отношениях. Если нет отношений, то «она» или «её» или «вас», или «сударыня», но не «ты». Снова перед нами микс из типов времён, хронотопов и даже явного хронотипа и снова экстраординарный поэтический потенциал гения русской поэзии.

3. Как мимолётное виденье

С точки зрения классической поэтики перед нами заезженная вдоль и поперёк филологическим анализом, зацитированная до полного изнеможения строка великого Александра Сергеевича Пушкина, затертая до неузнаваемости и узнаваемая до безобразия. А вот с позиций философской темпорологии или хронопоэтики это несравненный шедевр, поэтический фокус доступный только великим мастерам пространственно-временной мистификации. Доказательства? А пожалуйста!

Начнём со слова «**как**». «Как», то есть «словно», а «словно» это эхо слова «дословно». Таким образом, нас сразу переводят из фактологической области достоверного, в образную область подобного. Что можно сказать? В данном контексте простенько, но лихо. А дальше? Перефразируя поэта Виктора Коркия: «А дальше, больше, больше,

дальше, а лучше бы наоборот». Следующее слово «**мимолётное**». Посмотрите, что делает Пушкин. Он одним словом переводит «**мгновение**» в «мгновенное», то есть точку «нуль-времени» во временной импульс, короткий, но длящийся, потому что «**мимолётное**» — это, ко всему прочему «мгновение» пролетающее мимо. Пространство, занятое словом «**ты**», из второй строки стиха, из плотного, телесного, тварного, становится воздушным, трепетным, порывистым, а главное исчезающим. И, наконец, слово «**видение**», то есть «мираж», «морок». «эффемерия», визьёнера девиация, что-то не от мира сего, от этого слова один шаг до слова «при-видение», то есть нечто inferнальное, по-видимости живое, а на самом деле нежить. Пушкин, в отличие от нас, это остро чувствует, потому что, «видение» — это субстанция из мира, где нет времени, а только вечный покой и он разрешает этот парадокс четвертой строкой первого четверостишия.

4. Как гений чистой красоты

Принято считать, что это комплимент несравненной красоте Анны Петровны Керн, женской красоте ослепившей поэта. В первом, стандартном, общепринятом филологическом, да и лингвистическом толковании это так. Но. Как говаривал де Сент Экзюпери «*В действительности всё иначе, чем на самом деле*». Напомним, Пушкину необходимо снять inferнальный подтекст, флёр соблазна, тень первородного греха. И что он делает? Он упоминает Господа. Как? Где? А кто, по вашему, истинный Гений чистой, никогда не приедающейся, вечно меняющейся чистой, я повторяю чистой, то есть безгреховной красоты, природной красоты? Конечно, Бог. Но «мимолетное видение» вовсе не Бог, а красивая женщина. Именно поэтому «**Как**», «словно», «будто», то есть нечто созданное по образу и подобию гениальной, чистой красоты. Может быть это Ангел? Может быть. А может быть Силы, а может быть Начала, но нечто божественное и, что для нас ещё более важно «вечное». Одной строчкой Пушкин переводит мгновение в вечность, замыкая кольцо времени и одновременно закольцовывая пространство. Ибо Любовь одно из имён Творца и она способна земное время сделать божественным, а физическое пространство пространством души. А в чем же роль великого Пушкина? Он и со-творец, и свидетель, и участник, и летописец этого великого чуда зарождения любви.

Рассмотрим теперь первое четверостишие всё целиком.

А.

**Я помню чудное мгновенье
Передо мной явилась ты,
Как мимолётное виденье,
Как гений чистой красоты.**

Для начала вспомним утверждение господина Смолина о том, что времени нет, а есть только череда событий, где вероятность каждого последующего события зависит от вероятности предыдущего. Итак, первое событие состоит в том, что автор, вспомнил, что лирический герой помнит, а второе событие — это событие необыкновенной встречи, хотя и мимолётной. А почему встреча необыкновенная, можно сказать завораживающая, объясняет последняя строка. То есть всё четверостишие описывает «**начальное событие**» хроносценария этого стихотворения. Событие первой встречи поэта и его возлюбленной.

Но в связи с чем последняя строка этого четверостишия написана прописью? Вы думаете это наша прихоть? О. как вы ошибаетесь. Что называется, отнюдь. Ведь во всех ранних изданиях этого стихотворения она, с лёгкой руки Александра Сергеевича, только прописью и печаталась. Так в то время было принято обозначать цитату, а точнее сказать контаминацию, то есть использование чужой строки в собственном стихотворном тексте. Потому что строка «**гений чистой красоты**» принадлежит перу основоположника романтизма в русской поэзии Жуковскому Василию Андреевичу. Факт этот довольно хорошо известен. Впервые эта строка появилась в стихотворении Жуковского «Лалла Рук», написанном в 1821 году [29]. Позволим себе предположить, что в то время поэзия играла совершенно иную социальную роль в Российской империи, нежели ныне. И то, ведь радио не было, телевиденья не было, телеграфа и телефона не было, интернета не было, а вот газеты и книги уже были. Грамотных было мало, но зато в систему образования входило стихосложение. К чему это мы? А к тому, что во времена Пушкина, большинство из тех, кто читал его стихотворение «Я помню чудное мгновенье» прекрасно знали и помнили стихи Жуковского. Ведь заимствованная строчка была написана прописью в печатном издании по воле самого Пушкина.

Конечно то, что большинство, читавших стихотворение Пушкина, помнили и стихотворение Жуковского — это наша гипотеза. Возможно, даже существуют некие эпистолярные её подтверждения. Нам это, как ни странно, не важно. Нам важно, крайне важно, что у нас есть возможность на этом

конкретном примере показать, что такое «хронотон» А ведь именно он появляется в результате рассмотрения последней строчки четверостишия, как цитаты из Жуковского. Напомним, «хронотон» — это понятие, введённое нами для обозначения связи поэтических времен и поэтических пространств друг с другом в историческом и не только историческом, но и физическом времени.

Как мы ранее предположили одна из моделей поэтического пространства-времени — это кристаллическая решётка групповых поэтонов. Узлы этой решетки — групповые поэтоны, а что же связывает эти узлы? Единое поле поэзии, общность образной структуры, общность образов пространства и времени, общность хронотопов и явная родственность хронотипов. Именно эта общность и образует хронотон — образную пространственно-временную цепочку, скрепляющую моментные состояния поэтического пространства во времени. И тогда, когда меняется тип хронотона, меняется и тип, вид, смысл поэтического времени. Филологи в таком случае говорят, что эпоха символизма сменилась эрой акмеизма. Как-то так. Но и символизм, и акмеизм — это пространство поэзии, в чем ни у кого нет сомнения, благодаря общности культурной истории, языка и того мироощущения, которое определяет особенность каждой национальной поэзии.

Чтобы не быть голословными, процитируем стихотворение Жуковского целиком и представим, что читатель времен Пушкина, прочитав строчку «гений чистой красоты» тоже вспоминал стихотворение Жуковского полностью.

Лалла-Рук

Милый сон, души пленитель,
Гость прекрасный с вышины,
Благодатный посетитель
Поднебесной стороны,
Я тобою наслаждался
На минуту, но вполне:
Добрый вестником явился
Здесь небесного ты мне.
Мнил я быть в обетованной
Той земле, где вечный мир;
Мнил я зреть благоуханный
Безмятежный Кашемир;
Видел я: торжествовали
Праздник розы и весны
И пришелицу встречали
Из далёкой стороны.
И блистая, и пленяя —

Словно ангел неземной –
Непорочность молодая
Появилась предо мной;
Светлый завес покрывала
Оттенял её черты,
И застенчиво склоняла
Взор умильный с высоты.
Всё — и робкая стыдливость
Под сиянием венца,
И младенческая живость,
И величие лица,
И в чертах глубокость чувства
С безмятежной тишиной –
Всё в ней было без искусства
Неописанной красой!
Я смотрел — и призрак мимо
(Увлекая душу вслед)
Пролетал невозвратно;
Я за ним — его уж нет!
Посетил, как упование:
Жизнь минуту озарил;
И оставил лишь преданье,
Что когда-то в жизни был.
Ах! Не с нами обитает
Гений чистой красоты;
Лишь порой он навещает
Нас с небесной высоты;
Он поспешен, как мечтанье,
Как воздушный утра сон;
Но в святом воспоминанье
Неразлучен с сердцем он!
Он лишь в чистые мгновенья
Бытия бывает к нам
И приносит откровенье
Благотворное сердцам;
Чтоб о небе сердце знало
В тёмной области земной,
Нам туда сквозь покрывало
Он даёт взглянуть порой;
И во всём, что *здесь* прекрасно,
Что наш мир животворит,
Убедительно и ясно,
Он с душою говорит;
А когда нас покидает,
В дар любви, у нас в виду
В нашем небе зажигает,
Он прощальную звезду.

Казалось бы таким обширным цитированием стихотворения Василия Андреевича Жуковского, мы могли бы полностью исчерпать тему «хронотона» в первом четверостишии стихотворения Александра Сергеевича Пушкина «Я помню

чудное мгновение». Но, как бы ни так. Начнём с того, что стихотворение Жуковского — это перевод фрагмента ориентальной, романтической повести в стихах и прозе «Lalla-Rookh», сочинённой в 1817 году англо-ирландским поэтом Томасом Муром. Само название поэмы — это персидское слово. Дословно оно означает «тюльпанные щечки», но имеет ещё ряд значений: «румяная», «возлюбленная», «любимая».

Но и Томас Мур вовсе не конечный адресат развёртывания нашего хронотона во времени. Дело в том, что Мур всего лишь пересказал и творчески переработал содержание персидской легенды о царе Аурангдбе, который обещал царю Бактрии отдать свою дочь в жены. Но дочь царя любит поэта Ферамоса. Послушная воле отца она выходит замуж за царя Бактрии, не видя его, падает в обморок, открывает глаза и вдруг... Царь Бактрии и поэт Ферамос оказываются одним и тем же человеком.

Несколько кратких замечаний по ходу нашего темпорологического анализа конкретного пушкинского текста.

Во-первых, в персидской легенде присутствует набор классических хронотопов древнегреческой мелодрамы, открытый М. Бахтиным. Хронотопы «встреча», «роковая любовь с первого взгляда» «судьба» или «рок» и «случай».

Во-вторых, теперь, когда нам известен весь хроносценарий отношений Пушкина и Керн, мы понимаем, что Пушкин прекрасно знал и повесть в стихах Томаса Мура и персидскую легенду, и даже то, что перевод Жуковского посвящён воспитаннице Жуковского Александре, будущей императрице Александре Федоровне. Пушкин в изгнании. Пусть косвенная, но отсылка к царственным именам и высокопоставленному и влиятельному Жуковскому очень важна. Одновременно это намёк и Анне Петровне Керн. Мол, полюби Поэта и ты полюбишь Царя. Конечно, это образ, но какой!

В-третьих, Пушкина и Жуковского многое сближает. Жуковский бастард, сын пленной турчанки, Пушкин внук арапа. Большинство социопсихологов отмечают глубочайшую потребность таких людей слиться с доминантным социумом, доказать свою полную культурную идентичность с титульной нацией. Пушкин, по всем признакам того времени франкофил, а Жуковский явно англоман. По тем временам это серьёзное расхождение в понимании мироустройства и однако, они оба великие поэты, центральные фигуры поэтического пространства, неустрашимые ничем модераторы поэтического времени, его живые символы. И будь в нашем распоряжении только одно это

четверостишие, мы бы всё равно могли бы понять всю прочность, всю неразрывность, соединяющих их хромотона.

4. В томленьях грусти безнадежной

Эту строчку следует воспринимать всю целиком, а не пословно ибо она переводит регистр божественного времени «гения чистой красоты» в тональность времени, которое принято называть «вымороженным». Это время без будущего, потому что слово «безнадежной» и значит, что у грусти нет надежды стать радостью. Это внутреннее психологическое время, которое томит именно потому, что бегают вокруг одних и тех же мыслей, словно собака, которая ловит собственный хвост. Это грустное время, которое несёт груз грусти, но не может его оставить в прошлом. Для того чтобы что-то, какое-то событие оставить в прошлом, надо чтобы замаячило событие будущего, но у безнадежной грусти нет будущего. Время в этой строке закольцовано на само себя, на воспоминание о чудном мгновении.

А в чём же хромотоп? Где у этого времени пространство? А пространство этого времени сконцентрировано вокруг чудного мгновения и является застывшим пространством. «Передо мной явилась ты» Это «ты» заполняет всё пространство целиком, оно вытесняет из пространства весь воздух, потому что в таком пространстве нет пейзажа, нет видов, а есть «виденье».

5. В тревогах шумной суеты

Удивительно, с какой лёгкостью Пушкин переводит «вымороченное время» тягостной неподвижности и заикленности в не менее грустное и окрашенное в негативные тона «пустое время». Время пустых хлопот и бессмысленных действий. Тишину вымороченного времени сменяет пустопорожний шум бессмысленной суеты, свойственный времени про которое принято говорить, что оно «убито».

Ещё более уникальный кунштюк совершает Пушкин с поэтическим пространством. Сконцентрированное на образе возлюбленной оно начинает расплываться в аморфное нечто, в мелькание пейзажей, дорог, людей, присутственных мест. Это не просто тревоги шумной суеты, это нервическое беспокойство лирического героя, потерявшего смысл жизни, потерявшего единственную надежду на истинную любовь. Этот герой не способен в своей тревоге о будущем склеить прошлое и настоящее с будущим. Не об этом ли состоянии

говорит Вильям Шекспир в пьесе «Гамлет», когда восклицает: «Оборвалась времён связующая нить. Как нам обрывки их соединить?».

6. Звучал мне долго голос нежный

Словно золотую нитку через гнилую ткань вымороченного и пустого времени протягивает поэт чистый звук, нежный голос долгого времени памяти о мимолётном мгновении, о промелькнувшей и несостоявшейся любви. Образ голоса крайне важен для любого значимого поэта, потому, что именно голос сфер диктует ему строки. Сравните пушкинское обращение к «голосу» с ахматовским: «Мне голос был. Он звал утешно». То есть в самом слове «голос» уже есть скрытое сравнение голоса возлюбленной с голосом «гения чистой красоты», который, как абсолютно ясно из стихотворения «Лалла-Рук» Жуковского, не принадлежит человеку, а принадлежит кому-то из светлых и бесплотных существ: ангелу или архангелу.

Ещё более парадоксально интерпретируется эта строка, если в рамках темпорологии обратиться к модели событийных рядов Ли Смолина. Посудите сами. От томлений грусти безнадежной, то есть от безсобытийности вымороченного времени, от мелькания незначимых событий шумных и суетных тревог идёт абсолютно семантически и эмоционально выверенный переход к длящемуся и прекрасному, можно сказать вневременному, ибо что такое «долго»? «Долго» — это, с точки зрения психологического времени и день, и год, и столетие, и вечность. Более того, «долго» это слово, которое изначально принадлежит и времени, и пространству. Помните: «Издалека, долго, течёт река Волга. Течёт река Волга, конца и края нет».

Так что собственно происходит в этой строке? С точки зрения хронопоэтики Пушкин переводит коллапс безвременья в протяжный звук вечности, которой конца и края нет.

Помните, мы говорили о том, что путём гомотопных, то есть не меняющих связность и конфигурацию преобразований, поэт заполняет поэтической энергией волшебный ларец стиха. Чтобы это делать с таким блеском, как это делает Пушкин, надо чтобы Христос в макушку поцеловал.

7. И снились милые черты

Если и существуют на свете архисложные поэтические шифрограммы, то перед нами одна из них. «Господи, да чего здесь сложного? Приснилась она ему и всех то дел», — скажет читатель. И будет, по

своему, прав. Ведь это буквальный смысл строки. Зачем, скользя по отполированной гением поверхности стиха, задумываться, А почему снились, а не мнились в мимо проходящих дамах? А как «гений чистой красоты» помелел и стал милыми чертами? А что, во сне голос не звучал? А что сон был цветной? Или черно-белый? И поэтому черты, а не образ. А почему не черты лица, не абрис обнаженного плеча, не контур круглого бедра? Почему? Почему?

Конечно, отчасти потому, что авторы этого опуса с самого далёкого детства числились за многочисленным кланом почемучек. И в подростковом, и в юношеском, и в зрелом, и в перезрелом возрасте. Но... Как несомненно понятно у психологического времени есть два известных после работ Фрейда и Юнга, не говоря уж о Фромме, состояния. Сознательное и бессознательное. Что-то видеть во сне — это явно что-то видеть в психологическом времени бессознательных состояний.

Во времена Пушкина, впрочем, также как и в наше время, выходили из печати сонники, которые толковали сны. Что же по сонникам означает увидеть во сне « милые черты ». Увидеть во сне милые черты лицом к лицу по соннику Миллера означает, что скоро у того, кто видит сон, близкая встреча, сулящая откровенность, искренность, открытость в отношениях, доверительность в них.

Если увиденное лицо красивое, то по английскому соннику это означает, что дети смотрящего будут счастливы. Не будем мучить читателя перечислением названий сонников. Просто воспроизведём перечень интерпретаций сна лирического героя Александра Пушкина. Увидеть во сне молодое розовощекое женское лицо, означает, что спящему предстоят светские развлечения и беспечное времяпровождение. Вспомним о том, что название стихотворения «Лалла-Рук» Жуковского из которого взята строчка «гений чистой красоты» означает «розовые щёчки».

Во многих воспоминаниях об Анне Керн пишется о её пленительной улыбке, о её красоте. Итак, увидеть во сне красивое улыбающееся женское лицо означает, что у видящего сон есть верные друзья и что он скоро получит от них хорошие известия. Достаточно посмотреть на сохранившиеся портреты Анны Керн и на них можно увидеть, что у неё были очень красивые, пухлые губы, форма которых носит название « лук Амура ». К чему мы это? А вот к чему. Откроем ещё один сонник. Сон, в котором вы видите женщину с приятными, улыбающимися полными губами в виде лука Амура предвещает гармонию в отношениях, изобилие в доме. Любящим, такой сон сулит взаимность.

Мы прекрасно понимаем, что сонники и их содержание более чем странное основание для темпорологического анализа, но, если Александр Сергеевич знал содержание сонников, если он хорошо ориентировался в том чего следует ожидать от видения во сне милых черт именно Анны Петровны Керн, то становится ясно о каких событиях будущего, о каких исходах в будущем от «чудного мгновения» он мечтает.

Б.

В томленьях грусти безнадежной.

В тревогах шумной суеты.

Звучал мне долго голос нежный

И снились милые черты.

Что же произошло от того, что мы собрали все четыре строки в единое четверостишие. Произошло важное хроносценарное событие. Мы завершили не в тексте, не в подтексте, а в интертексте некое событие исторического времени. А именно: петербургский период жизни поэта. Известно, что Пушкин встретил Анну Керн на торжественном приёме в Петербурге в 1819 году. Внучка орловского губернатора Анна Полторацкая была в это время замужем за генералом Керном и носила его фамилию. Эта встреча произвела на Пушкина огромное впечатление. Это то, что происходит в историческом времени.

А что же происходит в поэтическом времени? А то, что реальное время, реальное впечатление от первой встречи трансформируется в разряд «представлений о реальном времени», переходит в плоскость времени психологического сопряжённого не с пространством присутственного места, а с пространством души. Этот переход реального события в мир мечтаний и воспоминаний как бы готовит нас к тому, что фантом любви вот-вот исчезнет. Готовит не нарочито, готовит очень мягко, но неотвратимо.

И вот:

9. Шли годы. Бурь порыв мятежный

В девятой строке стихотворения «Я помню чудное мгновенье» происходит важное, с точки зрения хронопоэтики, событие. В первом предложении строки: « Шли годы », время обозначается напрямую. В этом сообщении « шли годы » слиты практически все типы времен: социальное, то есть время южной ссылки Пушкина за вольнодумство с 1820 по 1824 год, историческое, то есть историография его пребывания в Крыму, в Бессарабии,

в Одессе, в Кишинёве, и психологическое, то есть то время, которое лечит всё, и грусть от несчастной любви тоже, физическое, то есть точно обозначенное — «годы» и, наконец, биологическое. Когда Пушкин встретил Керн, ему было 20 лет, а ей 21 год. А после южной ссылки Пушкина минуло 4 года. 21 год — это очень важный рубеж, который во многих странах отмечен, как рубеж личной и социальной ответственности. Пушкин возмужал. Во фразе «Шли годы» присутствует ещё один не менее важный темпорологический аспект: равномерность движения времени. Заметим, годы не бежали и не промелькнули, они не тянулись и не тащились. Они шли. И это слово «шли» позволяет сделать важное темпорологическое заключение по поводу, идущего за словом «шли» словосочетания «Бурь порыв мятежный». Создается впечатление, ощущение, косвенное понимание, что мятежный порыв бурь был до того, как прошли эти самые годы.

Отметим ещё один непреложный факт. Стихотворение Пушкина «Я помню чудное мгновенье» крайне скудно оснащено привычными, стандартными, если хотите классическими поэтическими приёмами. В нём всего одна метафора. И это — «Бурь порыв мятежный».

Как известно, Пушкин был отправлен в южную ссылку в виде особой милости, после заступничества Карамзина, Жуковского, Крылова, да и самого генерал-губернатора Петербурга Милорадовича. Заступничества, а за какую провинность?

За оду «Вольность», за хлёсткие эпиграммы на влиятельнейших людей империи. Вот последнее четверостишие оды «Вольность»: «Самовластительный злодей! / Тебя, твой трон я ненавижу / Твою погибель, смерть детей / С жестокой радостью вижу». К моменту написания этих строк у Государя умерла одна из дочерей, и он день и ночь сидел у постели второй дочери, умирающей от неизлечимой болезни. Первым желанием Государя было сослать поэта в Соловецкий монастырь, потом в Сибирь, но судьба распорядилась иначе. На сегодняшний день все подробности обстоятельств южной ссылки исследованы досконально. Мы упоминаем исторические детали лишь для понимания темпорологии стихотворения. Вот и вернёмся к анализу девятой строки. Порассуждаем вместе: заметьте, в строке употреблено слово «бурь», а не «ураганов», не «вихрей», не «буранов». Почему?

В рамках также темпорологического, но не временного и не пространственного, а событийного ряда, представляется, что слово «бурь» выбрано подсознательно, потому что существует устойчивое

словосочетание: «житейские бури». Наконец, обратите внимание, что слово «буря» употреблено во множественном числе. Почему? Ведь угроза ссылки в Соловки, в Сибирь, отправки на верную смерть в охваченную волнениями Испанию, куда хотел в апреле 1820 года отослать Пушкина князь Голицын, миновала.

Кишинев в то время, конечно, был тем ещё захолустьем, но всё же это не Сибирь. И лицо Пушкину дали сохранить. Считалось, что он переведён по службе. В общем, это одна буря. Но есть и ещё. И не одна. Служа в Кишинёве, Пушкин сближается с южной группой декабристов. Потом разочаровывается в мятежных идеях, считая, что народ к свободе не готов. Кишинёвский период завершается в 1823 году переводом в Одессу, под начало графа Воронцова.

В частном письме Пушкин пишет о своём интересе к атеизму. Письмо перехватывают, перлюстрируют. В результате в 1824 году Пушкин уволен со службы в отставку с формулировкой «за дурное поведение» и отправлен в ссылку в родовое поместье Михайловское. Доскональные исследования последнего времени показали, что организовал ему ссылку вовсе не Воронцов, а министр иностранных дел Нессельроде. Впрочем, атеизм в то время считался для русского дворянина государственным преступлением.

Говоря что «Бурь порыв мятежный» — это только метафора о событиях, приведших к ссылкам, мы покривим душой. Здесь и одесские влюбленности Пушкина, и его походы с контрабандистами, и его знаменитый отчёт о саранче, и кутежи, и прочее, и прочее. Почему-то в голову приходит ещё одно устойчивое выражение русской речи: «Буря в стакане воды». Проступки-то на самом деле не такие уж серьёзные.. Это скорее порывы мятежного духа свободолюбивой натуры. Они неожиданны во времени, именно «порывы». Пушкин вообще порывистый, темпераментный, искромётный. Если скорость течения времени личного, исторического, социального определяется скоростью смены событий, то можно сказать, что Пушкин, словно погоняет время.

Но строка «Шли годы. Бурь порыв мятежный» находка для хронопоэтики ещё и потому, что позволяет показать хронотон, который соединяет два самых значимых для пространства российской поэзии времени: время Александра Сергеевича Пушкина и время Михаила Юрьевича Лермонтова. Достаточно вспомнить лермонтовскую строку: «А он, мятежный, просит бури, как будто в бурях есть покой!».

Всё таки удивительно складывалась судьба Пушкина. Он получил лёгкое наказание за серьёзный проступок и тяжелое за пустяшный. Ему и вправду «Бурь порыв мятежный» принёс покой, сначала южной ссылки-командировки, а потом и северной ссылки в псковскую губернию, в село Михайловское. Забегая несколько вперёд, заметим, что поэтическое время Пушкина набирало обороты. В южную ссылку отправился способнейший поэт, широко известный в узких кругах, из южной ссылки в северную — талантливый поэт, впервые в истории русской поэзии получивший самый большой гонорар 3000 рублей, то есть более четырёх своих годовых окладов за поэму «Бахчисарайский фонтан, известный всей читающей России, а из Михайловского русской поэзии явился гений.

10. Рассеял прежние мечты

Почему-то нам представляется, что бурь порыв мятежный рассеял, то есть разбросал в пространстве, не только и не столько мечты об Анне Петровне Керн. Пушкин мечтал поехать за границу. Он становится невыездным. Это доказано Юрием Дружниковым в его блистательной книге «*Дуэль с пушкинистами*» [8]. Пушкин, оторванный от отца и матери стенами Царскосельского лицея мечтал о тёплом круге семьи, о любви, о счастье. И что? В Михайловском он оказывается под официальным надзором собственного отца, что весьма обострило их отношения. Амурные победы не могут заменить любви. А счастье? Мечты развеяны. О каком счастье в этом случае можно говорить. В этой строке слиты сразу два времени. Время творческого подъёма, потому что только в творчестве поэт находит утешение и время душевной смуты.

11. И я забыл твой голос нежный

В той непростой ситуации в которую попадает Пушкин, уже не ему, ни его лирическому герою просто не по силам тащить тяжкий груз воспоминаний о несостоявшейся любви. О состоявшихся влюблённостях и то, лучше не помнить. И смутное время, благодаря этой строке становится временем беспамятства, то есть безвременьем. «Голос нежный» — это прощальный комплимент, это последний знак восхищения, потому что он, этот голос, забыт. Наступает как бы гробовое молчание, подлинный знак безвременья. Голос забыт. Время и не идёт, и не стоит. Оно просто исчезает.

12. Твои небесные черты

Исчезает гений чистой красоты, уходят в небытие романтические мечты о небесной возлюбленной. Под мечтой о небесных чертах и чертогах подводится черта. И вот уже не смутное время и не безвременье, а реальное время, уходящее с каждой минутой время жизни вступает в свои суровые, жесткие права. В каждом гении живёт ребёнок с его детским удивлением миру, с его наивной верой в торжество добра. Гаснут небесные черты этого ангела, этого ребёнка. Нет, он никогда полностью не исчезнет из души поэта. Но он спрятался за ширмой реальности тупых интриг имперского времени единовластия и прихотей вельмож. Нежный голос любви забыт. Её прекрасные, небесные черты стерло неумолимое время.

В.

Шли годы. Бурь порыв мятежный

Рассеял прежние мечты

И я забыл твой голос нежный

Твои прекрасные черты

Казалось бы после построного темпорологического анализа добавить к рассмотрению третьего четверостишия приведённого целиком абсолютно нечего. Однако это не так. Третье четверостишие представляет собой хроносценарий южной ссылки, также как первое и второе четверостишия являются хроносценарием петербургских событий и воспоминаний о них.

Оба эти хроносценария, образно говоря, лежат в некой мысленной папке на обложке которой написано « прошлое». Всего в стихотворении шесть четверостиший. Между третьим и четвёртым лежит экватор этого стихотворения. Темпорологический экватор. Это черта между прошлым и настоящим, а если точнее продолженным настоящим, готовящим несвершонное в поэтическом времени, но состоявшееся в физическом времени будущее. Первые три четверостишия исчерпывают собой два хронотопа известных ещё с времён древнегреческой трагедии. Хронотоп «встречи» и хронотоп «дороги», а ещё вернее «жизненного пути». То есть встречи с Анной Керн в Петербурге и стирания памяти о ней в южной ссылке. Проследуем вслед за Пушкиным к первой строчке четвёртого четверостишия.

13. В глуши, во мраке заточенья

Начнём с физического пространства и физического времени. С августа 1824 года по сентябрь 1826

года Пушкин пребывал в Михайловском, родовом имении матери Пушкина в Псковской губернии. Сказать, что Михайловское далеко отстоит от центров светской жизни, это ничего не сказать. Во времена Пушкина село Михайловское находилось в несусветной глуши. Вот что писал Пушкин в одном из своих писем почти сразу по приезду в ссылку: «Бешенство скуки пожирает моё глупое существование».

Так определяется поэтическое пространство строки, стоящей под тринадцатым номером, по всем приметам номером несчастливый, «**в глуши**» и «**в заточении**». Слово «заточение» это образ сжатого пространства и времени проведённого в этом пространстве не по собственной воле. А вот почему во мраке? Для усиления эффекта? Вряд ли. Как определить время, протекающее для молодого человека в глуши и в заточении. Естественно, как «мрачное время», а судя по письмам Пушкина не только мрачное, но и вымороченное, то есть пустое. По крайней мере, в начале пребывания в Михайловском. Тяжелое испытание.

Есть и ещё одна, правда косвенная причина, чтобы написать «во мраке». Деревня. Об электрическом освещении человечество ещё и не слыхивало. Свечи дороги. Их берегут. Лучина. Пушкин, судя по всему сова. Это его биологический хронотип. Он поздно встаёт, поздно обедает, очень поздно ложится спать, и допоздна пишет и читает. Даже осенью темнеет рано, а зимой и подавно. Вот вам и жизнь во мраке. В прямом смысле этого слова.

14. Тянулись тихо дни мои

Перед нами снова темпорологический коктейль из различных типов времени. Второй раз, после словосочетания «шли годы», появляется физическое время «тянулись дни». Одновременно появляется и психологическое время «тянулись тихо». Причем в словосочетании «тянулись тихо» сразу три смысла. Первый смысл связан с тем, что психологически медленное течение времени означает отсутствие значимых событий, рутину будней, с их раз и навсегда заведённым порядком. Второй смысл чисто фонетический. В многочисленных мемуарах о селе Михайловском отмечается пронзительная тишина, свойственная этой местности. И третий смысл в том, что само село Михайловское — это глушь, то есть глухое место. Глухое место — это, в переносном смысле, удаленное от людей. А в прямом смысле? Так и хочется сказать: «Оглохшее».

И, наконец, слово «тянулись». За ним богатейший ассоциативный ряд. Тут и «тянем, потянем, вытянуть не можем», здесь и тенью маячит слово «тягомотина». Но здесь и ещё один смысл, темпорологический. Ведь пространство и время просто беременны движением. При слове «тянулись», сразу видишь караван дней, медленно бредущий мимо, где один день не отличим от другого. И эту глухую безсобытийность подтверждают следующие две строки. Приносим извинения за то, что мы несколько нарушаем заведённый нами же порядок однострочного анализа, Но семантически эти две строки лежат в русле одной мысли и наш отход от собственных правил оправдан:

15. и 16. Без божества, без вдохновенья, Без слёз, без жизни, без любви.

С точки зрения хронопоэтики, что означает это печальное перечисление. То, что поэт снова возвращает нас в нуль-время. Только теперь это полное умертвие, вечный покой. Но это не просто констатация того, что время остановилось. Последовательно поэт переводит в нулевую отметку разные времена. «**Без божества**» — в ноль-состояние переведено сакральное время. «**Без вдохновенья**» — обнулено экзистенциальное время. «**Без слёз**» — остановлено эмоциональное и вместе с ним психологическое время. «**Без жизни**» — можно подумать, что поэт остановил биологическое время, но это не так. Безжизненный не значит мёртвый. Это скорее крайняя степень анемии. Скорее всего это остановка социального времени. «**Без любви**» — а вот это не остановка времени, а его включение. Поясним свою мысль. Жизнь без любви — это жизнь без Бога, потому что одно из имен Бога — это любовь. Перед нами один из самых страшных грехов: уныние. И время, которое настало после гибели всех ранее перечисленных времён — это унылое время.

Г. В глуши, во мраке заточенья Тянулись тихо дни мои. Без божества, без вдохновенья, Без слёз, без жизни, без любви.

Что перед нами? Перед нами пространственно-временное, событийно- безсобытийное описание жизни поэта в северной, Михайловской ссылке. А с точки зрения поэтического, а не личного времени-пространства. Перед нами

Глухое, вымороченное нуль-время и замкнутое само на себя, свёрнутое нуль-пространство. Это,

с точки зрения хроносценария, кульминация трагического напряжения, мёртвый штиль перед сильной бурей. Да что там перед бурей, перед ураганом событий и чувств. И так, мы выходим на финишную прямую нашего темпорологического анализа. Рассмотрим, как мы и предполагали, два последних четверостишия целиком.

Д. Душе настало пробужденье
И вот опять явилась ты,
Как мимолётное виденье,
Как гений чистой красоты.

Е. И сердце бьётся в упоенье,
И для него воскресли вновь,
И божество, и вдохновенье,
И жизнь, и слёзы, и любовь.

Почему мы не разбираем эти четверостишия построчно? Почему мы их приводим целиком? Потому что с точки зрения хронопоэтики они все вместе и каждая порознь совершают удивительное волшебство поэзии. Они закольцовывают время и пространство. Они воспевают «финальное событие» воскрешая «начальное событие» именно тогда, когда мы уже и надеяться перестали. Можно сказать, что перед нами картина реанимации после клинической смерти, воскресения души и тела. Это достигается словами «опять» и «вновь». Эти слова всегда указывают на повторение события, но уже в другом времени. Ту же роль скреп «кольца времени» играют повторы строк: «Как мимолётное виденье, / Как гений чистой красоты» и «И божество, и вдохновение, / И жизнь, и слёзы, и любовь». Пространство снова собирается вокруг слова «ты». Невольно возникает ощущение весеннего времени, времени, когда вся природа просыпается от зимней спячки.

Не станем перепечатывать всё стихотворение целиком. Но заметим, что у него есть и общий хронопоэтический смысл. Это стихотворение — «летопись». В данном случае «летопись любви». Причём летопись эта написана по законам поэтического пространства-времени. Она, говоря современным языком, кинематографична. Всмотритесь и вы увидите чёткую раскадровку. И даже титры «Шли годы» или «Тянулись дни». А до этих титров и между ними летопись любви великого поэта и глубоко страдающего, радующегося, негодующего, скучающего, живущего полной жизнью, глубоко и тонко чувствующего человека.

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ ВРЕМЕНИ В ПОЭЗИИ

Дух века ваш кумир, а век ваш — краткий миг
Кумиры валяются в забвенье, в бесконечность...
Безумные! Ужель ваш разум не постиг,
Что выше всех веков — есть вечность!
(Из Апполодора Гностика)

Аполлон Николаевич Майков

О ПОРТРЕТАХ ВРЕМЕНИ НА ПОРОГЕ ВЕЧНОСТИ

На стёкла вечности уже легло
Моё дыхание, моё тепло.

Запечатлеется на нём узор
Неузнаваемый с недавних пор.

Пускай мгновения стекает муть —
Узора милого не зачеркнуть.

Осип Мандельштам

Специфика образа времени в поэзии

Многие большие поэты жаловались на тесноту поэтического пространства, считая, что и перечень тем доступных большому поэту крайне ограничен, и размерная, рифмованная структура речи канонического стихосложения связывает по рукам и ногам. Так попытка создать в Интернете полную тематическую базу русского стихосложения окончилась выделением 334-х тем. Цифра эта безусловно преувеличена, потому что авторы портала «База стихотворений» считали отдельными темами стихотворения о любви и послания возлюбленной, оды Сталину и оды Ленину. Метания русской поэзии между верлибром и стихопрозой тоже, по нашему мнению, не принесли той степени свободы поэтического выражения, которую от них ожидали.

Нам хотелось бы попытаться осмыслить одно важное предположение о том, что тематический круг поэтического высказывания и простор выражения внутри размерной и рифмованной структуры речи напрямую связан со спецификой образа внешнего и внутреннего поэтического времени.

Именно оно, поэтическое время, спецификой своего образа определяет сжатие и расширение поэтического пространства, как внешнего по отношению к стиху, так и внутреннего и тем самым позволяет в малом выразить большое, создать эффект,

благодаря которому понимаешь, что перед тобой поэтическое произведение, в котором мыслям тесно, а душе просторно.

Как-то в частном разговоре, с одним из авторов этой концепции, ленинградский поэт Вадим Шефнер заметил, что поэт любым своим произведением ведёт глубоко личную, приватную беседу, а вот круг собеседников весьма ограничен. Это может быть беседа с самим собой, с другом, с возлюбленной, с родными, с родиной, со смертью, с потопками ну и, конечно, с читателем.

Но любой из этих адресатов уже содержит в самом себе образ времени. Беседа с самим собой являет нам образ психологического времени автора, беседа с другом образ личного времени, которое не жалко тратить, хотя его не вернёт и благодарный. В свою очередь разговор поэта с возлюбленной — это образ интегрального времени, включающего в свою орбиту и психологическое, и экзистенциальное, и физиологическое время.

Какой же образ времени возникает при разговоре с родными? Нам представляется, что речь идёт о скрытом времени, о времени, которое явно имеется, но ни разу не встречалось нам ни в одном темпорологическом исследовании. Имеется в виду «генетическое время». Раз существует генетическая память, а вместе с нею некое пространства занимаемое в данном социуме данным родом, то существует и время существования данного рода. Вот его и хотелось бы назвать генетическим.

Любое обращение к Родине, к патриотической тематике несёт на себе образ социального времени. Причём особенность этого образа в том, что он перекликается с образом родового, генетического времени-пространства. Прежде всего это выражается в том, что для кого-то, как для Блока, образ Родины — это образ земной жены, для кого-то, например, как для Есенина, жены небесной. Для очень многих поэтов, начиная с Твардовского и Ахматовой, и заканчивая Евгением Блажиевским — это образ матери, но, что самое главное, Родина в этом образе времени выступает как некое удивительное единство того, что «теперь» и «сейчас» и в то же время «на века».

Разговор со смертью происходит в поэзии почти также часто, как разговор о любви. Ничто так не наполнено мифами, как представление о жизни после жизни, никакая другая тема не содержит такого обилия состояний поэтического времени-пространства, как тема смерти. «Последнее событие» на шкале личного времени окружено ореолом тайны, страха, почитания и недоумения. Когда бы не могучее дыхание Тантроса, не менее, а может даже

и более, чем дыхание Эроса, завораживающее поэзию, разве читали бы мы полные красоты и безысходности строки Экклезиаста или «Божественной комедии» великого Данте? Боимся, что нет.

При виде призрака гибели, психологическое время в мгновение ока позволяет поэту увидеть всю свою жизнь, заставляет его стенать о бесцельно потраченном времени, времени убитом в ожидании событий, которым не суждено было свершиться. Обращаясь к теням предков он, поэт, путешествует в своих поэтических фантазиях, по времени историческому и сетует о тщетности усилий в попытках вернуться к былому величию. Наконец, именно мысль о смерти помогает поэту освоить пространства самого сложного поэтического времени — экзистенциального, несущего одновременно печать смысла жизни и тавро её бессмысленности.

Удивительно, но темы предков, потомков, читателей, с точки зрения поэтической темпорологии порождают схожие пространственно-временные коллизии. Это разговор с будущим временем, с позиций настоящего времени или с прошлым временем, но снова с через призму текущего момента. Весьма характерно в этом случае смешение социального и исторического времён в рамках хронотопа «встречи» или «дороги». С той лишь особенностью, что это встреча с будущим и ли прошлым и дорога в будущее или прошлое.

Хочется отметить ещё одну специфическую черту образа времени в поэзии. Не важно — это образ того времени существования данного социума, которое описывает стих, или образ времени в художественном мире самого стиха. Важно то, что это придуманный, сотворенный, созданный автором образ времени и он несёт неизгладимые черты личности поэта. То есть это портрет времени, нарисованный с помощью образов само существование которых продукт прогонки окружающего поэта пространства-времени через призму личного восприятия действительности, поэтического пространства, истории, мифологии и воспринятых поэтом чужих фантазий и философских концепций.

Вечности заложник у времени в плену

Строчку из знаменитого стихотворения Бориса Пастернака «Ночь», написанного в 1952 году мы поставили в заголовок не случайно. Прочитируем последнее четверостишие этого стихотворения, которое в различных публикациях упоминалось, пожалуй, чаще, чем все другие стихи поэта. «Не спи, не спи художник, / Не предавайся сну.

/ Ты — вечности заложник / У времени в плену».

А о чём собственно пишет Борис Пастернак? И если понятно о чём, то только ли он один об этом пишет? А строки Николая Заболоцкого: «Не позволяй душе лениться, / Чтоб воду в ступе не толочь, / Ты заставляй её трудиться / И день, и ночь, и день, и ночь?». Разве это не о том же? О ловушках времени, в которые попадает любой обладатель высокого поэтического потенциала, любой значительный художник. В чём же заключается суть этих ловушек, и какие они, собственно говоря?

Попробуем по порядку. Первая ловушка, подстерегающая поэта и грозящая ему забвением всех его усилий, появилась в тот момент, когда была разрушена Вавилонская башня и смешены языки человеческие. Поэзия существует в пространстве языка, а национальная поэзия в пространстве национального языка. Но языковая среда находится в непрерывном движении и изменении, Происходят постоянные заимствования из других языков, различные субкультуры вырабатывают свои сленги, которые, зачастую, становятся органическими составляющими языковой среды. Мало того непрерывно меняются правила правописания, стандарты принятых и правильных ударений в словах. Значение самих слов двоятся и даже троются. Например, слово «спутник» во времена Пушкина означало попутчика, а теперь орбитальный околоземной агрегат и Луну в придачу.

Вторая природа или, иначе говоря, технический прогресс, привносит в язык новые понятия, которых раньше не было. Например, как бы вы объяснили Гавриилу Державину, что такое радио или мобильный телефон. Свои сленги вырабатывает каждая новая наука. Даже само название некоторых наук — это явление новых языковых смыслов. Взять хотя бы ту же кибернетику. Да и сами поэты склонны к словотворчеству. Отражая в своих стихах состояние языка присущее его времени, поэт рискует в будущем быть не понятым. Слова и обороты речи имеют особенность устаревать, становятся архаичными и вот наступает такой момент, когда чтение стихов требует перевода с русского на русский.

Можно сказать, что вечность забирает своего заложника из плена времени, но только для того, чтобы вычеркнуть его из канонического списка произведений, участвующих в цивилизационном процессе.

По ходу дела заметим, что любая ловушка времени — это, с философской точки зрения, классическая антиномия, которая не может быть решена в рамках породившей её логики и требует некого

логического катарсиса, выхода на горизонты иной, с точки зрения прежних понятий, не канонической, не классической, неформальной логики.

Одна из таких антиномий связана со второй по счёту ловушкой времени, которую можно было бы назвать онтологической, Дело в том, что, как правило, значительный поэт, как личность, обладает высоким эмоциональным интеллектом. Создание гармоничного сочетания в поэтическом произведении мысли и чувства, идеи и образа, перипетий сюжета, занимательности и глубины художественного переживания требует наличия у поэта высокого, глубокого, всеобъемлющего чувства эмпатии, умения сопереживать и проникаться мыслями и чувствами других людей.

Так в чём же антиномия? Спросим себя, что помогает, а что мешает поэту донести свои мысли и чувства до современников, а что — до потомков? Помогает определённая цикличность в том, что называется знаковыми событиями жизни. То есть существуют некоторые события, которые пока, повторяем, пока, происходят, пусть и в другом антураже, но по своей коренной сути, также, как происходили тысячи лет назад. Более того они вызывают у окружающих людей схожий перечень эмоциональных реакций, Приход первой любви, рождение ребёнка, смерть близкого человека. Именно поэтому, скажем стихотворение «Я помню чудное мгновенье», так близко и понятно нам, несмотря на то, что с момента его написания прошли века. У многих в жизни было такое «чудное мгновение».

Помогает высочайший уровень поэтического дарования, который позволяет во времени выдерживать жесткую конкуренцию с другими стихами на ту же тему, других авторов. Впрочем, им то, другим авторам, эта конкуренция мешает остаться «заложником вечности у времени в плену».

Вот мы уже подошли к некому Рубикону, к некой невидимой границе между *помогает* и *мешает*. Конкуренция между поэтами и помогает остаться стихам в оперативном поэтическом пространстве и мешает.

А теперь о второй ловушке времени, о том, что конкретно мешает долгой жизни поэтических произведений. Дело в том, что времена меняются. Причём меняются кардинально. То, что ещё в начале прошлого века вызывало бурю эмоций, в наше время провоцирует значительно меньшую эмоциональную реакцию. Пример? Пожалуйста. Рождение внебрачного ребёнка, пребывание в гражданском браке, смена религиозных убеждений, открытое следование нетрадиционным сексуальным ориентациям и т.д. и т.п.

Происходит не только девальвация эмоциональных реакций социума, но и явное снижение значимости тех или иных идей и мыслей. То, что лет двести назад казалось модным и оригинальным, начинает восприниматься, как банальность. На идеи и теории в обществе существует такая же мода, как на костюмы и платья и эта мода переменчива. Причём дело не только в моде. Пушкин воспевал свободу и братство. Согласитесь теперь о «свободе» и «братстве» мы знаем так много и такого, что эти слова, не знаем как у вас, а у нас никакого восторга не вызывают. Скорее тягостные размышления.

Пожалуй, о том, как некоторые стихотворные произведения проходят через горнило времени, можно было бы писать романы и детективы. Взять хотя бы сказку Петра Павловича Ершова «Конёк Горбунук». Вначале она воспринималась не столько как детское произведение, сколько как сатира на существующие нравы для взрослых. Её на долгие годы запрещала цензура. Считалось, что она фольклорное произведение лишь слегка подправленное Ершовым. Прошел почти век с момента написания, пока она, эта сказка, прочно вошла в золотой фонд русской детской литературы.

Появление информационных технологий, приведшее к информационному взрыву, позволившее кардинально упростить создание и обмен видеорядами, внедрение Интернета, этой всемирной паутины, содержащей огромные базы данных с возможностями автоматизированного поиска информации, безусловно, помогло в создании открытого общества, где все знают обо всех всё. Но... Для подлинной, высокой поэзии настало суровое время. Рухнули редакционные, цензурные и всякие иные фильтры и социум буквально затопила графоманская рифмованная дребедень, симулякры подлинной поэзии. Поэтов — море, читателей — единицы. Тугой кошелек — лучший пропуск к изданию поэтических книг, которые никто не читает. За небольшие деньги, которые для владельцев сайтов типа «Стихи. Наберу», как капли сливаясь в денежные ручьи, образуют моря, можно купить звание «короля поэтов» и «королевы поэзии».

Поэтов толпы, читателей единицы. Литературная критика умерла, как жанр. Что угодно, за ваши деньги. Это уже не ловушка времени, это — капкан. Строки Осипа Мандельштама: «Мы живём под собою не чуя страны. / Наши речи за десять шагов не слышны», обрели новый грозный смысл. Рифмоплётство стало массовым искусством, поэзия находится при смерти. Что тут скажешь? Король умер — да здравствует король! «Придут иные времена, взойдут иные имена».

ХРОНОПОЭТИКА ПАРАФРАЗОВ ЭККЛЕЗИАСТА

Настоящее содержит в себе всё, что есть, оно стоит на твёрдой почве, потому что оно является и прошлым и будущими.

Whitehead A. N.

Стихия стиха и Священное писание

Библия и Евангелие — это самые читаемые в мире книги. Общий тираж Священного Писания превышает 8 миллиардов экземпляров. Каждые 2 секунды в мире издаётся экземпляр Библии. Поражает и количество языков на которые переведены Библия и Евангелие — на 2527 языков. Не удивительно, что у поэтов всех времён и народов возникает желание создать стихотворный парафраз всего Священного Писания или его фрагментов. Поскольку, сама по себе, хронопоэтика лишь некий небольшой раздел философской темпорологии, для нашего исследования интересны лишь те тексты Священного Писания, которые напрямую посвящены феномену времени. А среди них, в свою очередь, те, относительно которых можно с большой вероятностью сказать, что они изначально написаны стихами.

По нашему мнению среди всех, рассмотренных нами отрывков Священного Писания, наибольший интерес представляет Экклезиаст. Но не весь, а только третья глава Экклезиаста, которая содержит монолог Экклезиаста, или как принято говорить среди библеистов Кохелета, то есть в дословном переводе Проповедника, о времени.

Однако, выбрав именно Экклезиаст, и особенно его третью главу, мы сталкиваемся с целым рядом проблем. Первая состоит в том, что нам хотелось бы доказать, именно доказать, что третья глава изначально была, как и весь Экклезиаст написана стихами. Вторая проблема заключается в том, что нам необходимо для темпорологического анализа выбрать какой-то один или несколько стихотворных парафразов Экклезиаста, учитывая, что их множество. И третья проблема в том, что мы выбрали монолог Экклезиаста о времени ещё и потому, что он один из самых ранних известных нам поэтических текстов о времени в пространстве поэзии. Самый ранний, но далеко не последний. Следовательно, даже самое глубокое исследование об образе и подобию времени в Экклезиасте не исчерпывает даже малой толики вопросов, встающих перед хронопоэтикой, когда речь идёт

о художественном осмыслении феномена времени в поэзии.

Для более глубокого понимания почему именно Экклезиаст, почему из него именно третья глава, позволим себе процитировать отрывок из небольшого предисловия протоиерея Александра Меня к одному из изданий стихотворных парафразов Экклезиаста: «Несколько слов о самой книге. Экклезиаст — одна из самых поздних частей Ветхого Завета. Псевдоанонимность книги несомненна. Уже в XVII веке Гуго Гроций указал на особенности языка Экклезиаста, отличающего его от языка времён царя Соломона. (X в. до н.э.). В настоящее время большинство учёных относят книгу к 300 году до н.э. В оригинале она называется Кохелет, что можно перевести, как «человек, говорящий в собрании», проповедник. Именно так и передал смысл заглавия греческий переводчик, назвавший книгу Экклезиастом (от греческого слова Экклесиа — собрание).

Экклезиаст издавна привлекал к себе внимание писателей, историков, философов и поэтов. Первый парафраз был создан ещё в III веке Григорием Неокесарийским. Книга вызывала удивление не только своей поэтической мощью, но и тем, что в ней царит глубочайший пессимизм, резко контрастирующий с содержанием других книг Библии. Попытки найти в Экклезиасте влияние эллинистической мысли успеха не имели. Автор ориентирован на общую, почти для всего древнего мира, картину Вселенной.

Она статична, беспросветна, во всём господствует закон вечного возвращения. Надежда на преобразование бытия, которым проникнута Библия в Экклезиасте отсутствует. Не раз поднимался вопрос, для чего составители Библии включили в неё эту меланхолическую поэму, говорившую о «суете», то есть о бесполезности и эфемерности всех человеческих дел? Многие интерпретаторы считают, что Экклезиаст был принят в собрание священных мнений, как своего рода контрапункт, как предупреждение, как диалектический момент развития всего библейского мировоззрения.

Первоначально это мировоззрение видело в земном благополучии знак небесного благословения. Тем самым почти абсолютизировалась ценность богатства, успеха, продолжения рода в детях и т.д. Но в какой-то момент обнаружилось, что эти ценности отнюдь не абсолютны. Нужно было искать иной духовный смысл человеческого бытия. И в контексте всей Библии Экклезиаст обозначает ту пограничную веху, с которой начались эти поиски. В нём запечатлены и житейская премудрость, и плоды раздумий,

и опыт много повидавшего и испытывавшего человека; но над всем этим господствует единый настрой и единая мысль: «всё суета». Чтобы смягчить впечатление от столь пессимистической книги, неведомый древний писатель снабдил её эпилогом, который проникнут уже иным духом» [30].

В разное время различные авторы создавали стихотворные парафразы Экклезиаста. Первый в русской поэзии значительный парафраз Экклезиаста принадлежит перу Николая Михайловича Карамзина. Мотивы Экклезиаста встречаются в поэзии Бориса Алексеевича Чичибабина. Целое созвездие парафразов Экклезиаста собрано в сборнике *«Экклезиаст в переложениях стихами. Ветхий завет»* [40]. В этой книге собраны стихотворные переложения Экклезиаста: Наума Басовского, Наума Гарбара, Дмитрия Гольдштейна, Германа Плисецкого. Однако, для нашего исследования крайне важными оказываются парафразы Эрнста Левина [16].

Эрнст Левин скромно обозначает свой перевод, как рифмованный пересказ, но в отличие от других авторов он даёт фонетическую запись первоисточника кириллицей, точный подстрочный перевод, а уж затем свою рифмованную версию. Может быть парафраз Эрнста Левина менее художественный, но зато он более уважительный к оригиналу.

Итак, перед нами фонограмма первого стиха Экклезиаста, транскрипция, которой записана кириллицей: *«Диврэй Кохэлэт, бэн Давид, // Мэлэх бь Ирушалаим // Ховэль ховалим, амар Кохэлэт, / ховэль ховалим, хаколь хэвэц. / Ма йитрон ла адам бэ холь / амало, те яамоль тахат ха шамеш? / Дор халах вед ор ба, / ве хаарец леолом омэдэт»*.

Даже человек мало смыслящий в стихосложении способен увидеть в этом, да и во всём тексте Экклезиаста, записанном подобным образом, что перед ним размерная, силлабо-тоническая, рифмованная речь, то есть стихотворение. А по содержанию и подавно — это высокая философская, боговдохновенная поэзия.

Конечно, не умозраительное, а научное доказательство требует разбить весь текст Экклезиаста на ударные и безударные слоги, провести, с учётом внутренних рифм, точное построчное разбиение, определить каким размером и какой фрагмент написан. Мы это понимаем и надеемся что кто-нибудь и когда-нибудь строго и научно докажет, что и Библия и Евангелие написаны уж если не стихами, то стихопрозой. Мы же ограничимся тем, что приведём подстрочный, а затем рифмованный, но не поэтический перевод первого четверостишия первой главы так, как его видит Эрнст Левин.

Итак, вот подстрочник буквального перевода с древнееврейского: «Слова Экклезиаста, сына Давидова, царя в Йерусалиме: «Суета сует», — сказал Экклезиаст, — «одна суета, всё — суета!». Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род ушел, и род пришел, а земля пребывает всегда». А вот рифмованный перевод первого катрена Эрнстом Левиным:

Сказал Козлет, бен Давид, йерусалимский царь
Всё суета сует — и то, что свершалось встарь,
И то, что есть, и что грядёт, чего не видел свет,
Всё говорит Экклезиаст, всё суета сует.
Что пользы от своих трудов имеет человек?
Уходит род, приходит род, одна земля вовек.

Мы специально представили трёхступенчатую последовательность перевода первого катрена Экклезиаста. Фонограмма оригинала — первая ступень, буквальный подстрочник — вторая ступень и рифмованный подстрочник — третья ступень. Так последовательно, шаг за шагом мы могли наглядно продемонстрировать, что Экклезиаст — это произведение древней восточной поэзии. Вот, что о закономерности многочисленных парафразов Экклезиаста пишет протоиерей Александр Мень: «Создание стихотворных переложений библейских книг является старой традицией как в русской, так и в мировой литературе. Это связано во-первых, с тем, что значительная часть Библии состоит из стихотворных разделов и целых стихотворных книг, а во-вторых с тем, что Библия поднимает вечные вопросы о человеке и жизни, которые всегда волновали и будут волновать людей. Подобно тому, как искусства, иконопись, пластика, живопись — давали на протяжении веков собственные интерпретации библейских тем, так и литература не могла обойти эти темы. И, наконец, Библия была широко распространённой, народной книгой, что обеспечивало парафразам широкий круг читателей.

Поэтика Библии, сложившаяся в контексте древне-восточной культуры во многом отличалась античной, классической, и чтобы приблизить её к западной культуре и аудитории, многие латинские и греческие поэты создавали библейские парафразы, используя гекзаметр и другие виды классического стихосложения. Впоследствии возникали новые опыты, отвечающие новым формам поэзии и новым идейным запросам. В России библейские парафразы известны со времён Симеона Полоцкого, а затем Ломоносова» [30].

Теперь пришло время привести пример подлинной поэзии, а именно: стихотворное переложение

первого катрена Экклезиаста, выдающегося русского переводчика Германа Плисецкого:

Сказал Экклезиаст всё — суета сует!
Всё временно, всё смертно в человеке.
От всех трудов под солнцем проку нет
И лишь Земля незыблема вовеки.
Проходит род — и вновь приходит род,
Круговращенью, следуя в природе,
Закатом заменяется восход.
Глядишь: и снова солнце на восходе.

Не случайно в поэтическом переводе появляется словосочетание «всё временно». Это словосочетание камертон ко всему Экклезиасту. И услышать, а тем более воспроизвести его может только очень чуткое поэтическое сознание. Ибо это голос дохристианской эпохи. На слова «всё смертно в человеке» некому ответить Экклезиасту: «Нет. Не всё смертно в человеке, ибо живёт в нем бессмертная душа». Но значение Экклезиаста ещё и в том, что это одно из самых ранних поэтических произведений героем которого является время. Но какое? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим парафраз четвёртого катрена Экклезиаста в стихотворном переводе Германа Плисецкого.

Время в дохристианской поэзии священного писания

Хорошо понимая, что обширные цитаты отягощают статью, мы буквально вынуждены привести парафраз третьей главы Экклезиаста полностью, поскольку частичная цитация не позволит нам провести достаточно глубокий темпорологический анализ текста.

Есть время жить — и время умирать
Всему свой срок. Всему приходит время.
Есть время сеять — время собирать
Есть время несть — и время сбросить бремя.
Есть время убивать — и время врачевать.
Есть время разрушать — и время строить.
Сшивать и рвать, стяжать и расточать
Хранить молчанье — слова удостоить.
Всему свой срок: терять и обретать,
Есть время славословий и проклятий.
Всему свой час: есть время обнимать
И время уклоняться от объятий.
Есть время плакать — и пускаться в пляс.
И сотворять — и побивать кумира¹.

¹ В одном из вариантов: «И побивать камнями кумира».

Есть час любви и ненависти час.
И для войны есть время — и для мира.
Что проку человеку от труда?
Что пользы ото всех его свершений,
Которые Господь ему сюда
Послал для ежедневных упражнений?
Прекрасным создал этот мир Господь,
Дал разум людям, но понятия не дал,
Что человек, свою земную плоть
Преодолев, Его дела изведаль.
И понял я, хоть это и старо,
Что лучшего придумать мы не можем:
Трудиться. Есть и пить. Творить добро.
Я это называю Даром Божьим.
И понял я, что все Его дела
Бессмертны: ни прибавить — ни убавить.
И остаётся нам одна хвала,
И остаётся только Бога славить!
Что было прежде — то и будет впредь,
И прежде было — то, что завтра будет.
Бог призовет, когда наступит смерть
И всех по справедливости рассудит.

Заметим, что строка у которой есть авторские варианты Германа Плисецкого в оригинале звучит как: «Есть время собирать камни — и есть время разбрасывать камни». При темпорологическом анализе мы будем опираться, как на парафраз, так и на строку оригинала.

Прежде всего, следует определиться, а о каком времени идёт речь? Может быть о личном времени? Уж не о том ли времени жизни хозяином которого, практически ровесник Христа, Сенека считает самого человека? Ведь именно о нём он, в самом начале своих «Нравственных писем», говорит своему сыну Луцилию: «Сенека приветствует Луцилия! Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали, или крали, которое зря проходило» [33].

Не торопитесь ответить: «Да, о нём и речь». Потому что о нём, да не только о нём. А ещё и о том времени, которое Лев Толстой называл «рекой времени», а Томас Манн «колодцем времени». Толстой считал, что время, как река, которая всегда течёт в одну сторону, а человек щепка в нём. Вертись так или эдак, всё равно рано или поздно придётся констатировать: «приплыли». Этот же образ использовался в легенде о Стиксе — реке, разделяющей царство живых от царства мёртвых, реке забвения.

В любом случае это образ некой физической реальности, существующей независимо от наших взглядов, мыслей и ощущений. Некой бездонной и безразмерной реальности, которая всегда есть

и в которой происходят все события. А сами события только дают этому времени имя. Время жизни, время смерти, время любви, время ненависти и так далее.

Мысль Экклезиаста о том, что все эти события, дающие времени имя, носят повторяющийся, циклический и даже диалогический характер, имеют отношение к природе человека, а не к природе времени. И всё же, с точки зрения хронопоэтики они имеют отношение к образу времени.

Никто и ничто не заставит нас поверить, что говоря: «время собирать камни» и «время разбрасывать камни» Экклезиаст имеет в виду буквальное собирание камней. Даже если эти камни драгоценные, то всё равно речь идёт о материальных богатствах. Любому воспитанному поэтическому сознанию понятно, что камни Экклезиаста — это некие обременения, обязанности, обязательства, узы наконец. И всё качания маятника событий, которые Экклезиаст так терпеливо нам демонстрирует, все они, лишь об одном. Если жизнь человека длится достаточно долгое время, то она обязательно проходит через рождение, расцвет, возрастание, зрелость, увядание, одряхление и смерть.

Сам того не понимая, совершенно инстинктивно Экклезиаст совершает то, что любая поэзия всегда совершает создавая поэтическое время. Он смешивает биологическое время, «есть время жить и время умирать», то есть время старения, с психологическим временем: «есть время плакать и пускаться в пляс», в одном предложении историческое с сакральным «И сотворять — и побивать кумира» и т. д.

Однако для Экклезиаста «последнее событие» личного времени — смерть, зачёркивает все события. Всё «суета сет» и «всяческая суета», то есть бессмысленное времяпровождение. Полностью отрицается любая новизна, то есть «новое время» для Экклезиаста отсутствует. Почему? Только ли потому, что вечное, божественное в Экклезиасте противопоставляется земному и тварному? Нет не только. Давайте не будем забывать, что диалектика перехода количества в качество работает не хуже, чем закон Ома.

Что мы имеем в виду? А то, что во времена Экклезиаста, то есть за 300 лет до рождения Христа, людей на всей Земле было, по мнению многих археологов не более 5 миллионов человек. Город с населением более 5000 человек считался огромным. Плотность населения была низкой, средства передвижения были крайне медленными. Продолжительность жизни во времена Экклезиаста по оценкам английского математика К. Пирсона не

превышала 25 лет в Древнем Египте, а по оценкам его ученика Р. Макдонелла в Древнем Риме в городе люди в среднем жили до 22 лет, а в провинции до 25.

Напомним читателю, что скорость течения психологического времени зависит от скорости сменяемости событий в жизни личности или от скорости информационного потока поступающего к ней. Позволим себе предположить, что во времена Экклезиаста жизнь была очень коротка и пролетала весьма быстро, но при этом была крайне бедна на хоть какую-то новизну. Порядок жизни казался раз и навсегда заведённым. Не от этого ли время Экклезиаста носит бинарный характер? Это время сплошных антиномий. Убивать-врачевать, любить-ненавидеть, разрушать-строить и так далее. Вечность такого времени принадлежит только Богу, справедливость только Его суду.

И всё же сила поэзии, мощь художественного образа времени таковы, что стихи Экклезиаста, преодолев тысячелетия попали в поле нашего внимания, в Священное писание и пусть в актуальную, но в вечность.

Впрочем, сам факт пересказа Экклезиаста мерной, рифмованной, силлабо-тонической русской речью вызывает острые научные дискуссии, которые подробно изложены в работе Александра Лазеровича [15], но остаются за рамками хронопоэтического анализа, а в данном случае, только он и был нам интересен.

ЭПИЛОГ

Мы рассмотрели только некоторые аспекты хронопоэтики. Множество вопросов темпорологического анализа поэтической реальности остались в зоне нашего внимания, но не попали в текст. Поле русской поэзии огромно. Мы подозреваем, что хронопоэтика каждого из гениев русской поэзии — это как минимум монография. Мы надеемся обратить внимание философского сообщества на эту антропологическую тематику. Мы заранее благодарны своим коллегам за любые дополнения и замечания. Мы пишем о времени и надеемся, что время работает на нас.

Список литературы

1. *Августин Блаженный*. Избранные сочинения в 4-х т. — М.: Типография компании типографической, 1786.
2. *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 4. — М.: Мысль, 1973. — 830 с.
3. *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худ. лит., 1975. — С.234–407.
4. *Библиохроника 1758–1998 гг.* — М.: Русский раритет, 2013. — 512 с.
5. *Богданова М. и др.* Здесь между небом и землёй, Вып. третий. Прекрасная пора. Библия. Экклезиаст. — М.: Российское библейское общество, 2014.
6. *Бреус Майкл*. Всегда вовремя. — М.: МИФ, 2017.
7. *Гранин Д.А.* Эта странная жизнь (система учёта времени А.А. Любищева). — М.: АСТ, 2015.
8. *Дружников Ю.И.* Дуэль с пушкинистами. Полемическое эссе. — Торонто, Canada: Хроникёр, 2001. — 336 с.
9. *Жуковский В.А.* Собр. Соч. в 4-х т. — М.— Л.: Художественная литература, 1959–1960.
10. *Естерле Отто*. Ещё раз о сути времени / пер. с нем. Вернитц А.— *Heimat* № 5 (21), 2000.
11. *Измайлов Р.Р.* Библейский текст в творчестве Бродского: священное время и пространство // *Сибирские огни* № 5. 2008. Новосибирск. — С. 164–177.
12. *Кант Иммануил*. Критика чистого разума. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2 / Пер. с нем. под ред. проф. А.В. Гулыги. — М.: ЧОРО, 1994.
13. *Лаврин А.П., Пластов М.А.* Много поэтов хороших и разных. — М.: Знание, 1987.
14. *Клюева И.О.* Хронотоп «дороги» в языке поэзии Ф.И. Тютчева // *Альманах современной науки и образования*. Тамбов: Грамота. — 2014. — №10(88). — С. 85–87.
15. *Лазерович Александр*. Библейская струя в русской поэзии. Когелет (Экклезиаст) и Книга хвалений (Псалтырь) в русских переводах, переложениях, подражаниях и реминисценциях. — М.: РИПОЛ КЛАССИК.
16. *Левин Эрнст*. Рифмованный перевод Библейской книги Экклезиаста // *Альманах «Еврейская старина»*. — № 1(37) Январь. — 2006.
17. *Ли Смолин*. Возвращение времени: от античной космогонии к космологии будущего. — М.: Corpus-АСТ, 2014. — 310 с.
18. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А.Ф. Бытие-Имя— Космос* — М.: Мысль, 1993.
19. *Мухитдинов Олег*. Учение Аристотеля о времени и современная История философии. Проект RIN.RU.
20. *Павловская И.Л.* Образы пространства и времени в поэзии Арсения Тарковского. Волгоградский государственный педагогический университет. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. кандидата филологических наук. Волгоград, 2008.
21. *Панкова Л.П.* Христианские хронотипы в поэзии Н.А. Клюева // *Русская культура на пороге третьего тысячелетия*. — Вологда, 2001.
22. *Пекелис М.А. (Михаил Пластов)*. Патологии информационных мембран (на примере поэтической коммуникации). Математическое искусствознание. Собр. соч. в 8 тт. Т. 8: Карусель времени. — Коломна: Изд. дом Серебро Слов, 2016. — С. 317–377.
23. *Пекелис М.А. (Михаил Пластов)*. Стороны света. — Коломна: Изд. дом Серебро слов, 2017.
24. *Пекелис М.А. (Михаил Пластов)*. Бесприютная флейта: О поэзии Арсения Тарковского // *Философская школа*. — 2017. — № 1. — С. 122–128. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00013.
25. *Пекелис М.А. (Михаил Пластов), Антипов С.С.* Размышления о поэзии: поэзия как явление, сущность и система. Часть I // *Философская школа*. — 2018. — № 3. — С. 53–108. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-00003.
26. *Пекелис М.А. (Михаил Пластов), Антипов С.С.* Размышления о поэзии: перекрёстки и тропинки на карте поэзии. Часть II // *Философская школа*. — 2018. — № 4. — С. 14–22. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10410.
27. *Плешков А.А.* О времени и вечности в философии Платона и Плотина // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2013. — Том 14. — № 3.
28. *Плешков А.А.* Становление темпоральных понятий античной философии, архаический и классический периоды. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. кандидата философских наук. — М.: НИУ ВШЭ, Факультет гуманитарных наук, ИГИТИ, 2016.

29. *Покровский Д.В.* Я истекая Вселенной. Карта времени. Каменск-Уральск: Каменск-Уральская типография, 2001.
30. *Протоиерей Александр Мень.* Сын Человеческий. — М.:Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2015. — 568 с.
31. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. Том второй. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1957.
32. *Сегал Д.М.* Пути и вехи. Русское литературоведение в XX веке. — М.: Водолей, 2011.
33. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977 / Перевод, примечания, подготовка издания С.А. Ошерова. Отв. ред. М.А. Гаспаров.
34. *Спенсер Г.* Основные начала. Сочинения, т. 1. — СПб., 1899.
35. *Шильнова Н.И.* Большой словарь синонимов и антонимов русского языка. — М.: Славянский дом книги, 2013. — 891 с.
36. *Чернов С.В.* Идеально-смысловой критерий гениальности // Философская школа. — 2017 — № 1. — С. 32–43. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00003.
37. *Чернов С.В.* Образ личности гения. Искатели совершенства // Философская школа. — 2017. — № 2. — С. 72–105. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00020.
38. *Чернов С.В.* Божественное и человеческое // Философская школа. — 2018. — № 3. — С. 8–41. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-00001.
39. *Чернов С.В.* Образ личности гения. Искатели совершенства. Часть II // Философская школа. — 2017. — № 4. — С. 106–132. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10420.
40. *Экклезиаст* в переложениях стихами. Ветхий Завет / Пер. с иврита Г. Б. Плисецкого. — Иерусалим: Издатель В.И. Кишиневский, 2003. (Перевод: Электронная библиотека ЛИТМИР).
41. *Bochi P.A.* Time in the Art of Anciet Egypt from idcological Concept to Visval Construct // Krono Scope, Vol 13, Number 1, 2003, pp. 51–52.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

П.С. Гуревич

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ МИСТИКИ

Аннотация. Мистическая духовная традиция — древний и ценнейший пласт. Невозможно представить себе изначальное восхождение к знанию без тайноведения, античную культуру — без мистерий, средневековые — без гностической эзотерики. Мистика — исторический давний и разноликий феномен. Она вплетена в ткань человеческой культуры, неотделима от нее. Но эта традиция вовсе не является архаической, прошлой. Она сопровождает историю человеческого рода от истоков до наших дней. Эксперты Института философии РАН во главе с профессором В.К. Шохиным приступили к аналитическому изучению мистической духовной традиции.

Ключевые слова: мистика, гностика, религиозный опыт, культура, философия бессознательного, мистерии, мистический опыт, проблема типологии мистики, духовность.

P.S. Gurevich

Philosophical comprehension of mystic

Summary. Mystical spiritual tradition is an ancient and valuable layer. It is impossible to imagine the original ascent to knowledge without clandestine science, the ancient culture without the mysteries, the Middle Ages without the Gnostic esotericism. Mysticism is a historical, old and diverse phenomenon. It is woven into the fabric of human culture, inseparable from it. But this tradition is not at all archaic, past. It accompanies the history of the human race from its origins to our days. Experts of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, headed by Professor V.K. Shokhin proceeded to an analytical study of the mystical spiritual tradition.

Keywords: мистика, гностика, религиозный опыт, культура, философия бессознательного, мистерии, мистический опыт, проблема типологии мистики, духовность

Вне эссенциализма и конструктивизма

Мистическая духовная культура — неотторжимый пласт человеческой культуры. Она имеет глубочайшие традиции. На протяжении многих веков исследователи пытались проникнуть в ядро мистических учений, осознать ее безмерную глубину и ценность. Немалые усилия были потрачены на описание этого пласта культуры. Но одних эссенциалистских усилий было явно недостаточно. Мистический опыт был зафиксирован в своей необычности и уникальности. Американский философ У. Джеймс отметил многообразие мистического опыта [3].

Но в истории мистики наряду с описанием необычных духовных феноменов неизменно маячила тема глубинного постижения человека.

Внутреннее, бессознательное, но явно чувствуемое ощущение абсолютной внутренней первоосновы преобразалось ощущением абсолютности глубинной духовной сути и отражало присущее каждому человеку сознание устремленности к Вечному и Абсолютному. Истинные носители мистического знания, познавали мир непосредственным духовным сознанием. Их величие и истинная жизнь раскрывается лишь из эзотерических преданий и символов, из того несказуемого обаяния, которое эти адепты имели, как в свое время так и на пути последующих веков, на все человечество, таковы неведомые Гималаев и таинственные Иерофанты Египта.

Многие из гностических идей были глубоки и сильны, но они были лишь перепевами древних мистерий, а потому и должны были погибнуть, чтобы дать дорогу новому. Это новое было грозно,

ужасно и странно, но вся последующая история человечества была школой для масс, и мрачные темницы и костры средневековья закаляли дух избранных и были истинным чистилищем его. Тысячелетия назад этот Великий Памятник был запечатлен в символах, вырезанных на камне, в нишах, разделенных колонами, на галереях Арканов, где неопит проходил свое посвящение.

В XV в. наряду с представителями старой схоластической мистики (Дионисий Картузианец, Николай Страсбургский сложилось новое, склоняющееся к теософии мистическое движение, выраженное Николаем Кузанским [5] и мистиками-гуманистами (Марсилио Фичино) и в особенности искателями истинной религии в тайнах неоплатонизма и каббалы Джованни Пико дела Мирандола, в Германии — Иоанн Райхлин. Еще теснее уклон к теософии и мистическому пониманию природы у Теофраста Парацельса и Агриппы Неттесхеймского.

Однако возрождение мистики стоит в связи не с этим течением, а с новым подъемом религиозности, отраженным реформацией и так называемой католической реакцией. Слабо выразившееся в протестантстве, которое все-таки дало склоняющееся к пантеизму Вейгеля, одного из крупнейших мистиков — Якоба Бёме, нидерландских мистиков (Теелинк, Лоденстейн, Бракель, Витсиус) и в значительной степени обусловленных Бёме англичан. Мистика развивается преимущественно в католичестве, примыкая к испанской мистике. В Испании практическая и теоретическая мистика достигла высокого расцвета еще до начала реформационного движения (Петр из Алькантары и «Abecedario spiritual» Франсиско из Асуны, 1521).

Одновременно с этим появились и так называемые «alumbados», мистики из среды которых выходили святые и еретики, детально разработав технику и теорию мистики, они набросили временно тень ереси на таких правоверных людей, как Хуан де Авила и даже Лойола, преодолевший квиетизм мистики и в своих «Exercitia spirituala», вернувший ее на службу церкви и иезуитскому ордену. В связи с мистикой францисканцев и иезуитов мистики кармелитского ордена и близких к нему кругов. Наиболее яркую представительницу этого течения является св. Терез де Хесус, им же обусловлено течение мистики во Франции (Франциск Сальский, Малино, позже госпожа Гюйон).

Усиление мистики в Германии стоит в тесной связи с пиетизмом. Косвенно развитию мистики содействовала деятельность Шпенера, ею были увлечены Петерсен, Гихтель и берлбургский

кружок, с 1726–1742 гг. издавший Библию с мистическим комментарием к ней. Но в общем XVIII в. с его торжеством рационалистических идей способствовал развитию мистики и далее только разрозненных ее представителей — Терстесгена (ум. в 1769), Свёденберга, Лафатера, Колленбуша, Юнга, Штиллинга и др., из которых многие склоняются к теософии. Только расцвет романтики в XIX в. принес с собой оживление интереса к мистике (особенно велико значение Шлейермахера), но этот интерес отличается преимущественно историческим характером: извлекаются из забвения Экхарт и Бёме), появляется ряд трудов по истории мистики (Геррес, Рибэ, с Британской стороны — Прегер и др.).

Мистическая аналитика

Мистический ареал культуры изучен слабо. Несмотря на усилия таких мыслителей, как Я. Бёме, Э. Свёденберг, Р. Штейнер, У. Джеймс, У. Инг, философские интуиции Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, Э. Гартмана, многие грани этой традиции остаются неизведанными. В соответствии с господствующей на Западе традиции более основательно осваивается рациональный опыт культуры. Что касается практики иррационального, то она исследуется недостаточно. Хотя потребность в феноменологии мистической зоны культуры осознается в современной культуре все острее и острее.

Сектор философии религии Института философии (проф. В. К. Шохин его ученики) обратились всерьез к изучению мистического опыта, накопленного человечеством. Период описания этого феномена, фиксирование его многообразия постепенно теряет свою первозначимость. Но и вошедший в моду конструктивизм тоже не позволяет проникнуть в ядро мистики. Мистика не повод для украшения, свободного креативного анализа, нередко обслуживающего социальные и политические запросы. Религиозный опыт рассматривается исследователями как уникальный, существующий по собственным велениям и потому не сводим к скороспелым историческим экспертизам.

«Религиозный опыт (прежде всего в его вершинной, мистическом сегменте), — отмечает профессор В. К. Шохин, — есть опыт *suí generis*, то есть единственный в своей роде, а не сводимый к биологическим, психологическим или социальным факторам. Против эссенциализма как опыта, наделенного универсальными константами. интеркультурного, соответственного интеррелигиозного порядка, не сводимым к перечисленным

«настоящим» факторам, но и называемому конструктивистским, при котором акцент ставится на культурно обусловленных контекстуализациях» [11, с. 6].

Программная задача кажется парадоксальной. С одной стороны, предельная констатация уникального мистического опыта, указание на его древнейшую историю, утраченные страницы, несведённость к гештальту множества духовных ручейков. С другой стороны, ясное намерение уточнить категориальный смысл феномена, обозначить его истоки и границы. Мистический опыт неотделим от религиозной жизни и богословия. Но уже в Средневековье рождается стремление к осознанию самотождественности мистики. Как вера в восприятие сверхчувственного, как и само восприятие его (мнимое или реальное), с самого начала средневековья находят широкую область проявления. Мистическая потребность в соприкосновении со сверхчувственным содействует развитию культа. Это становится особенно заметным со времени образования варварских государств.

В меровингскую эпоху исключительного расцвета достигает культ святых и реликвий, в каролингскую — мистика одерживает победу в споре о таинстве евхаристии (Пасхазий Радберт, Ратрами).

Однако более строгий опыт сводного сопоставления определений мистики связан лишь с рубежом XIX–XX вв. М. Нордау задается вопросом, почему всюду интеллигенцией овладело «сумеречное» настроение, болезненный скептицизм, почему продуманные «идеалы» заменены разными «идолами». Были ли те идеалы, которые красили нашу жизнь, давали ей высшей общественный, гражданский смысл, несостоятельны по существу? В таком случае «сумеречное» настроение с конца века было бы вполне понятно и законно, и нам оставалось только искать новые идеалы, пока они не найдены, «томиться жизнью», как ровным путем без цели» [7, с. 6].

Разумеется, страстная позиция М. Нордау далека от гностической традиции. Однако его меткие саркастические экспертизы имеют несомненную ценность и для религиозных специалистов. Книга «Часы с мистиками: вклад в историю религиозного знания (1856)» сохраняет популярность и в наши дни. «Трактуя мистицизм как такую форму заблуждения, которая позволяет принимать за Божественное откровение операции чисто человеческой способности к воображению, а также как то, что «везде синонимично наиболее визионерскому в религии и наиболее темному в мысли. Трактуя

мистицизм как такую форму заблуждения, которая позволяет принимать за Божественное откровение операции чисто человеческой способности к воображению, а также то, что синонимично наиболее визионерскую в религии и наиболее темному в мысли», этот резкий оппонент католицизма в предисловии ставит вопрос, можно ли вообще оправдать в век, стремящийся к разуму, изложение биографий и мнений мистиков (от индийских до Экхарта, которые были людьми одинаковых страстей и «запутанности», стремившихся к наиболее «невразумительному и сумеречному» [11, с. 15].

Эдвард Гартман явился создателем так называемой философии бессознательного (1869). Он усматривал истоки своих взглядов в работах Платона, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Ему принадлежат большие работы, посвященные мистике: «Немецкая эстетика начиная с Канта (1886) и «Философия прекрасного» (1887). Он является автором нескольких эстетических опытов, которые содержат художественный анализ конкретных произведений искусства — «Идейное содержание в “Фаусте” Гёте» (1871), «Шекспировские стихотворения “Идеал и жизнь” и “Идеалы”» (1873). Эти произведения Э. Гартман анализирует с позиции «философии бессознательного».

Э. Гартмана не устраивает шопенгауэровская интерпретация принципа индивидуальности. Э. Гартман вводит в систему Шопенгауэра принцип тождества и всеединства. Воля и представление изначально тождественны: везде, где есть представление, есть и воля. Это изначальное тождество есть бессознательное, о котором сознание не может ничего знать. Гартман оценивает бессознательное как субстанцию как единую субстанцию обоих атрибутов. Потребность в субстанциональном тождестве воли и представления Гартман считал неотвратимой. В бессознательном нет двух ящиков, в котором лежала бы безразумная воля, в другом бессильная идея: но это суть два полюса одного магнита с противоположными свойствами; на единстве этих противоположностей основан мир. Сознание как таковое ничего не может различить с помощью категорий сознания. Но это суть двух полюсов одного магнита с противоположными свойствами: на единстве двух противоположностей и основан мир.

По словам Гартмана, не столь важно, как его назвать: абсолютным субъектом, материей или духом. Это самое близкое, основа всех вещей, суть жизни, вечно ускользающая от ограниченного человеческого ума. Бессознательное — вне пространства и времени. Оно всеедино. В нем цельная жизненная сила, ибо оно осуществляет

все важнейшие выборы в жизни, оно премудро. Э. Гартман считал, что мы не можем судить о бессознательном и не знаем причин возникновения мира. Но ориентируясь на эволюцию, мы можем предположить цель мира.

Но в чем же она? Цель человеческой истории, согласно Гартману, в экспансии сознания. Ради чего? Это нужно для постижения скорбности «лучшего из миров, для достижения последней цели мироздания — безболезненности, безмятежности, равняющейся небытию. Последняя цель мироздания определяет и цель человека. Все инстинкты, которые не метят на сохранение особи и породы, относятся, согласно Гартману, к третьей главной цели в мире, усвершенствованию и облагораживаю породы. Одновременно с антропологическим развитием расы замечен прогресс в духовном богатстве человечества. Именно в этом Гартман усматривал смысл прекрасного: в неразрываемой связи с бессознательным и напоминанием о цели мироздания. Но здесь Э. Гартман вступает в полемику с Шопенгауэром. Прекращение действий воли и безумных желаний, безмятежность, достигается не индивидуальным отрицанием воли, как это предполагал Шопенгауэр, а только всеобщим и космическим.

К этому отрицанию неизбежно стремится эволюция мира; и человечество, развивая в себе сознание, способствует в конечном счете прекращению мирового процесса [4, с. 145–149]. В религиоведении закрепилось убеждение, что именно У. Джеймс и феноменологии религии начала XX в. стоят у истоков мистического опыта? Но прежде поставим вопрос: что такое мистический опыт?

Мистический опыт — практика прямого непосредственного контакта со сверхъестественными силами; напряженное богообщение. Стремление вступить в прямой контакт со сверхъестественным и выражает, по существу, психологическую основу *мистики*. В этом смысле мистика древнее *религии*. Она составляет базу почти всех без исключения религий. Все вероисповедания всегда во все времена имели и имеют в себе мистическое начало. Однако было бы общей ошибкой ставить знак равенства между религией и мистикой. Последняя имеет и более узкий смысл. В книге американского философа У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» под мистикой понимается такой тип религии, который подчеркивает непосредственное общение с *Богом*, интимное сознание божественного присутствия.

У. Джеймс выделил четыре главных характерных признака (неизреченность, интуитивность,

кратковременность, бездеятельность *воли*), которые служат критерием для различения мистических переживаний. Первый из них — неизреченность — заключается в том, что *человек*, прошедший мистический *опыт*, будь то неожиданное обретение *знания*, как у средневекового мистика Я. Бёме, или исповеди людей после клинической смерти, не может изложить собственные ощущения и обретенные впечатления на обычном «посюстороннем» языке.

Американский философ выдвинул предположение, что мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, нежели к интеллектуальной. Традиционные предпосылки теории *познания* мало что проясняют в содержании мистического опыта. Он трудно выразим на языке привычных образов вовсе не потому, что имеет чувственную *природу*. Ведь, казалось бы, такого рода впечатления, если они нерациональны, вполне могут быть пересказаны с помощью символов и иных архетипических образов.

О неизреченности как признаке мистического опыта писал и известный немецкий мистик Р. Штейнер. В работе «Христианство как мистический факт и мистерии древности» он отмечал, что преображенная *личность*, т. е. которая обрела мистический опыт, не находит достаточно высоких для выражения значительности своих переживаний. Не только образно, но и в вы реальном смысле, по мнению Р. Штейнера личность, которая соприкоснулась с трансцендентным миром, оказывается для самой себя как бы прошедшей через смерть и будившейся к новой жизни. Для такой личности ясно, что никто, не переживший же, не в состоянии правильно понять её *слов*. Так было, в частности, в древних мистериях. Эта «тайная» религия избранных существовала наряду с религией народной.

Такого рода религии обнаруживаются везде у древних народов, куда только проникает наше познание. Путь к тайнам универсума пролегал через мир ужасов. Никто из тех, кто приобщился к эзотерическому опыту, не имел права разглашать обретенное. Известно, что древнегреческого драматурга Эсхила обвинили в том, что он перенес на сцену кое-что из того, что узнал из мистерий. Эсхил бежал к алтарю Диониса, чтобы спасти *жизнь*. Разбирательство показало, что он не был посвященным и, следовательно, не выдавал никаких тайн.

Р. Штейнер в своих работах подробно описывал смысл мистерий как феноменов *культуры*. Он ссылаясь, в частности, на Плутарха, который

сообщал о *страхе*, испытываемом посвященным. Древнегреческий историк сравнивал это состояние с приготовлением к смерти. Посвящению предшествовал особый образ жизни, целью которого было привести чувственность под *власть духа*. Пост, обряды очищения, уединения, душевные упражнения — все это предназначалось для того, чтобы проработать мир низших ощущений. Посвящаемый вводил в мир духа. Ему предстояло созерцание высшего мира.

Обычно мир, который окружает человека, обладает для него статусом реальности. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. То же, что возникает в *душе*, не является для него действительностью. Но бывает и так, что люди называют реальными именно те образы, которые возникают в их духовной жизни.

Мистический опыт невыразим. В человеке нечто, что вначале препятствует ему видеть духовными очами. Когда посвященные вспоминают, как они проходили через опыт мистерий, они ссылаются именно на эти трудности. Р. Штейнер привел в пример древнегреческого философа-киника, который повествовал о том, как он отправился в Вавилон для того, чтобы последователи Зороастра провели его в ад и обратно. В своих странствиях он переплывал великие воды, проходил сквозь *огонь* и *льды*.

Мисты, т.е. люди, обретшие мистический опыт, рассказывали о том, как их устрасали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Однако непосвященным трудно понять реальность того, о чем говорят мисты. Мистический опыт неадекватен земному. Эти рассказы понятны в том случае, если человеку известны этапы пути от низшего познания к высшему. Ведь посвящаемый сам испытывал, как твердая *материя* растеклась подобно воде и он утрачивал почву под ногами. Все, что прежде ощущалось им как живое, убивалось. Как меч проходит через живое тело, так дух проходил сквозь чувственную жизнь. Человек видел струившуюся кровь чувственного мира.

Неизреченность как признак мистического опыта, на который ссылались У. Джеймс и Р. Штейнер, на самом деле может характеризовать духовную практику такого рода. Однако является ли он сущностным? Можно ли с его помощью выразить феномен мистического опыта? По нашему мнению, неизреченность не передает глубины данного феномена. Мистический опыт трудно воспроизводится устоявшимися средствами не потому, что он эмоционален и чужд интеллекту. Во-первых, нередко мистические видения по своему характеру

как бы имитируют работу мысли. Например, сапожник Я. Бёме, будучи безграмотным, не зная никаких иностранных языков, тем не менее изложил полученную им в галлюцинаторном опыте картину мироздания. Она даже получила у него своеобразное доктринальное обоснование. Разве в этом случае можно говорить о показаниях чувств, а не интеллекта?

Неизреченность как признак мистического опыта связана вовсе не с тем, что он укоренен в чувственной природе человека. Скорее, можно говорить о том, что сам этот опыт не имеет конкретных аналогов в земной жизни. Специфика мистических переживаний иная, нежели обычные повседневные впечатления *бытия*. В них нет различения эмоционального и рационального, ибо это целостный, универсальный опыт.

Люди, пережившие клиническую смерть, с трудом подыскивают слова, чтобы рассказать о встрече со светоносным существом, об отделении души от тела, о странствиях души. Невыразимость этих ощущений обусловлена вовсе не тем, что они отгорожены от показаний *рассудка*. Речь идет, скорее, о приобщении к неземному, потустороннему опыту. Следовательно, дело не в том, что для оценки симфонии нужно иметь музыкальное ухо, как подчеркивал Джеймс. Тот, кто обрел мистический опыт, остается невосприимчивым к нему, ибо это нечто принципиально иное...

Второй признак мистического опыта — интуитивность. У. Джеймс подчеркивал, что, хотя эти состояния относятся к сфере чувств, тем не менее они являются особой сферой познания. Человек проникает в глубины *истины*, закрытые для трезвого рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. Разумеется, мистический опыт по самой своей природе сопряжен с *интуицией*. Однако можно ли считать этот признак базовым? Ведь интуиция сопровождает и научное, и художественное творчество.

У. Джеймс указывал еще на два других признака (кроме неизреченности и интуитивности) мистического опыта, которые, по его *мнению*, нельзя рассматривать как базовые. Они менее значительны, чем названные, хотя и часто встречаются. Один из них — кратковременность. Мистические состояния не имеют длительного характера. После их исчезновения трудно воспроизвести в *памяти* их свойства. Однако после многочисленных возвращений они способны обогатить и расширить душу. Действительно, мистические переживания охватывают человека на непродолжительный срок. Это как бы кратковременный рейд в иное бытие. Оно

не может продолжаться слишком долго. Однако У. Джеймс прошел, как нам кажется, мимо другого, не менее значимого признака мистического опыта. Дело в том, что время внутри экстатических переживаний вообще протекает иначе. Оно не соотносено с земным, посюсторонним.

Мистический опыт динамичен, насыщен, скоротечен. Иногда впечатления, захватывающие человека, представляются длительными. Человек вспоминает собственную жизнь. В его душе происходит много неожиданных событий. Кажется, будто протекла целая жизнь. Однако в земном измерении все это может длиться всего две-три минуты. Люди, прошедшие клиническую смерть, в своих исповедях воспроизводят множество разных эпизодов, в которые они были погружены. В подлунном мире это заняло бы огромный срок. Но в том-то и свойство мистического опыта, что он демонстрирует иное протекание времени — более насыщенное и динамичное.

Четвертый признак мистического опыта, по У. Джеймсу, — бездеятельность воли. Мистик начинает ощущать свою волю, как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы. Обладает ли мистическое переживание этим свойством? Возможно. Хотя сам же философ подчеркивал, что проникнуть в мистический экстаз иногда удастся только через волевое напряжение. В современных экспертизах встречаются факты, когда человек, охваченный мистическим опытом, демонстрирует волевые импульсы. Например, усопший хочет вернуться к жизни, и светносное существо отпускает его.

Названные У. Джеймсом признаки мистического опыта, как нам кажется, не столько демонстрируют его природу, сколько эмпирически описывают его для тех, кто не погружен в данное состояние. Впрочем, философ и сам предназначил избранную им методику для анализа религиозных феноменов. Он пытался понять их не изнутри, а с точки зрения человеческих потребностей, многообразия жизненного опыта. Однако он справедливо указывал: истина мистического характера существует только для тех, кто находится в экстазе. Она не постижима не для кого другого [3].

На почве религиозности мистика проникает в высшие сферы религиозной жизни и мысли, определяя развитие богословия, но еще больше определяемая им. Историческая роль западной мистики заключается не в откровении новых истин, а в попытках доказать и связать с религиозной жизнью традиционные богословские истины. Поэтому история людей история теорий или систем

божественной мистики по существу невозможна, можно указать лишь на главнейшие течения мистического богословия. Уже Блаженный Августин внес в западное богословие сильные, заимствованные им у Востока, но внутренне родственные религиозной жизни Запада мистические элементы, в значительной степени вытекающие из платонизма повторение Гуго Сен-Викторским, Бернардом Клервосским и их преемниками учение о тройном знании или даже о трех глазах человека, из которых первый направлен на чувственный мир человека, почти не изменен вытекающее из неоплатонизма. Августин выдвинул ставшее за Западе классическим, повторенное затем Гуго Сен-Викторским, Бернардом Клервосским и их преемниками учение о тройном знании или о трех глазах человека, из которых первый, направленный на чувственный мир, почти не изменен фактом грехопадения, второй воспринимающий мир человека помутнел, а третий — самый важный как созерцающий божественное и Божество, почти совершенно ослеп; в возрождении его деятельности и заключается задача познавателя истины. Столь же важный для Запада психологизм в богословии Августина, его учение о греховности и воле человека и об оправдании благодатью, как это обнаружилось в пелагианском споре, опасный для мистике уклон в пассивности и фатализму. Влияние идей, выраженных Августином, сказался не сразу: первое их более заметное можно усмотреть в каролингскую эпоху, особенно в споре о свободе воли и предопределении связанном с именем Готшалка.

К этой же эпохе относится перевод сочинений, приписываемых Дионисию Арепагту и творений Максима Исповедника, выполненный Иоанном Скоттом Эриугеной. На почве соединения августиновского психологизма с восточной рационализирующей мистикой возникла система самого Эриугены, первого «философа-мистика» на Западе. Основная ее мысль заключается в утверждении духовности сверхчувственного и в отождествлении всяческого бытия с абсолютно простым мыслящим бытием, не поддающимся человеческому определению Богом, который признается недвижимым.

Мистицизм

Мистицизм — это доктринальное выражение мистики, проявленное пристрастие к ней. Мистик полагает, что приобщиться к тайнам *Вселенной* можно не только путём размышления, но и посредством интуиции. Однако мистики опирались не только на интуицию. На протяжении веков они

вели тонкую и своеобразную работу с человеческой психикой, пытаясь понять тайны подсознательных, глубинных предощущений. Опыт медитации, т.е. предельного духовного сосредоточения, многодневных постов, умерщвления плоти, рождал, разумеется, какие-то толчки мысли, позволял приобщаться к тайнам мироздания.

Обратимся, скажем, к христианству. Обряд крещения в нём предполагал погружение человека в воду. Как считают некоторые исследователи, этот обычай восходит к древним христианам. Расчёт делался на то, что, оказавшись без дыхания, человек сможет освободить потенциал интуиции, обрести глубокий духовный опыт. Угасающее сознание прорвётся к непостижимым тайнам. «Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания...» [8, с. 194] — подчеркивал В.С. Соловьёв. Многомерные связи существуют также между мистицизмом и наукой. Именно в мистике родилась идея всеохватности, универсальности, цельности мира. Но разве наука исходит не из тех же предпосылок? Оказывается, нет, во всяком случае не всегда: были эпохи, когда мистицизм дополнял науку. Но, избавившись со временем от смутного интуитивного постижения бытия, наука кое-что утратила. Она стала теснить интуицию, дробить познание.

Великие мистики средневековья Я. Бёме, Ф. Парацельс, М. Экхарт обладали огромным гностическим даром. Это подчёркивал Н.А. Бердяев: «Ведь должно признать, что истина может открываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику Яковлева Беме в гораздо большей степени, чем через Когена или Гуссерля» [1, с. 271–272]. По мнению философа, общеобязательность научного сознания — вовсе не единственный прорыв к истине... самая сильная сторона большей части космических учений — это представление о космичности самого человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и накладывает отпечаток на космос. Знали они также, что душевные стихии человека космичны, что в человеке можно открыть все наслоение мира. Например, с точки зрения мистиков, гнев — это не только стихия человеческой души, но и стихия космоса. Астрология, как подметил Н.А. Бердяев, угадала неразрывную связь человека с космосом и тем прорвалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей человека...

Проблема приобретает совсем иное освещение, если мы поставим вопрос конкретно: является ли

мистический опыт чисто субъективным феноменом или за ним стоит некая реальность? Мистические учения дают развернутую картину мира. Они описывают Вселенную, ее различные ярусы, раскрывают тайны психики, предлагают способы исцеления, толкуют о строении духа. Причем многие представления о мире и человеке в различных мистических учениях совпадают.

Возникает вопрос: откуда взялось это «тайное знание»? Является ли оно плодом досужего ума, фантазии и вымысла или отражает некую реальность, остов иного бытия? Русские философы Н.А. Бердяев, В.С. Соловьёв, К.Н. Леонтьев полагали, что было бы абсолютным упрощением видеть в мистике сплошную фантазмагорию. Напротив, они усматривали в этом феномене древнюю форму универсального постижения бытия.

Н.А. Бердяев считал, что великий русский философ В.С. Соловьёв был мистически одаренным. В самом деле, в творчестве этого мудреца мы находим множество поразительных мистических прозрений. В частности, В.С. Соловьёв был убежден, что первый период человеческой истории воплощал в себе слитность, необособленность всех сфер общечеловеческой жизни. Неразъемными были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство. Жрецы, философы, ученые находились в то время в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия.

Действительно, невозможно отделить древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках). Трудно проследить различие между теологией, философией и наукой. Мистика, изящное и техническое искусство рождаются единым мистическим порывом, представляют собой единое религиозное целое. Эта слитность была в корне разрушена только с появлением христианства [1, с. 271–272].

По мнению В.С. Соловьёва, истинная, цельная красота может находиться только в мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Мистицизм, стало быть, есть творческое отношение к этому запредельному миру. Вот почему В.С. Соловьёв определял мистику как «верховное начало жизни общечеловеческого организма» и объявлял, что в мистике жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютно первоначала, с жизнью божественной... Откуда же в людях столь стойкое и трудноутолимое влечение к откровению и экстазу? Отчего, заглядывая в себя, каждый может обнаружить в душе глубинную потребность в таинстве? Мистика — этот древнейший тип сознания — никогда не угасала

совсем, вопреки авторитетным прогнозам и экспертизам. В истории европейского *человечества*, по крайней мере, отчетливо видны так называемые волны мистики. Есть эпохи, словно безразличные к гайноведению, а есть буквально зачарованные им. Средневековые, как показал В.С. Соловьев, было одухотворено ренессансом древней мистики. Возрождение, напротив, тянулось к античным постижениям разума. Просветители кичились интеллектом, романтики в противовес им погружались во всеохватный делириум (сладкое безумие)...

В XVI–XVII вв. начали складываться специфические отношения между мистической духовной *традицией* и научным *знанием*. Нередко теоретические открытия совершались именно в рамках оккультного (тайного, сокровенного) постижения *законов* мира. Зачастую «мистическое» и «научное» составляли в текстах одного и того же автора нечто нерасторжимое. Создавая астрономию, И. Кеплер находился под сильным влиянием идей о небесном совершенстве, а глава английских розенкрейцеров Р. Фладд пытался спомощью кругов, треугольников и других геометрических фигур раскрыть божественную гармонию.

Представители средневековья и эпохи Возрождения унаследовали античную идею о созвучности созвучности звездного и подлунного миров. Ученый был одновременно и магом, ибо постигал таинственное. Магия же сводилась к поиску божественных истин в сотворенной природе. Мистическая духовная традиция проникла не только в науку, но и в искусство. Нидерландский художник И. Босх создал полотна, содержание которых имеет аллегорический, магический характер. Пытаясь понять его картины, многие современные исследователи на Западе, в частности М. Бергман, указывают на то, их надлежит рассматривать как произведения герметизма.

Французский историк науки М. Гальдброни считал, что астрология служит для И. Кеплера главенствующей частью его космологии, ибо она представляет собой **то** самое сочленение, которое соединяет **человека** с космосом. Астрология действительно: занимала важное место в научной **деятельности** одного из основоположников современной астрономии. Он, например, увлекался магией цифр, длительное время основывал свои исследования на гамме, которая состояла из семи нот. Однако нельзя забывать, что в период Возрождения и научной революции XVI–XVIII вв. исследование сверхъестественного воспринималась как законная форма естественных наук. Однако нельзя забывать. Этой точки зрения придерживались

И. Кеплер, Н. Коперник, Р. Бойль, И. Ньютон. В ней опора на интуицию, фантазийные ресурсы оценивались как продуктивная дорога к истине.

Математика эпохи Возрождения не просто продолжала разработку геометрии алгебры, она превратилась в оккультную науку о числе. «Во времена Ньютона, — справедливо отметил английский физик Д. Бом, теологи и ученые заключили союз, надеясь таким образом решить свои собственные проблемы» [6, с. 121]. Действительно, до конца XVII в. мистика, теология и наука были теснейшим образом связаны между собой. И эта полифоничность вовсе не заключала в себе нечто ущербное, криминальное. Напротив, переключка позволяла соотносить каждое открытие с духовными установками, что нередко обогащало процесс тотального постижения мира.

Но затем в судьбе науки произошли существенные изменения. Увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, она утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни оказались отсеченными. Она во много потеряла метафизическое, нравственное измерение. Созерцательные, интуитивные компоненты познания стали восприниматься как второстепенные.

Но так едка была его пытливость,
то разум вскрыл такие недра недр,
самая материя иссякла,
стояла под ощупью руки...
От чувственных реальностей осталась
Сомнительная вечность вещества...

Эти строки принадлежат М.А. Волошину, который предвидел последствия такого движения мысли, когда табу накладывается на все, что не сводится к механизму, — на откровенье, таинство, экстаз...

Выходит, есть эпоха, где мистика вытравлена? Философы и писатели отвергают такое предположение. Скажем, Просвещение кажется эпохой разума, вытеснившей мистику. Но так это на самом деле? С. Цвейг считал, что эпоха Просвещения в целом лишена интуиции. Вселенная представлялась просветителям как весьма совершенный, но требующий еще большего механизм. Человек же воспринимался как курьезный мыслящий аппарат. Выходит, Просвещение было эпохой разума, вытеснившей мистику? Ничего подобного.

С. Цвейг подчеркивал, что «никогда не был Париж столь жаден до новшеств и суеверий, как в ту начальную пору века Просвещения. Перестав

верить в легенды библейских святых, стали искать для себя новых странных святых и обрели их в шарлатанах — розенкрейцерах, алхимиках и филалетах, толпами притекавших себя; все неправдоподобное, все идущее наперекор ограниченной школьной науке, встречает в скушающем и причесанном по философской моде парижском обществе восторженный прием. Страсть к тайным наукам, к белой и черной магии проникает повсюду, вплоть до высших сфер».

Порой человек и сам не ведает, что, вопреки себе и своим помышлениям, он попадает в лоно мистики. Этот парадокс подметил Н. А. Бердяев. Он отмечал, что глашатаи позитивной эры, отвергая *религию*, вовсе не являли собой идеал рассудочной непогрешимости. Очищая себя от суеверий, они возвращали поразительные иррациональные фантомы. О. Конт, к примеру, был верующим по своей психологической природе. Но дело не только в этом. Рассуждая о крахе религии, он одновременно бессознательно сближал человечество с вечной женственностью христианской мистики. Да и само его учение напоминало культ, близкий к католицизму. Л. Фейербах называл себя религиозным атеистом, но в то же время оказался страстным глашатаем новой религии человечества. Г. Спенсер причудливо соединял в своей доктрине *веру* в непознаваемое и в мировое развитие.

Мистицизм видит единство там, где обычный взор усматривает лишь многообразие и разобщенность. *Мистический опыт* — особый вид сознания.

В этом значении оно нечувственно и неинтеллектуально. Мистическое сознание улавливает изначально единство всех вещей. В этом океаническом сознании устраняются различия между индивидом и миром.

Позиция У. Инга

Своеобразным прорывом в компаративистском понимании мистики может служить анализ концепции У. Инга профессором В. К. Шохиним. Инг сгруппировал собранные им определения исходя исключительно из мировоззренческих и конфессиональных критериев, полностью отвлекаясь от формальных. Из приводимых им 26 характеристик мистицизма, которые он все называет определениями, только совсем немногие совпадают с теми, которые приводили мы. У. Инг выделяет группу римско-католических определений мистики, включая жерсоновские. Комментируя подход к проблеме У. Инга, В. К. Шохин пишет: «Таким образом, *мистическая теология*, которая, казалась бы, должна была соответствовать изысканиям на предмет критерием истинного, благодатного мистического опыта как отличного от ложного и естественного, трактуется как феноменологическое описание мистических перцепций, а *мистика* берет на себя — вопреки рациональной последовательности — компетенцию того, что было бы более органично для мистической теологии» [11, с. 17].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 271–272
2. Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М.: «Политиздат», 1984. — 302 с.
3. Джеймс Уильям. Многообразие религиозного опыта / Под общей редакцией П.С. Гуревича, С.Я. Левит. М.: Наука, 199. — 432 с.
4. История эстетической мысли в 6-ти томах. Том 4: Вторая половина XIX века. М.: «Искусство», 1987. — С. 145-149.
5. Кузанский Николай. Сочинения в двух томах, т. 1. М. Издательство «Мысль», 1979. — 488 с.
6. Новые идеи философии \ Ежегодник Философского общества СССР. М., 1991, с. 121
7. Нордау Макс. Вырождение. М.: «Республика», 1995. — 400 с.
8. «Мистики XX века». Энциклопедия. М.: «МИФ-ЛОКИД», 1996. — 510 с.
9. Соловьев В.С. Соч. в двух томах, Т. 2. М., 1989. — С. 194
10. Спирова Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М.: «Канон+», 2011. — 336 с.
11. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. Античность — конец XVIII в. М.: Альма-М, 2010. — 784 с.
12. Шохин В.К. Определения мистического первый опыт экспозиции // Философия религии: аналитические исследования, М., 2017, т. 1, № 1, — 155 с. С.15.

От редакции

Сектор философии религии Института философии РАН выпустил новый журнал «Философия религии: аналитические исследования», М. 2017, т. 1, № 1. — 155 с. Издание явилось наследником монументального международного периодического издания Института философии РАН, который издавался два раза в год в 2006–2015 гг. Альманах был практически одним из первых опытов России большой специализированной философской периодики, предполагавшей инициацию новой для нее, но давно развивавшейся за рубежом в области философии, тесно граничащей со смежными «науками о религии» и «науками о духе». Мы поздравляем с выходом первого номера главного редактора В.С. Шохина, научного редактора К.В. Карпова, известных специалистов А.Р. Фокина, И.Р. Насырова, А.К. Судакова и мн. других авторов.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С.С. Антипов

ВООБРАЖЕНИЕ КАК СВОЙСТВО ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Статья посвящена исследованию феномена воображения в философско-антропологическом контексте. Воображение — это способность вызывать в сознании и произвольно сочетать образы предметов и событий. Философы рассматривают воображение как составную часть творческого процесса. С философской точки зрения воображение не в состоянии породить образ подлинной красоты, этот идеал может быть возрожден лишь путем «припоминания» предыдущих состояний души. Однако и понимание красоты оказывается ущемлённым вне присутствия воображения и фантазии. В работе анализируются представления о воображении и фантазии Платона, Ф. Шеллинга, М. Нордау, З. Фрейда, А. Гелена, Е. Финка, Ж. Бодрийяра. Рассматривается вопрос о соотношении мира человеческой фантазии и массовой культуры. Автор проводит идею, что фантазия — одновременно и опасное и благодатное достояние человека, но без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества.

Ключевые слова: человек, философская антропология, воображение, фантазия, творчество, искусство, красота, сила воображения, гиперреальное, массовая культура.

S.S. Antipov

Imagination as an attribute of human

Summary. The article is devoted to the research of the phenomenon of imagination in the philosophical and anthropological context. Imagination is the ability to evoke in consciousness and arbitrarily combine images, objects and events. Philosophers consider the imagination as an integral part of the creative process. From a philosophical point of view, imagination is not able to create an image of genuine beauty, this ideal can only be revived by “remembering” the previous states of the soul. However, the understanding of beauty turns out to be hampered beyond the presence of imagination and fantasy. The author analyzes the view on the imagination and fantasy of Plato, F. Schelling, M. Nordau, Z. Freud, A. Gelen, E. Fink, J. Baudrillard. The question of the relationship between the world of human fantasy and mass culture is considered. The author pursues the idea that fantasy is both a dangerous and blissful possession of a human being, but without it, our being would turn out to be desolate and devoid of creativity.

Keywords: human, philosophical anthropology, imagination, creativity, fantasy, art, beauty, imagination, hyperreal, mass culture.

Я не нашел тебя достойных слов,
Но если чувства верные оценишь
Ты этих бедных и нагих послов
Своим воображением оценишь.
Шекспир

Философская экспертиза воображения

Сознание человека имеет два свойства: воображение и изображение. Воображение — неотъемлемое свойство человека. От него нельзя отделяться никакими личными усилиями. Сколь бы не

был человек поглощен протокольным воспроизведением реальности, его сознание рождает картины и образы, которые являются продуктом его фантазии. Человек грезит. Он постоянно дорисовывает действительность, отдаляясь от ее конкретности и фактичности. Воображение — это способность человеческой психики формировать новые чувственные или мыслительные образы и идеи на основе преобразования впечатлений, полученных от реальности, от прошлого. Воображение — это способность вызывать в сознании и произвольно сочетать образы предметов и событий. Философы рассматривают воображение как составную часть творческого процесса. От воображения невозможно отделаться даже с помощью разнообразных социальных практик.

«Для того чтобы добраться до этого воображаемого, нужно научиться различать речь и язык. В речи предмет пытается соответствовать своему понятию, в языке понятие приспосабливается к предмету. В первом случае реальность учреждается субъективностью, во втором — реальность полагает субъективное» [8, с. 15]. По сути дела, воображаемое, а не реальность является следом присутствия человека в мире. По мнению Ф.И. Гиренка, воображаемое вторгается в пределы реальности и изъязвляет её. Человеку с самого начала приходится решать не задачу, связанную с охотой. Ему надо всякий раз заново решать одну и ту же задачу: что такое реальность? В конце концов, реальность оказывается оправданной частью воображаемого

От палеолитических наскальных рисунков, фиксирующих вспышки эйдетической памяти, через петроглифы, пиктограммы и иероглифы к структурам развернутых текстов таков длительный путь человека от дословесного к слову. Восприятие ведет непосредственно в реальность, а воспроизведение находится от нее на неопределенной дистанции, где присутствие реальности и возможно лишь в форме субститутов, то есть через посредство знаков.

Воображение как человеческое свойство всегда привлекало внимание философов. Если бы у человека не было разума, он не смог бы создать науку, философию. Но есть еще один благословенный дар у Адамова потомка — воображение. Поэтическое воображение, считал Платон, возбуждает в нас страсти, которые «следовало бы держать в повиновении», ибо они «орошают то, чему надлежало бы засохнуть». По мнению философа, воображение не в состоянии породить образ подлинной красоты. Этот идеал может быть возрожден лишь

путем «припоминания» предыдущих состояний души. Платон, признавая воображение самостоятельной духовной способностью, оценивал его отрицательно, поскольку именно оно является источником ложных, иллюзорных образов.

О поэтах Платон писал так: «... поэт — это существо легкое, крылатое и священное: и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка...». Тогда божественная сила изливается на него и он становится вещателем, пророком, средним звеном между богом и людьми. Таков и актер в театре [14, с. 377–378]. В «Федоне» Платон замечает, что «поэты без конца твердят что мы ничего не слышим и не видим точно» [15, с. 16].

Однако в античной философии существовала и позитивная оценка воображения. Она была свойственна в основном поэтике и риторике, трактовалось как источник возвышенного. На закате античности появились попытки преодолеть посредством воображения подражательную трактовку искусства. Филострат Афинский в «Жизнеописании Аполлония» оценивает подражание как низшую по отношению к фантазии способность, поскольку подражание может воссоздать лишь увиденное, а фантазия — то, что никогда не было увиденно. Христианство Средневековья сохранило за воображением определенную роль в духовном мире человека. Августин Блаженный считал, что воображение компенсирует неполноту наших ощущений. Он писал о том, что воображающей «душе дозволено из доставленного ей ощущениями порождать то, что не достигло целиком органов чувств». При чтении Библии воображение помогает представить события Священной истории. Однако их интерпретации возможна только при помощи разума.

Ф. Бэкон вводит воображение в число трех основных способностей души, закрепляя его за поэзией. «История соответствует памяти, поэзия — воображению, философия — рассудку». Бэкон показывает, что на разум человека больше всего действует то, что сразу и внезапно может его поразить. «Именно это обыкновенно возбуждает и заполняет воображение».

Идея «творческого воображения» возникла одновременно в литературе, эстетике, философии, религии и науке. Основы теории воображения были заложены Т. Гоббсом (1588–1679) в «Левиафане» (1651). Наше чувство реальности, понимание и длительность опыта формируются, согласно Гоббсу, именно тогда, когда разум обращается к воображению. На первых же страницах «Левиафана» обсуждается различие между

латинским «*imaginatio*» и греческим «*phantasis*». Первое, по Гоббсу, относится к объекту, которого нет более в наличии. Второе же предполагает возможность восприятия впечатлений.

В конечном счете, Гоббс употребляет термин «воображение» в широком смысле как синоним «фантазии». Он расширяет функцию фантазии (или воображения), начиная от пассивной регистрации окружающего мира и до активного формирования наших концепций мира, а затем вплоть до самого творческого акта. Гоббс различает два уровня воображения: 1) низший, на котором формируются восприятия и картина действительности, 2) высший, на котором создаются новые образы и идеи. Именно второй уровень и лежит в основе любого искусства. В. для Гоббса — не механическая, а живая и активная сила, ибо не только человеческие эмоции, аппетиты и желания, но даже воля зависят от воображения.

Эстетика XVI–XVII вв. отказывается провозгласить воображение значительным фактором поэтического творчества. Только XVIII в. преодолевает скептическое отношение к воображению, из которого исходил Платон. В эстетических трудах А. Шефтсбери и Дж. Аддисона воображение, наконец, получает статус источника самоценного художественного вымысла. Эту способность в той же мере, в какой философ шлифует свой разум, поэт призван развивать.

Д. Локк (1632–1704) противопоставляет продуктивное воображение репродуктивному в «Опыте о человеческом разуме». Полагая, что разум начинает существование как *tabula rasa*, он видит в нем пассивное и активное начала и заявляет, что разум имеет власть производить из простых вещей сложные. Эту власть разума последователи Локка идентифицировали с воображением. А. Шефтсбери (1671–1713), чьим воспитателем в раннем детстве был Локк, постулирует гармонию человека и мира, а также гармонию эстетических, интеллектуальных и моральных импульсов в соединении с эмоцией и эпистемологией. Это есть триада добра, истины и красоты. В основе своей эта триада является собой единство, которое постигается моментально и понимается интуитивно. Ее видимый или материальный символ — красота. Английские поэты (Вордсворт, Китс, Шелли, Кольридж) в своем понимании красоты, истины и интуитивного воображения, в сущности (хотя по-разному) опираются именно на триаду Шефтсбери.

Произведения Шефтсбери пользовались популярностью не только в Англии, но и в Германии, в частности, их хорошо знал Г. В. Лейбниц

(1646–1716). Сам Лейбниц не употреблял, однако, слово воображение в контексте рассуждений о взаимодействии разума и природы. Дело в том, что в конце XVII и начале XVIII в. этот термин еще не получил той популярности, которую он приобрел впоследствии. Лейбниц предпочитает говорить об активной творческой силе, но все его рассуждения на эту тему легли в основу позднейших романтических теорий воображения. Когда мы читаем, что понимали под словом воображение Вордсворт, Блейк, Шелли, Руссо, Гёте и др. поэты и мыслители, может показаться, что мысли Лейбница на этот счет как бы «вторичны», но истина заключается в том, что Лейбниц опередил свою эпоху на целое столетие, ибо романтическая концепция В. произросла именно на основе учения Лейбница.

В 1712 г. английский писатель Джозеф Аддисон напечатал в издаваемом им совместно с Р. Стилом журнале «Зритель» серию эссе об «удовольствиях воображения», вызвав интерес к понятию воображения как к литературно-критической концепции. Аддисон разделил «удовольствия воображения» на первичные и вторичные. Под «первичным воображением» он понимал «ментальные» (в основном — «визуальные») образы, получаемые из опыта. «Вторичное воображение», по Аддисону, — это способность сохранять и изменять образы и соединять их в различные картины и видения. Таким образом, вторичное воображение является внутренним психологическим процессом. Воображение, полагал Аддисон, создает объекты, которых нет в жизни, и тем самым помогает природе. Так, Король Лир — творение воображения, а образ Цезаря создан Шекспиром благодаря традиции, истории и наблюдению. При помощи воображения создается произведение искусства, но и оценка последнего происходит также с участием воображения. Находясь под влиянием эстетики Шефтсбери, Аддисон предвосхищает поиск красоты как интуитивного образа мира, разработанный поздним Просвещением. «Удовольствия воображения», считает он, зависят от интеграции множества свойств и операций разума.

Впервые понятие «творческое воображение» встречается в начале XVIII в. Эпоха Просвещения построила на нём свое понимание гения, поэтического таланта, индивидуальности и даже этики. Локк, Шефтсбери, Юм, Кант и Лейбниц рассматривали идею воображения, отталкиваясь от различных исходных рубежей. Д. Юм как и его современник критик и эссеист Самюэл Джонсон считали работу и самое наличие воображение не только самым важным эмпирическим фактом, но

и неизбежностью. Воображение не является материей, оно не «получается» в ощущении, но только благодаря ему можно объяснить, почему мы объединяем прошлое, настоящее и будущее, направляя свои действия. Философ и критик были едины в том, что воображение — это единственная сила, опора в понимании внешних событий, это основное и единственное средство, благодаря которому человек реагирует (пусть даже неправильно) на мир. По Д. Юму, воображение сочетает страсти с идеями, оно «оркеструет» гармонию чувства и мысли, дает направление идеям, объединяя их в едином действии. Чувства и мысли человека являются сильными или слабыми в зависимости от воображения.

Юм считал, что воображение обманчиво, оно может завести в тупик, ибо выискивает новые интриги и создает беспочвенные страхи. Оно всегда готово захватить инициативу и установить тиранию над разумом. Но человек не может не обращать внимания на воображение, ибо все его способности, включая разум, без воображения «хромают на одну ногу». Джонсон не подходил к воображению как психолог-теоретик, он стремился понять, почему благодаря воображению возникает столько событий в повседневной жизни, которые затем становятся содержанием литературы и искусства.

Эпоха романтизма многим обязана В. Гёте, например, был убежден в том, что эта эпоха великих литературных талантов возникла в колыбели философии, причем подготовили ее исследования проблемы гения, которые были начаты английскими эссеистами, философами и литераторами Александром Джерардом (1728–1795) и Уильямом Даффом (1732–1815). В «Эссе о вкусе» (1759) и «Эссе о гении» (1774) Джерард придает воображению такое значение, которое прежде признавалось только за суждением. Джерард разрабатывает стройную концепцию воображения, сравнивая последнее с магнитом, притягивающим различные идеи и образы, получаемые из природы. Введя понятие «страсть» и «суждение» в сферу понятия «воображение», Джерард утверждает, что гений зависит от изобретательности, т.е. способности делать открытия в науке или создавать оригинальные произведения искусства. Он указывает на несколько свойств воображения: плодovitость, деятельность, энтузиазм; придерживается конвенционального ассоциативистского взгляда на роль чувств, привычки и памяти в создании и связывании между собой идей. Страсть, по мнению Джерарда, возбуждает воображение, являясь катализатором идей.

Уильям Дафф в эссе «Учение об оригинальном гении» (1767) утверждает, что воображение — огромная естественная сила. «Оригинальный» гений от просто гения отличается степенью воображения, зависящей от способности суждения; причем такое понятие, как вкус, которое является эстетическим суждением, способным создавать произведения искусства, для Даффа неотделимо от воображения. Вкус и воображение взаимодействуют, их можно рассматривать как единую операцию разума, соединяющую в себе отклик и активное творчество. Наиболее одаренный или «оригинальный» гений имеет грандиозное воображение. Дафф различает также фантазию и воображение. Его «Эссе об оригинальном гении» содержит в эмбриональном состоянии ряд идей, которые впоследствии были разработаны теоретиками английского романтизма.

Было принято считать, что знаменитое различие фантазии и воображения, произведенное Кольриджем (1772–1834), заимствовано теоретиком английского романтизма из неизвестного немецкого источника. В XVIII веке в английском обиходе бытовало такое же различие фантазии и воображения, какое затем теоретически обосновал Кольридж. Действительно, в Германии концепции воображения были разработаны более последовательно.

Ф. Шеллинг (1775–1854) считал, что воображение равно присуще Богу и человеку. Божественное воображение создает человека и Вселенную. Человеческое воображение с его высшим проявлением в искусстве является на низшем уровне аналогом божественного воображения. Поскольку искусство является тем видом деятельности человека, которое все больше напоминает творческое воображение Бога, высший вид философии, по Шеллингу, — это философия искусства. В каждом объекте или произведении искусства Воображение соединяет универсальную форму, бесконечное с конечным, индивидуальным проявлением. В акте воображения формируются два единства, каждое из которых равнозначно другому: форма становится бытием, а бытие — формой. Так, при создании Вселенной природа и Бог «вечно переходят друг в друга». Воображение для Шеллинга — это нематериальная и даже какая-то таинственная энергия. Она существует как электричество, магнетизм или сила притяжения.

Творческое воображение является одним из психологических факторов, объединяющих науку и искусство, теоретическое и эстетическое познание. Особый вид творческого

воображения — мечта, создание образов желаемого будущего. Спонтанные детские фантазии и целеустремленный поиск изобретателя также относятся к области воображения.

Например, в Библии нигде нет ни одного довода в пользу существования богов, демонов или ангелов. Людям не было необходимости сначала «вернуть» в Бога — они непосредственно переживали Его Присутствие, и то же самое справедливо в отношении иных духовных сущностей. Вопрос был не в том, существует ли Бог, а в том, является ли этот конкретный бог величайшим Богом из всех, или единственным Богом; а также в том, как соотносятся друг с другом другие духовные агенты. Сегодняшние же публичные дебаты вовсе не о том, можно ли верить в Бога, не о конкретном месте или иных духов в духовной иерархии и т.п., а о том, *существуют ли вообще* Бог или духовные сущности и существовали ли они когда-либо.

Воображение в философско-антропологическом контексте

Вся человеческая история свидетельствует о напряженной попытке понять человека. Освоение разумных возможностей человека, культивирование потенциала интеллекта — лишь один из вариантов креативности человека. Известный критик М. Нордау считал, что верность здравому смыслу, стреноженному сознанию — признак психического здоровья. Напротив, всякое нарушение установленных канонов мышления можно расценивать как обрушение в сумасшествие. С нашей точки зрения, все обстоит как раз наоборот. Разум, который культивирует только себя, отвергает эмоции, воображение, интуицию, в конечном счете, вырождается и доводит человека до катастрофы. Однако отважное исследование потенциала сознания, его спектров не может пониматься как безумие. Сумасшедшим можно назвать человека, который отказывается от авантюры ума, не исследует глубины абсурда, капитулирует перед неистовством интеллекта.

Во многих африканских культурах культ разума отсутствовал. Как свидетельствуют этнографы, существовала специальная практика, которая блокировала деятельность левого полушария и помогала инспирировать воображение [1]. В принципе можно себе представить культуру, выстроенную по лекалам фантазии. Более того, очень похоже, что современное человечество устремилось именно к этому идеалу. Приходится признать, что сам вопрос о преображении человека в истории

человечества, равно как и в истории философии возникает не впервые. Грандиозная радикальная трансформация гоминида прежде, связана с процессом превращения животного в человека разумного. Разве человек явился в этот мир с готовым набором человечности, разума и социальных качеств? Эта тайна грандиозного преобразования, мучившая, к примеру, К. Ясперса, еще не в полной мере освоена философской антропологией.

«Человек — не просто разновидность животного; но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее следовало бы сказать, что человек — это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. Богословие и философия во времена высказывались в пользу особого положения человека; оно было поставлено под сомнение лишь в период господства позитивизма. В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы — Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник его свободы» [17, с. 40], — писал К. Ясперс.

Нельзя не принять во внимание еще одно философское озарение Ф. Ницше о том, что человек есть еще не завершенное животное, которое получило детальную разработку в немецкой философской антропологии начала XX века. Человек — это открытая возможность; он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что осуществил, и не тождествен тому, что он осуществил. Это мысль К. Ясперса, логично вытекающая из работ философских антропологов.

Если отвлечься от постмодернистской философии, то человек действительно находится на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа.

Один из возможных сценариев развития человека связан с той ролью, которую играет в жизни человечества такой дар, как воображение. Вряд ли человечество могло бы существовать, если бы люди были лишены фантазии.

С точки зрения психиатра, Гамлет, который разговаривает с призраком своего отца — сумасшедший. Но, вероятно, Шекспир так не считал. Иначе, зачем в психологической драме такая абсурдная сцена? Можно полагать, что каждому из нас полезно иногда вступить в беседу с Призраком. Человек угадал свою незавершенность и теперь пристрастился к тому, чтобы «сны золотые навевать».

Но разве искусство призвано приобщать людей лишь к неведомым грёзам? Виктор Бычков определяет эстетику как науку о неутилитарном созерцательном или творческом отношении к реальности (любого типа — природной, предметной, духовной), изучающую специфический опыт ее освоения [6]. Однако не исчезает ли в этом определении понятие «метафизической реальности»? Она не природна, не предметна. Но, судя по всему, она не растворяется в духовной практике, даже если предполагать некий сверхдуховный опыт. Предполагается ли в этом определении творческое отношение к метафизической реальности в том смысле, в каком ее трактует Н. А. Бердяев: «В культуре и ее ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие...» [2, с. 40]. Иной мир, следовательно, доступен искусству лишь в символическом отображении.

В. В. Бычков полагает, что в процессе (и в результате) эстетического опыта человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях неопишуемой радости, катарсиса, духовного наслаждения восхождение, возведение своего Я к полной гармонии Универсума, с его метафизическими основаниями, свою органическую причастность к нему в единстве его духовно-материальных основ. «Он достигает сущностной нераздельности с ним, реально переживает полноту бытия как неопишуемое блаженное состояние и получает существенный заряд духовной энергии, духовно обогащается» [6, с. 35].

Данное определение эстетики, безусловно, сообщает заряд духовной энергии. Но, на мой взгляд, пока еще не рождает неопишуемое блаженное состояние, поскольку в нем отсутствует признание трагического опыта жизни, опыта разочарования, в том числе и богоборческого, значительно пласта эстетической практики. Восхождение к гармонии Универсума, столь безупречно представленного в искусстве, дополняется все-таки и неизбывным ощущением разорванности, трагичности, фрагментарности не только человеческого бытия, но и всего мироустройства. Катарсис менее всего совместим с ликованием. «Где место происшествия? Какого? Печали небывалой? Это здесь» («Гамлет»), «Не правда, а Буанаротти?» («Моцарт и Сальери»).

Опыт глубинного духовного преображения, радикальной смены жизненных и практических установок, на мой взгляд, все-таки неотделим от страдания, от трагических вызовов миру, как он устроен, от итоговой печали по поводу содеянного. Учитывает ли эту сторону катарсиса суждение об этом феномене рассуждение Виктора Быčkova:

«Внутреннее потрясение, просветление, состояние удивительной легкости и духовное наслаждение, которые характеризуют феномен катарсиса и во многом близки к состояниям мистического катарсиса и экстаза, как этапов на путях мистического опыта, свидетельствуют о более глубоком духовном опыте, чем психофизиологические процессы в человеке, высокие состояния и интенции к социально-нравственному совершенствованию»? [6, с. 254]. Дон-Гуан, испытывающий мучения от пожатия каменной десницы Командора, («психофизиологические процессы в человеке») вряд ли переживает состояние удивительной легкости, когда осознает неотвратимость возмездия. Князь, увидевший русалочку, выходящую на берег, не только испытывает духовное наслаждение: «Откуда ты, прекрасное дитя?».

Если человек есть образ и подобие Бога, то все попытки исказить, извратить (или даже усовершенствовать) человеческую природу, выглядят кощунственными. Он — творение Божье. Э. Фромм написал работу «Будьте как боги». Но это вовсе не означает «будьте Богами». Человеку пристало оставаться в рамках божественного замысла. И тогда нам надлежит с особой трепетностью относиться к разумности, духовности, креативности человека, которые уже явили свое величие в мощном взлете человеческой культуры.

Философ Возрождения Джованни Мирандола полагал, что человек — творение неопределенного образа. Вот как он представлял Божье наставление человеку: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире...» [12, с. 249].

Итак, человек не только творение, но он и творец. «Человек уникален. Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно» [17, с. 32]. У человека есть предназначение, которое зависит от него самого. Однако творя сам себя, человек, надо полагать, должен оставаться человеком. Ведь Бог, если следовать мысли Д. Мирандолы, это означает, что человек станет машиной, кентавром или кибернавтом.

Нордау о фантазиях

После М. Нордау писать о больном воображении поэтов, композиторов, живописцев стало для психиатров модно. Французский исследователь полагает, что всякое воображение отвлекает людей от реальности, погружает в мистицизм, развязывает импульсы инстинктов. Он пишет: «В одном Рихарде Вагнере соединено более психопатических элементов, чем во всех остальных, вместе взятых, выродившихся субъектах, которых мы до сих пор изучали. Признаки вырождения у него так ясно выражены, что становится страшно за человека. Мания преследования, горделивое помешательство, мистицизм, туманная любовь к человечеству, анархизм, страсть к протесту и противоречию, графомания, бессвязность, непоследовательность, склонность к глупым остротам, эротомания, религиозный бред — всем эти проникнуты его писание, стремления и душевное состояние» [13, с. 125].

Особенность стиля Верлена составляет также отличительный признак слабоумия, именно сочетание совершенно бессвязных существительных и прилагательных, вызываемое беспорядочной ассоциацией идей или чисто звуковым их соседством. Подтверждение этой мысли встречается уже в вышеприведенных примерах («чудовищные и средние века»), «гремящее клеймо» и т. д. Верлен говорит о «скользивших с чистым и широким движением», о «тесном и просторном расположении», о «медленном ландшафте», «вялом соке», «позлащенном благоухании», «сокращенном выгибе» и т. д. Символисты восторгаются этими проявлениями тупоумия, усматривая в них «поиски редких и ценных эпитетов» [13, с. 95].

Думая о том, что можно было бы сказать про все эти наговоры, я не нашел ничего стоящего, кроме строк самого Поля Верлена:

Сколько пламенного вздора
Произносится устами [7, с. 63].

Фантазия

Фантазия (греч. *phantasia* — воображение) — способность к творческому воображению. Это — психическая деятельность, которая связана с созданием таких картин, которые не имеют реального отражения в окружающем мире. Это продукт воображения, образные вымыслы неправдоподобного содержания. Фрейд уже в ранних работах отмечал, что дети склонны выдумывать, фантазировать, желая обратить на себя внимание родителей, окружающих людей. В работе «Истолкование сновидения»

Фрейд утверждает, что за каждым сновидением можно обнаружить детские фантазии. Фрейд считал, что не сновидение творит фантазии, а бессознательная деятельность принимает активное участие в образовании мыслей, которые скрываются за сновидением. Именно фантазии склонны к смещению, сгущению. Они могут создавать мир сновидений.

Фрейд полагал, что фантазии подвержены только неудовлетворенные люди, которые желают исправления «неправильной» реальности. Воображение помогает воплотить вытесненные желания. Оно связывает прошлое, настоящее и будущее. Фрейд также считал, что преобладание фантазии, их всемогущество создают условия для погружения в невроз или в психоз. Австрийский психиатр сравнивал создание душевной области фантазии с организацией заповедников и национальных парков, где может расти все. По его мнению, фантазия из игры, когда ребенок годами «душевных усилий» научается воспринимать действительную жизнь с надлежащей серьезностью. С помощью игры ребенок пытается избежать гнета критического разума, освободиться от навязываемого ему воспитанием принуждения к «правильному» мышлению и отделения действительного от желаемого. Этот процесс сохраняется и в периоды зрелости. «Веселой бессмыслицей пьяной болтовни студент пытается спасти для себя удовольствие, которое он получает от свободы мышления и которая становится для него все более и более недоступной благодаря влиянию университетских лекций».

Дети играют открыто, в игре они стремятся овладеть тем, чего они лишены в реальности: стать взрослыми. В отличие от них «взрослый стыдится своих фантазий и прячет их от других», потому что он знает: от него ждут не игры, а практических действий. К тому же ему есть чего стыдиться: вдохновляющие его фантастические желания не признаются или не удовлетворяются обществом. Поэт, как и играющий ребенок, относится к своей деятельности серьезно, увлеченно. Он разделяет созданный им мир от действительного, но, в отличие от ребенка, не пытается найти опору ему в реальных объектах.

Изложенные здесь мысли о роли воображения и фантазии в процессе антропогенеза и психической жизни людей близки идеям философским антропологов начала прошлого века. Арнольд Гелен (1904–1976) отмечал, что фантазия — это средство преодоления мучительной жизни. Он считал, что если человек не фантазирует, следовательно,

он счастлив или по крайней мере должен быть таковым. Эта аксиома содержится также и в теории фантазии Фрейда, и во многих других философских концепциях. Гелен оценивал неудовлетворенные желания как движущие силы фантазии. Мы фантазируем, когда нам плохо. Но в то же время нам не так плохо, как нам могло бы быть, если бы у нас не было фантазии.

Согласно Гелену, фантазия наподобие платонического эроса, есть что-то среднее: ни бедность, ни богатство, ни мудрость и не глупость. Если мы благодаря ей желаем то, чего мы не имеем, тогда она компенсирует недостаток, отражает дурную реальность и создает иллюзию. Но если мы благодаря ей желаем то, что мы могли бы иметь, тогда фантазия, очевидно, больше, чем иллюзия. Она — критика той реальности, которая мешает исполнению желаний и которая, возможно, могла бы даже способствовать осуществлению желаний.

Фантазия у Гелена рассматривается как недостаток и иллюзия, обман и дереализация. В то же время геленовская теория фантазии как нечто целостное многослойна: ее нельзя редуцировать к негативным значениям, таким например, как иллюзия и эрзац. В геленовском главном сочинении «Человек» (1940) отмечено, что человека было бы правильнее характеризовать как «фантазирующее существо», а не как «существо разумное». Геленовская антропология различает шесть форм фантазии, которые отражают глубочайший слой человеческой сущности — «прафантазию». Они позволяют обобщать постоянно растущую способность к освобождению в качестве форм «силы воображения».

Пассивная сила воображения, или память, — воображение уже свершившихся состояний, которые служат открытой миру сущности человека в качестве вспомогательных средств «будущей» ориентации.

Репродуктивная сила воображения, названная также двигательной и ощущающей фантазией, есть повторение и предварительный проект протекающих состояний, наподобие того, что мы сначала мысленно представляем прыжок над рвом. В повторении же становится заметной «коммуникативная» структура фантазии. Мы в состоянии предугадать ответное поведение людей и вещей.

Игровая сила воображения есть самонаслаждение открытого миру человека, который познает себя в освобождающей постоянной смене интересов, она является также тренировкой в социальном поведении, так как ведет к опредмечиванию правил игры, к самоотчуждению и к перенятию ролей.

Языковая сила воображения манифестируется в языковых образах, начиная от спонтанного словотворчества детей («бильярдный суп» вместо «супа с фрикадельками») до метафорической речи вообще. Собственно языковая фантазия коренится в основаниях языка. Так, некоторые языки не знают индогерманского различия между «актив» и «пассив».

Активная сила воображения наших представлений строится на освобождении, полученном благодаря языку, и способствует совершенно свободно манипулированию фантазмами. Представления соответственно этому есть образы-воспоминания, которые благодаря «ответному действию» слов на фантазмы участвуют в формировании и даже интенциональности языка.

В работе «Первобытный человек и поздняя культура» Гелен расширил свою антропологию в культурно-теоретическом плане. В этой работе встречается «прафантазия» как внутренняя структура или «скелет» архаичных обществ. Она поддерживает собой религиозные обряды первобытных народов, на основе которых должны образоваться социальные институты. Ритуализация поведения «недостаточных существ» есть нечто иное, нежели ритуализация поведения животных, без фантазии она немыслима. Во время ритуального поведения животных (например, наступление в схватке оленей или брачные танцы некоторых видов птиц) ясно усматривается возбудитель, все это проявляется потом как жесткое инстинктивное движение. У «недостаточных существ» возбудитель недифференцирован, а инстинкты ослаблены. Остаток первоначальной связи возбудителя и инстинкта становится заметным в готовности реагировать на определенные «раздражения» порывом чувств именно тогда, когда эти «раздражения» неправдоподобны, выразительны, необыкновенны или угрожающи.

Таковыми «раздражениями» для первобытных людей были мощный зверь, смерть и болезнь, переживания явлений природы и ее катаклизмов. Эти «раздражения» не были непосредственными возбудителями, но имели характер «призыва». Они призывали первобытных людей «что-то делать». Возбуждалось чувство «неопределенной обязанности», и первобытный человек реагировал, «подражая» раздражителю, например мощному зверю или трупу. Он устраивал ритуальные танцы, например танец медведя, в котором изображал зверя, превосходя его умерщвление, или изображал труп в ужасных масках. Это подражание было подражанием друг перед другом, привлечением внимания

и передачей роли другому — тем самым в ритуале рождалось сообщество и осознание общности.

Интерес к феномену фантазии приобретает актуальность только в середине прошлого века, когда феноменологи начинают исследовать воображение. Сартр в своих работах «Воображение» (1936), «Воображаемое: Феноменологическая психология воображения» (1940) различает несовпадающие и несводимые друг к другу принципы работы сознания: реализующий и ирреализующий, что, собственно, и является воображением. Ирреализующее объективный мир воображение имеет своей целью восстановить недостижимую в конкретном существовании целостность, тотальность, чему служит искусство.

Известный феноменолог Е. Финк отмечает, что существует особая душевная способность — способность фантазирования. Всякий знает ее и бесчисленные формы ее выражения. По его мнению, сила воображения относится к основным способностям человеческой души. Она проявляется в ночном сновидении, в полусознанной дневной грезе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия.

Фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось представить перед ближними, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она — в качестве творческого озарения — направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих.

Финк показывает, что фантазия тысячью способов проникает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты. Она открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез.

Однако фантазия может превратиться в опиум для души. Она будет звать человека в мир грез, в галлюцинаторный космос. Фантазия открывает

великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Итак, фантазия — одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проникая все сферы человеческой жизни, фантазия обладает особым местом, которое можно было бы считать ее домом: это игра.

Красота — вовсе не подражание природе. Ведь если бы это было так, то всякое отступление от предмета, от его очертаний, его вида было бы нарушением законов красоты и искусства. Но в том-то и дело, что человек вовсе не старается передать природу в том виде, в каком он ее созерцает. Он вносит в ее изображение собственную фантазию. Что же получается? Вместо того чтобы описывать вещи в их подлинной красоте, художник искажает их. Оказывается, чтобы достичь такой красоты, важно не только воспроизвести природу, но и отойти, отклониться от нее. Античного художника Зевскида всегда упрекали в том, что он рисовал людей, которые никогда не могли бы существовать реально. Но ведь и не только людей изображал. Он рисовал божества, персонификации стихий, например Пана, Борея или Марсия. Особой славой была отмечена его картина, изображавшая семью кентавров. Нет, красота — это не подражание...

Фантазия как вид переживания

Р.Лэинг считает, что онтологически самые ранние схемы переживания недолговечны и давно преодолены; но никогда — до конца. В большей или меньшей степени первые способы, которыми осмысливается мир, продолжают подпирать все наши последующие переживания и действия. Нашим первым способом переживания мира в основном является то, что психоаналитики называли фантазией. Эта модальность обладает своей собственной обоснованностью, своей собственной рациональностью [11].

Детская фантазия может стать анклавом, отделившимся неразвитым «бессознательным», но ей нужно быть чем-то иным. Этот случай — еще одна форма отчуждения. Фантазия в том виде, в каком она встречается сегодня у многих людей, — это отщепление от того, что личность считает своим зрелым, здоровым, рациональным, взрослым переживанием. Тогда мы не рассматриваем фантазию в ее подлинной функции, а переживаем ее просто как навязчивую, назойливую помеху, оставшуюся от детства.

Большую часть нашей социальной жизни мы в основном замалчиваем этот подспудный уровень фантазии в наших взаимоотношениях.

Действительно, фантазия — особый способ отношения к миру. Это часть — и порой существенная часть — значения или смысла, имплицитного действию. Если рассматривать ее в качестве взаимоотношения, мы можем быть от нее отделены; если в качестве значения, мы не можем ее ухватить; если в качестве переживания, она может различными путями ускользнуть от нашего внимания. То есть можно говорить о том, что фантазия является «бессознательной», если дать этому основному утверждению дополнительные пояснения.

Однако, хотя фантазия может быть бессознательной — хотя мы можем не знать об этом виде переживания или отказываться допустить, что наше поведение предполагает отношения переживаний или переживание отношений, придающих ему значение, часто очевидное для других, если не для самих себя, — фантазии не нужно быть вот так отщепленной от нас, будь то с точки зрения ее содержания или модальности.

Короче, фантазия в том смысле, в том смысле, в каком Лэинг употребляет этот термин, всегда находится в переживании и всегда значима; и, если личность не отделена от нее, относительно обожена.

И в грезах неведомых сплю...

Да, воображение — драгоценный дар человека, но как и разум, оно может быть использовано в деструктивных целях. Мир фантазии тоже угрожает изначальной человеческой природе. Любопытно, что А. В. Луначарский, который в 1924 году открыл эру советского радиовещания, сделал доклад о роли радио в культурной революции. Нарком просвещения говорил о том, что скоро эфир будет заполнен художественными образами. Вместе с тем он высказал предостережение, что радио и радиотелескопия (будущее телевидение) могут преобразить психический мир человека и его природу.

Но это остережение выглядит сегодня абсолютно наивным. В наши дни нет ни одной страны в мире, где не выпускаются телевизионные сериалы. Массовая культура так воздействует на человеческую психику, что зрители порой утрачивают способность различать реальное действие и грезу. Они едва ли не полностью уходят в мир фантазии. Свежий пример из английского журнала «Лиснер». В Великобритании уже много лет идет некий сериал из семейной жизни, который стал выдыхаться,

и возникла опасность его закрытия. Сценарист в поисках возможной реанимации замысла, предложил такой ход. В семье рождается ребенок. Серия умерла, да здравствует серия! Руководство компании этот трюк понравился. Но автор получил любопытное служебное письмо. Стоит подумать о продолжении сериала, но в штате пока нет сотрудницы, которая могла бы принимать детские шапочки для будущего ребенка от благодарных зрителей. Неужели люди не в состоянии отличить подлинное событие от вымысла? Исследователи массовой культуры отвечают солидарно: нет, не в состоянии... Люди все больше живут фантомными переживаниями, воспринимают телевизионных персонажей как реальных людей. Мир фантазии грозит человеческой природе. Это одним из первых подметил польский фантаст Станислав Лем, написавший роман, в котором люди полностью погружены в галлюцинаторный мир, получая наслаждение от наркотических эффектов.

Нордау, как и многие современные психиатры, осудил воображение. Безумен тот, кто предается иллюзиям. На самом деле надо быть основательно сдвинутым, чтобы представить европейскую поэзию последних веков как безнадежный клинический материал. Тот, кто отвергает креативный потенциал фантазии, безоговорочно ненормален. Но свихнулся и тот век, который, обращаясь к людям, знает лишь один призыв: «Мастурбируйте свои фантазии!»

Бодрийяр о гиперреальном

Ж. Бодрийяр сопоставляет понятия «гиперреального» и «воображаемого». Он описывает Диснейленд как игру иллюзий и фантазий. Этот воображаемый мир как раз, как считается, является причиной успеха заведения. Французский философ иначе оценивает ситуацию. Он пишет: «Но что притягивает толпы посетителей гораздо больше, так это социальный микрокосм, *религиозное* наслаждение миниатюризированной реальной Америкой со всеми ее достоинствами и недостатками» [4, с. 20].

По мнению философа, в этом воображаемом мире единственной фантазмагорией является собственная толпе теплота и сплоченность, а также чрезмерное количество гаджетов, необходимых для создания и поддержания этого эффекта массовости. Так или иначе, по словам Ж. Бодрийяра, целый арсенал гаджетов, которые, как магниты, притягивают толпу в разнонаправленных потоках; снаружи одиночество, направленное на одну

игрушку — автомобиль. По невероятному совпадению (и это, вероятно, одно из проявлений чародейства данного универсума) этот быстрозамороженный инфантильный мир, как оказывается, был задуман и воплощен в жизнь человеком, который сам находится в замороженном состоянии и ожидает своего воскрешения при температуре 180 градусов ниже нуля: Уолтом Диснеем.

Итак, воображение способно превысит меру и дать аналогом гиперреального. Диснейленд представляют как воображаемое, чтобы заставить всех поверить, что все остальное является реальным, тогда же когда весь Лос-Анджелес и Америка, которые окружают его, уже более не реальны, а принадлежат порядку гиперреального и симуляции. Речь идет уже не о ложной репрезентации реального

(идеологии), а о том, чтобы скрыть, что реальное перестало быть реальным, и таким образом спасти принцип реальности.

Ж. Бодрийяр считает, что имажинерия не является ни истинной, ни ложной — это машина апотропии, призванная регенерировать фикцию реального в противоположность плоскости. Отсюда слабость этого воображаемого, его инфантильное вырождение. Этот мир претендует на то, чтобы быть детским, дабы убедить в том, что взрослые находятся в другом месте — в «реальном» мире, — и скрыть, что настоящая инфантильность повсюду, особенно среди тех взрослых, которые приезжают сюда, чтобы поиграться в детей, чтобы ввести самих себя в заблуждение относительно своей реальной инфантильности.

Список литературы

1. *Андреев И.Л.* Концепция мозгового шасси // Психология и психотехника. — 2011. — № 6 (33). — С.49–64.
2. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Философия свободы. М.: Издательство «Правда», 1989.
3. *Бибихин В.В.* Узнай себя. М., 1998.
4. *Бодрийяр Жан.* Симулякры и симуляции / Пер.с фр.А. Качалова. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015.
5. *Бодрийяр Жан.* Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2017.
6. *Бычков Виктор.* Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. М., 2010.
7. *Верлен Поль.* Калейдоскоп. Харьков, 2007.
8. *Гиренок Федор.* Воображение и язык // Прощай, речь? Философия фильма Годара и современная концепция человека. Коллективная монография под ред. Н.Н. Ростовской. М.: «Летний сад», 2015.
9. *Гуревич П.С.* Клиническая психология. М., 2001.
10. *Гуревич П.С.* Эстетика. М., 2011.
11. *Лэинг Р.* Расколотовое Я. М.-СПб, 1995.
12. *Мирандола Джованни Пико делла.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. 1. М., 1981.
13. *Нордау Макс.* Вырождение. М.: «Республика», 1995.
14. *Платон.* Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1990.
15. *Платон.* Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1993.
16. *Померанц Григорий.* Страстная односторонность и бесстрастие духа. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга, 2014.
17. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 2007.

ПАРАДОКСЫ СОЗНАНИЯ

Э.М. Спирова

МЫСЛИМ ЛИ МЫ ОДИНАКОВО?

Аннотация. Статья посвящена феномену обыденного сознания. Автор отказывается от бытующего в марксизме и неомарксизме негативного отношения к этому феномену. Опираясь на Канта, он показывает реальную роль здравого смысла, житейского познания, здравого смысла, опыта повседневности в познании реальности. Отмечается феномен реабилитации обыденного сознания, инициированный концепцией «жизненного мира» Э. Гуссерля. Раскрывается истинный смысл усилий Гуссерля в создании нового метода постижения человека и человеческой реальности. Анализируется постклассический метод социального познания.

Ключевые слова: когнитивная революция, сознание, обыденное сознание, рассудок, язык, философский натурализм, чувственность, постклассическая модель социального познания.

E. M. Spirova

Do we think equally?

Summary. The article is devoted to the phenomenon of ordinary consciousness. The author rejects the negative attitude towards this phenomenon which exists in Marxism and neo-Marxism. Relying on Kant, the author shows the real role of common sense, worldly knowledge, sanity, everyday experience in the cognition of reality. The phenomenon of rehabilitation of ordinary consciousness, initiated by the concept of «life world» E. Husserl, is noted. The true meaning of Husserl's efforts in creating a new method of comprehension of man and human reality is revealed. The postclassical method of social cognition is analyzed.

Keywords: cognitive revolution, consciousness, ordinary consciousness, mind, language, philosophical naturalism, sensuality, postclassical model of social cognition.

Что такое когнитивная революция?

Человек, в отличие от других живых существ, обладает сознанием. Действительно ли это так? Здесь сразу приходится задуматься над многими вопросами. Молодой иерусалимский историк Юваль Ной Харари в своей книге «Sapiens. Краткая история человечества» возникновения сознания называет «когнитивной революцией». Так исследователь обозначает появление в период между 70 и 30 тыс. лет назад новых способов думать и общаться. Но что спровоцировало эту революцию? «Наиболее распространённая теория утверждает, — пишет Харари, — что случайные генетические мутации изменили внутреннюю «настройку» человеческого мозга и сапиенсы обрели умение думать и общаться, используя словесный язык. Можно назвать это мутацией Древа познания» [18, с. 30].

Почему мутация произошла в генах сапиенса, а не в генах неандертальца? Фраза «Человек обладает сознанием» требует коррекции. Неандерталец — тоже человеческий тип. Но в его генах ничего не произошло. Случайность? Выбор Провидения? Наличие каких-то естественных предпосылок? В чем причины мутации и каковы её последствия? Язык человека не был первым звуковым средством общения на Земле. Каждый вид животного имеет свой язык. Даже насекомые (пчёлы, муравьи), довольно сложным образом общаются, сообщая друг другу об источниках пищи. По сути дела не только о пище. Пчела, несущая в улей капельку хмельного сока, не получает доступ в отчий дом. Ей отрывают лапки, по существу лишая её жизни за «порчу» улья. Здесь речь идёт уже не только о пище, но и об устоях пчелиной жизни.

Многие животные, в том числе все большие и малые обезьяны, поддерживают связи

с помощью голосовых сигналов. «Например, язык зеленых мартишек состоит из разнообразных возгласов. Зоологи сумели расшифровать некоторые из них: “Осторожно! Орел!” (и другой, похожий: “Осторожно! Лев”). Когда исследователи проигрывали мартишкам запись первого крика, обезьяны прекращали свои занятия и с тревогой смотрели в небо, когда же они слышали второй клич, то поспешно карабкались на деревья. Сапиенсы умели издавать более отчётливые звуки, чем зелёные мартишки, но подобными способностями отличаются и слоны, и киты. Попугаи могут передразнивать все производимые человеком звуки, а также и многие другие: звонок телефона, стук двери, завывание сирен. Так чем же так необычен наш язык?» [18, с. 31].

Не исключено, что люди безосновательно возвеличили способность человека к общению с помощью языка. Никакого особенного прорыва в человеческом поведении не было. Он вёл себя так же, как и другие животные. Такое воззрение объединило многих специалистов, в том числе антропологов и натуралистов. В целом они составили даже целое направление в антропологических экспертизах. Это направление называется «новым натурализмом». К нему относятся Дж. Палмер, Л. Палмер, С. Пинкер, Д. Денет, Ю. Монич. Они исходят из языковой, коммуникативной и ментальной схожести человека и животного.

Натуралисты не признают роли естественного отбора в происхождении когнитивных навыков. В самом деле появление языка не укладывается в линейную схему. Язык, словно, упал с неба. Сапиенсам разом удалось расширить коммуникативные связи, обогатить когнитивные горизонты. Получается, что малозначительные нейробиологические изменения могли вызвать очень резкие изменения в познавательных способностях. Но это благо не коснулось, к примеру, неандертальцев. Теперь эксперты, пытающиеся разгадать тайну языка, толкуют только о нейронах мозга и синтаксисе.

Предупреждение об опасности, неожиданная угроза, разумеется, невозможна без жестов и голосовых средств. Но что происходит, когда опасности нет? Исчезает ли коммуникация? Нет, она оказывается весьма востребованной. Сапиенсам хочется «поговорить» на свободные темы. Разве не представляет интереса сообщение о том, что человек видел льва нынче утром возле излучины. Дело, как говорится, прошлое, но сама потребность захватывает. Не лишней оказывается, к примеру, информация о том, что кто-то питает к другому негативные чувства, а кто-то завёл себе новую подружку. Всё

это даёт основание Харари утверждать, что язык родился из любви посплетничать.

Но способность рассказать о том, что уже случилось, чего нет перед глазами — это, по сути дела, предвестие сознания. Прежде всего, живым существам свойственно воспринимать реальность на уровне ощущений. Они опираются на непосредственный чувственный опыт, знакомство с деталями и конкретными фактами через осязание, обоняние. Реальный, непосредственный опыт дан прежде его обсуждения или анализа. Ощущение задаёт вопрос: «Что именно я воспринимаю?». Ощущение имеет тенденцию реагировать на непосредственную ситуацию, оно эффективно и продуктивно при любых кризисах и крайностях.

Но вот окружающая реальность скрылась из нашего поля зрения. Можно ли восстановить её в своём воображении? Путём припоминания живое существо (сапиенс) добавляет к той картине, которую он только что созерцал, её копию, её образ. Происходит удвоение реальности. К той, что была, присоединяется та, которая помысленна. Однако повторение реальной картины — это ещё не мышление. Этому процессу не хватает глубины, проблемности. Но если наблюдателю недостаточно копии реальности, то в свои права вступает мышление. Что же нового возникает в процессе движения картины? Человек обнаруживает некие причинные связи. Вот он видел у излучины льва. А вдали маячило стадо бизонов. Это не просто детали пейзажа. Судя по всему, начнётся охота. Лев обязательно приметит бизона и станет преследовать его. Но примется ли он за добывание свежей пищи? Похоже, Лев сыт, об этом свидетельствует его поза, ленивые движения. Судя по всему, охота не предвидится.

Мышление связано с объективной реальностью, со взглядами и объективным анализом. Мышление задаёт вопросы: «Что это значит?». Для него очень ценны содержание и общие принципы. Мыслительные типы (те индивиды, в ком доминирует мыслительная функция) — прекрасные составители планов; они стремятся следовать своим планам и абстрактным теориям даже тогда, когда те опровергаются новыми доказательствами.

Но одинаков ли при этом сам характер нашего мышления? Нет. Один, к примеру, строит свои доводы на основе здравого смысла, повседневной рутинной жизни. Другой, напротив, подчиняет своё сознание теоретическому мышлению. Третий вообще думает с помощью символов. Он демонстрирует ресурсы символического мышления. Когнитивные способности человека формировались всё же

постепенно. «Наша способность к аналитической мысленной репрезентации отдельных ощущений является результатом длительной биологической (когнитивной) и социокультурной эволюции, она возникает в результате многоэтапной проработки когнитивной информации, которая порождается нашей когнитивной системой на основе многочисленных сигналов, извлекаемых из окружающей среды» [10, с. 13].

Обыденное сознание

Чаще всего люди мыслят на уровне обыденного сознания. Так называется повседневное, практическое сознание. Оно включается в человеческую практику. Однако специально оно не сформировано, подобно науке, искусству, философии. Обыденное сознание опирается на здравый смысл, на житейский опыт. Рефлексивность не чужда ему. Оно зачастую подчиняется жизненной логике, но далеко не всегда согласуется с действительными причинно-следственными связями. Долгое время обыденное сознание трактовалось как низший уровень отражение реальности. Само различение понятий «рассудок» и «разум» встречались в философии давно. Уже до Канта в немецкой философии были разведены два понятия: «Verstand» — рассудок, от глагола «verstehen» — понимать, и разум. Разум именуется словом «Vernunft», и это тоже очень важное понятие в немецкой классической философии, в философии вообще и в общечеловеческом лексиконе. Мы говорим: «разумный человек», «разумное общество». Мы называем человека «Homo sapiens», что значит «человек разумный». Во все эти слова вкладывается какой-то очень существенный для людей смысл.

В то же время философы осознавали, что человеческий разум обладает сложной структурой. Далеко не всегда разум способен охватить глубокое содержание того или иного явления или аспекта реальности. В тех случаях, когда «промахи» разума были очевидными, сам этот человеческий дар не подвергался сомнению. Отступления от разума, начиная с Аристотеля, трактовались как «глупость». Получалось, что разум далеко не всегда использует свои возможности, а его сбои, естественно, выводились за рамки совершенства.

Кант прежде всего отделяет рассудок от чувственности. «Восприимчивость нашей души, (т.е.) способность её получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить

представления, т.е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т.е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не даёт нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т.е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т.е. науки о правилах рассудка вообще» [7, с. 90]. Итак, рассудок, согласно первой, в определённой степени негативной дефиниции, не есть способность созерцания, есть нечувственная способность познания. Позитивно же рассудок определяется и как спонтанность познания, и как способность мыслить.

Кант считает возможным судить о том, чего мы никогда не видели и о чём имеем приблизительное представление. Но здесь собственно и возникает оценка обыденного сознания как недостоверного и даже ложного. Из психологии известно, что любому субъекту для того, чтобы иметь мнение, не обязательно располагать информацией. Более того, люди, как правило, судят о том, о чём они не имеют элементарного представления. Вот, скажем, я, следуя логике Канта, никогда не была в Париже. Если меня спрашивают об этом городе, то я, вероятно, уклонюсь от описания Парижа. На самом деле всё обстоит далеко не так. В моей голове оживают отрывочные впечатления, рождённые картинками, страницами книг, свидетельствами туристов. Тогда во мне крепнет убеждение, что о «своём» Париже я имею обстоятельное представление. Фантазия является неременным спутником нашего познания.

Односторонности эмпиризма и односторонности рационализма Кант подвергает критике. Однако он утверждает, что чувственность и рассудок всё-таки относительно разные способности. Нет обособленной чувственной способности; на деле она всегда чувственно-рассудочная, но чувственные моменты и элементы здесь кардинально важны, а поэтому, с одной стороны, должны специально исследоваться. С другой стороны, если и когда мы выделяем для исследования рассудок (а на этом Кант настаивает), то перед нами оказывается особая способность, обнаруживающая относительную независимость от непосредственно чувственных впечатлений. Конечно, в нашей душе живут

и оживают впечатления, когда-то полученные от предметов непосредственно. Но о тех же предметах мы можем мыслить, судить, не созерцая их в данный момент, да и вообще не имея собственного опыта их созерцания. (Так, мы способны судить о городе Париже, даже никогда не побывав в нём.) Вот тогда, когда мы действуем и познаём независимо от непосредственных чувственных впечатлений, в дело включается спонтанность познания. Мы как бы опираемся на наши внутренние специфически человеческие возможности. Это и значит, по Канту, что мы имеем дело с рассудком.

В 1968 году советский демограф Б. Ч. Урланис опубликовал в «Литературной газете» статью «Берегите мужчин». В этом материале он сравнивал данные о продолжительности жизни женщин и мужчин. Получалось, что в этой статистике мужчины проигрывают: они живут на 30 лет меньше. Редакция газеты, публикуя статью, одновременно пыталась выявить отношение к этой проблеме среди населения страны. Изложив суть вопроса, она постаралась узнать: кто и что думает о том, надо ли беречь мужчин. В конце опросника уточнялось, статью читал (а), не читал (а).

Мнения сложились самые разные. Многие женщины утверждали, что все мужчины алкоголики и беречь их не стоит. Сами виноваты. Однако исследование не получилось. Оказалось, что большинство участников опроса, активно выражающих определённую позицию, статью вообще не читали. Следовательно, они и не представляли себе суть проблемы: ведь статья Б. Урланиса как раз и содержала нужные аргументы. Выходит, мнение далеко не всегда опирается на факты, на реальные сведения. Но оно всё-таки складывается, будучи, разумеется, далёким от истинной картины жизни.

Вероятно, суждение Канта относительно Парижа, обозначенное тем, кто там и не был, можно оценить по-разному. Во-первых, стоит вслед за Кантом признать роль фантазии в конструировании реальности. Во-вторых, трезво осознать, что ни о каком продвижении к правде в данном случае речь не идёт.

Между тем обыденное сознание неправомерно оценивать лишь как ложное. Такая оценка содержалась в марксизме, неомарксизме и других разновидностях классического социального знания (фрейдизме, структурном функционализме). «Мир повседневного сознания и знания представлялся поверхностью, под которой мыслилась некая глубина, завесой фетишистских форм, за которой находится подлинная реальность («Оно» в фрейдизме; экономические связи и отношения в марксизме;

устойчивые структуры, определяющие человеческое поведение и мировосприятие в структурном функционализме). Исследователь выступал как абсолютный наблюдатель, для которого живой опыт, практика — всего лишь симптомы глубинной реальности. По отношению к обыденному культивировалась своеобразная “герменевтика подозрения”» [14, с. 691].

Между тем обыденное сознание — сложный и противоречивый феномен. Яков Голосовкер заметил, что слово «рассудок» вызывает скуку. Мы с иронией относимся к рассудочному человеку. Но сам же Голосовкер предлагает взглянуть в «рассудок» глазами мыслителя как в умственный характер и образ. Этот феномен он оценивает как четырёхликий. Рассудок, согласно Голосовкеру, имеет четыре профиля: профиль резонёра, профиль контролёра, профиль здравого смысла и профиль диалектики.

Рассудок как резонёр любит основание и следствие. Обыденное сознание не лишено логичности. Нередко оно выстраивает целую череду смысловых зависимостей, которые кажутся приемлемыми в домашнем обиходе. Но они не соответствуют теоретическому анализу явления. Возьмём, в качестве примера открытие Фрейда об амбивалентности человеческих чувств. Психопроанализ исходит из того, что чувства животных одновалентны. Мир человеческих состояний сложнее. Каждое чувство, свойственное человеку, содержит в себе его изнанку. Любовь таит в себе ненависть, бесстрашие — страх, смелость — трусость и т. д. Речь, разумеется, идёт не о том, что чувства людей вообще переменчивы. Диалектическая мысль Фрейда показывает, что противоречивые эмоциональные состояния существуют в человеческой душе как бы в одном флаконе. Любовь — она же и ненависть. Художники всех времён чувствовали это и открывали правду в изнанке любви, смелости, отваге. У Шекспира, в частности, — «О гнев любви, о ненависти — нежность». Такая противоречивость чувств ощутима даже на уровне обыденного языка. «Я так тебя люблю, — признаётся девушка, — что просто задушила бы».

Однако на уровне обыденного сознания, рассудка эта мысль об амбивалентности чувств кажется не приемлемой. Как же можно говорить о моей ненависти, когда я безоглядно люблю этого человека? И. Бродский описал крупного военачальника, который, одержав множество безупречных побед, со страхом приближается к столице, где его ждёт вождь. С психологической точки зрения феномен доказан. Но с житейской, он весьма уязвим. Ведь

ненависть дремлет в глубинах бессознательного и потому воспринимается как иллюзия. Однако больше всего кровавых преступлений совершают люди, которые безоглядно любили друг друга.

Любовь резонирует о любви вечной и нерушимой. Отвага с порога отвергает мысль о трусости и малодушии. Бесстрашие не знает страха. Всё это следствия и основания рассудочности, которая отвергает теоретические аргументы, ища достоверность в быстротекущем опыте, в утешительной иллюзии или в собственном воображении.

Как контролёр, по словам Голосовкера, рассудок контролирует всё в уме и чувстве и особенно помогает контролю над интуицией. Его погоня за интуицией, чтобы взять её под контроль, тёмная полоса в автобиографии многих мыслителей и художников. Здравый смысл — *credo* и совесть контролёра. Как часто художник или поэт избегает полёта фантазии, остерегаясь интуиции, которую он хотел бы приручить. Что касается рассудочной диалектики, то она оперирует не только понятиями, но и данными эмпирики, наблюдениями и восприятиями, в то время как *ratio*, отвлечённый теоретический разум в роли «диалектика» оперирует только отвлечёнными понятиями.

«В аспекте наивности, — отмечает Я. Голосовкер, — рассудок, в сущности, наш здравый смысл. Кстати, это и шут с удочкой в драме А. Блока “Король на площади”. Его рассуждения — именно рассуждения здравого смысла. Но истина, особенно научная истина микромира, гораздо ближе к нездоровому смыслу, чем к обычному здоровому смыслу. Рассудок в своих рассуждениях следует правилам формальной логики и строго осуждает всё то, что формальная логика считает алогизмом или нарушением и заблуждением. Но здравый смысл в приложении к миру первого приближения, к чувственно постигаемому миру наивного реалиста вовсе не приложим к миру второго приближения, к миру, постигаемому через математическую формулу и язык аппаратной процедуры и линзы» [2, с. 263–264].

Наука по самому существу противоречит здоровому смыслу. Можно ли, к примеру, осмыслить в житейском плане феномен разбегающихся галактик? Согласится ли здравый смысл с тем, что мы живём в разных вселенных? Легко ли здоровому смыслу принять тезис о нищете нашего мозга? Признает ли простой наблюдатель небесных конфигураций, что никакой Белой Медведицы нет, да и опущенная чаша звёздного ковша всего лишь продукт нашего воображения? Наука выселяет здравый смысл из нашего бытия и рождает полушизофреническую ситуацию. Мы постигаем

основы научной картины мира и плохо согласуем их со здравым смыслом. Но если здравый смысл — плохой поводёр, то как принять парадигмально меняющуюся картину мира.

Так, возникает представление об ином здравом смысле. Существует другой здравый смысл, чем для мира наивного реалиста, воспитанного на показателях внешних чувств. Обычные «здоровости» здравого смысла, пригодные для мира первого приближения там, в мире второго приближения, обнаружатся как нездоровости или как нелепость.

«Рассудку, которому приходилось имеет дело с этим двоемирием, с миром науки и миром наивности, и вмещать в себя два здравых смысла, из которых один неизменно смеётся над другим, или во всяком случае загадочно улыбается, глядя на другого, при таком положении рассудку действительно надо обнаруживать двоякую, а иногда и двойную мудрость, чтобы удержать оба здравых смысла в рамках лояльности. Ему также надо быть дельным софистом, чтобы тот другой признавать за реальность и их несовместимые “здоровости” — за реалии. Поэтому мы не должны удивляться, что с развитием научности во многих странах количество потерявших рассудок чудовищно увеличилось. Земной Софист не выдержал» [2, с. 264].

Ко многому, что нас окружает, мы относимся автоматически, включаем телевизор, смотрим программу. Поразительно, если задуматься, как это образы летят через пространство! Заходим в самолёт, усаживаемся и через несколько часов спускаемся по трапу. Но уже в другом полушарии. Какие законы поддерживают такой успешный перелёт? Многое мы воспринимаем, как более или менее очевидное. Но вот наступает такой момент, когда мы задумываемся, казалось бы, над несомненным: а что это такое? Что все это вокруг меня означает? Человек направляет свет всепроникающего разума на нечто, ещё не бывшее предметом его самостоятельного размышления. Древнегреческий мудрец Сократ связывал возможность познания с разумом. Однако что такое разум?

Человек обладает необыкновенным даром: он может, например, вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать, выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. В своей жизни люди доверяются не только инстинктам. Они могут поступать сознательно. Это поразительная, победоносная способность человека.

Разум есть способность понимания и осмысления. Это деятельность человеческого духа, направленная на познание. С помощью разума постигается универсальная связь явлений. Возможно, именно этот благословенный дар выделяет нас из остальной природы. Поэт Игорь Шкляревский написал такие строки:

«И над натурой нашей звероликой
Всепониманье возвышает нас...».

Всепониманье... Оно нам кажется таким естественным, органичным. Однако всегда ли оно было свойственно людям во все времена?

Разум, ум, человеческая способность понимать и осмысливать окружающий мир. В истории философии сложилось даже специфическое учение о том, что всё есть разум. Оно было названо панлогизмом. Разум является абсолютной действительностью. Мир лишь осуществление разума.

Натурфилософы утверждали, что разум присущ не только человеку. В своеобразной форме он существует в косной и живой материи. Теперь уже не только богословы или натурфилософы полагают, что Вселенная одушевлена разумом, о чём всегда рассуждали мистики. Физики и те склонны думать, что универсум демонстрирует некое величие одухотворённой мысли. Но не менее распространена и другая точка зрения. Разум существовал не всегда. Он — продукт эволюционного развития материи, одно из последовательных приобретений вечного универсума.

«Затем, по дарвиновской генеалогии когда-то очень давно произошло эффектное (до сих пор необъяснимое) событие: бессознательная и инертная материя стала осознавать себя и окружающий мир. Хотя механизм этого чудесного события находится в полном противоречии даже с наименее строгими научными рассуждениями, правильность этого метафизического предположения считается сама собой разумеющейся, а решение проблемы молчаливо переадресовывается к будущим исследованиям. Исследователи не пришли к согласию даже в том, на какой эволюционной стадии возникло сознание. Однако убеждение, что сознательность присуща только живым организмам и что она требует высокоразвитой центральной нервной системы, составляет основной постулат материалистического и механического мировоззрения. Сознание рассматривается как продукт высокоорганизованной материи (центральной нервной системы) и как эпифеномен физиологических процессов в головном мозге» [3, с. 38]. Понятие разума

(греч. нус) появилось сначала у Анаксагора и затем у Аристотеля. Софисты признавали только естественный продукт мышления, который формируется в каждом как неизбежное мнение. Для Сократа существует норма, согласно которой определяется ценность естественных продуктов мышления. Высшую необходимость, открывающуюся в диалогическом стремлении к истине, можно назвать законодательством разума. В этом смысле справедливо утверждение, что Сократ открыл разум. Он первым провозглашает с полным сознанием, что существует нечто значимое для всех людей и знание существует только там, где это признаётся.

По мнению стоиков, всекосмическое единство обеспечивается принципами «логичности», то есть чем-то бестелесным, не-сущим. Космос организован по тем же самым принципам, что и знание о нём. Высшая логика мироздания и бытие совпадают. В основе совпадения лежит способность космического разума мыслить свои собственные законы как необходимые и всеобщие. Мировой разум, стало быть, тождествен закономерности природы.

Рассудок и разум

Рассудок — первичная ступень разумной деятельности, исходный уровень мышления, который ограничивает оперирование абстракциями, предзаданной схемой. Можно охарактеризовать рассудок как психическую деятельность, которая, образуя понятия суждения, умозаключения, снабжает этим материалом разум.

Уже в античной философии прослеживается различие между рассудком и разумом как двумя «способностями души». Отмечается, что рассудок — это способность рассуждения. Ему подвластно всё относительное, земное и конечное. Разум же продвигается дальше. Он постигает абсолютное, божественное и бесконечное. Многие мыслители, например Н. Кузанский, Дж. Бруно, оценивали разум как более значимую и более высокую в сравнении с рассудком способность познания.

Знание, по мнению Ф. Бэкона, исходит из трёх способностей рассудочной души. История соответствует памяти, поэзия — воображению, философия — рассудку. Философия, с его точки зрения, имеет дело не с индивидами и не с чувственными впечатлениями от предметов, а с абстрактными понятиями, выведенными из них, соединением и разделением которых на основе законов природы и фактов самой действительности занимается эта наука. Это полностью относится к области рассудка. Чтобы убедиться в правильности своей

мысли, Бэкон обращается к источникам мыслительного процесса. Ощущение, служащее как бы воротами интеллекта, возникает только от воздействия единичного. Образы или впечатления от единичных предметов, воспринятые органами чувств, закрепляются в памяти, при этом первоначально они запечатлеваются в ней как бы нетронутыми. В том самом виде, в каком они явились чувственному восприятию. И только потом человеческая душа перерабатывает и пережевывает их, а затем либо пересматривает, либо воспроизводит в своеобразной игре, либо, соединяя и разделяя, приводит в порядок. Следовательно, по убеждению Бэкона, философия вытекает из рассудка. Последний легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. В то время как многое в природе единично и совершенно и не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет.

Рассудок — это человеческая возможность последовательно и ясно рассуждать, подвергать классификации явления. Кант предложил убедительное различие двух уровней мыслительной деятельности: «Всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [7, с. 274].

Доверяясь рассудку, человек как бы предумышленно отвлекается от идеи развития, взаимосвязанности понятий и категорий. Процессы и феномены мира берутся как нечто устойчивое, неизменное. Мышление начинается с рассудка, но не ограничивается им. Рассудок никогда не проявляет особого стремления к отысканию ошибки, так как, по мнению Канта, его к этому ничто не побуждает. Таков чуть ли не главный источник заблуждений, которые сохраняются, к стыду человеческого ума, в течение долгого времени и вскрываются затем более глубоким анализом. Рассудок попросту опирается на суждения здравого ума, не сообщая им посредством логики необходимой крепости. Кант подчеркивает, что правильно расположенные цветники и аллеи возможны только благодаря рассудку, который их располагает. Однако когда ясной оказывается определённая идея, в то время затемняются другие представления. Таковы пределы рассудка в отличие от разума.

Предназначение рассудка в том, чтобы мыслительно упорядочить обретенное знание. Естественный прогресс человеческого познания состоит в том, что сначала развивается рассудок — на основе опыта рассудок доходит до ясных

суждений и через их посредство до понятий, затем эти понятия познаются разумом в соотношении с их основаниями и следствиями, и, наконец, систематизируются наукой. Поэтому человека в процессе воспитания надо научить сначала быть рассудительным, затем разумным и, наконец, учёным.

Действительное или мнимое чувственное восприятие предшествует всякому суждению рассудка и обладает непосредственной очевидностью, которая далеко превосходит всякое другое убеждение. Рассудок привносит в знание форму, содержание его есть результат чувственного созерцания. Чувственное познание несправедливо называют смутным, а рассудочное — отчётливым. На самом деле первое может быть совершенно отчётливым, а второе — в высшей степени смутным.

Рассудок есть способность самостоятельно производить представления, иначе говоря, есть спонтанность познания. Человеческий опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые представляют собой исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних лишь чувственных созерцаний, ещё далеко до суждений, обретенных в опыте. Дело чувств — созерцать, дело рассудка — мыслить, т. е. соединять представления в сознании. Соединение представлений в сознании — это суждение. Мыслить означает составлять суждения.

Как рассудок нуждается для опыта в категориях, так разум содержит в себе основания для идей, предмет которых не может быть дан ни в каком опыте. Идеи также лежат в природе разума, как категории — в природе рассудка. Разум как чистая самостоятельность выше рассудка. Разум может быть обыденным, здравым. Спекулятивным, чистым, интуитивным, дискурсивным. Разум есть способность выдвигать принципы в своём крайнем требовании доходить до безусловного. Напротив, рассудок служит ему только при определённом условии, которое должно быть дано. Однако без понятий рассудка разум не может судить объективно, рассудок есть способность давать понятия. Поэтому он дискурсивен. Можно помыслить и интуитивный рассудок, негативно, просто как не дискурсивный. Разум стремится найти бесконечное, безусловное и абсолютное.

Это сопоставление конечного и бесконечного (рассудка и разума) можно видеть и в философии Гегеля. Он показал устойчивость и определённость рассудка, который обуславливает систематизирующую деятельность мышления. Рассудок правомерен, но он не исчерпывает потенциал разума.

Ф. Шеллинг показывал, что воображение парит между конечностью и бесконечностью. Продукты воображения называют идеями. Поэтому воображение являет собой не рассудок, а разум. Это воображение на службе свободы. Что идеи есть просто объекты воображения, существующие только в названном парении между конечностью и бесконечностью, видно из того, что, будучи превращены в объекты рассудка, они ведут к тем неразрешимым противоречиям, которые Кант называл антиномиями. Следовательно, идеи — это продукты воображения, то есть такой деятельности, которая не производит ни конечное, ни бесконечное.

Реабилитация обыденного сознания

Трудно представить себе, как выглядело бы человечество, если бы оно осталось в тенетах обыденного сознания. Люди до сих пор были бы убеждены, что Солнце вращается вокруг Земли, что с помощью стрелы можно пробить дырку в Солнце, что камень, брошенный в небо, в небо же и улетает, что Земля покоится на трёх китах.

Эти ложные представления рухнули, когда появилась наука. Она приблизилась к мысли, что мир гораздо сложнее, чем это кажется при первом приближении, которое опирается на прямое наблюдение и очевидность процессов, происходящих в природе. Оказалось, что видимость ложна. Камень, брошенный в небо, возвращается на Землю, влекомый силой земной гравитации, что Земля не может покоиться на трёх китах, что на самом деле Земля вращается вокруг Солнца, что расстояние до Солнца недоступно полёту стрелы. К обыденному сознанию добавилось теоретическое мышление, способность мыслить о процессах и явлениях, руководствуясь открытыми наукой законами природы.

Но означает ли это, что обыденное сознание было отвергнуто как ложное и осуждено как иллюзия? Нет, картина оказалась более сложной. Во-первых, наука не следует непогрешимому маршруту. Она развивается через заблуждения. Взлёты научного познания порой ведут в тупики. Фантазии, догадки, гипотезы также присущи науке, как и обыденному сознанию. Нередко здравый смысл выступает надёжным гарантом против политиканства, демагогии, манипуляторства. Здравомыслие масс, народное чутьё, зачастую оказываются преградой для псевдонаучных спекуляций, рассчитанных на наивность и легковерие простых людей, далёких от науки.

Не случайно в середине прошлого века в рамках герменевтических и феноменологических школ

началась реабилитации обыденного сознания. Предпосылкой для такого разворота явилась концепция Э. Гуссерля о «жизненном мире». По мнению немецкого философа, в самой науке обнаружались раковые утолщения. Теоретическое мышление во многом утратило связь с живой повседневностью. Оно превратилось в царство определённых отвлечённостей, следующих предзаданных ходов мысли. Произошло очевидное онаучивание знания. Логика эзотерического мышления, напоминающее формулу Маркса о профессиональном кретинизме, во многом оторвалась от почвы живого, наглядного мышления.

Мысль Гуссерля оказалась дерзкой. Не обретет ли философия животворное наполнение, если оно сбросит с корабля любомудрия умышленно усложнённый арсенал условностей, отвлечённых мнимостей, закрытых абстрактностей. Гуссерль выработал особый метод философствования, который мог бы оказаться максимально близким той ситуации, в которой вовлечён человек. Но в чём специфика этой ситуации? Человек вовсе не погружён в пучины мышления. Он руководствуется житейскими очевидностями, по сути дела он в ситуации без мышления. Зато это и означает, что он, человек, разместил себя в своей собственной нише. Поэтому, Гуссерль успел предложить тот принципиальный метод рационализации, который мог быть использован для обновления человека и наук о человеке.

Отвергая традиционную философию столь же решительно, как и экзистенциалисты, Э. Гуссерль пошёл ещё дальше и устранил вообще все концепции «реальности», кроме опытной (феноменологической). Он писал: если я вижу розового слова, то этот образ принадлежит к сфере человеческого опыта не в меньшей степени, чем тщательные измерения, сделанные учёным в лаборатории.

Гуссерль хотел показать, *как* человек конструирует тот индивидуальный мир, в котором живёт. Он стремился также ответить на вопрос, *зачем* человек это делает. Мир безбрежен. Но Гуссерль относится с доверием к той природной и социальной среде, которую конструирует человек. Он в этом смысле нередко идёт от обыденности, от житейских представлений. Но при этом постоянно обеспечивает возгонку от элементарных мирских суждений, от произнесённого в определённом контексте слова к теоретическим выводам.

Разумеется, у каждого человека выстраивается собственный образ мира. Он сооружается жизненным опытом, очевидными констатациями, реализмом повседневных впечатлений. Понятие

жизненного мира (нем. *Lebenswelt*) — как известно, одно из основных в феноменологии позднего Э. Гуссерля. Он ввёл его в работе «Кризис европейских наук и трансцендентная феноменология» [5]. Так, немецкий философ обозначил опыт и деятельность человека в повседневной жизни. Он придал человеческому существованию значимую бытийную суть. Он увидел в жизненном мире непосредственную предпосылку жизнедеятельности человека: мир предшествует человеку в качестве универсального поля возможностей его практической и теоретической деятельности. Гуссерль как раз и делает эту само собой разумеющуюся «предданность жизненного мира» объектом феноменологического исследования.

Жизненный мир следует понимать не в смысле мировосприятия, мировоззрения, но в качестве того конкретного, чувственно-данного мира, в котором непосредственно живёт человек. Его важно отличать от других «миров», в частности, от мнимо автономных смысловых образований, которые конструируются в пределах специализированной культурной деятельности. Таким образом, Гуссерль обращает внимание на сугубо житейский опыт, не включённый в хорошо знакомые нам, освоенные теоретические концепты.

Другая мысль немецкого философа заключается в том, что этот мир не является следствием научной, философской практики, в результате которой возникает картина мира. Напротив, опора именно на эти непосредственные, вырастающие из почвы самой жизни представления и переживания, рожают картину мира. Это сфера разностороннего человеческого опыта, который можно назвать «универсумом сущего». Жизненный мир одновременно не имеет ничего общего с целостностью реальности, с космосом. Он предшествует научному освоению реальности. Он вообще является подпочвой всякого суждения и возникает раньше, чем мы философствуем или ставим и решаем научные проблемы.

Картины мира (мистические, религиозные, художественные, научные и философские) ориентируют нас в мире, но фундаментом для всех этих ориентаций всегда остаётся конкретный мир. Не будь глубоко индивидуальных представлений, вырастающих из жизненной практики, наука окажется обедненной, оскропленной, а подчас сухой и бесплодной. Прежде чем начать осваивать действительность, человек оказывается погружённым

в повседневный опыт. И этот практический ярус жизни не устраняется, не сглаживается. Напротив, он даёт импульс для построения более строгих, развёрнутых и в определённой степени отчуждённых от первоначального корпуса представлений. Следует поэтому разглядеть в любом научном, теоретическом построении этот изначальный практический смысл. В отличие от мировоззрения жизненный мир открыт и бесконечно разнообразен. В этом контексте можно понять призыв Гуссерля «Назад к вещам!».

Будучи смысловым основанием науки, жизненный мир в то же время может ассимилировать её отдельные новообразования, следовательно, наука способна оказывать на него обратное воздействие. Взаимодействие жизненного мира и отдельных миров является, стало быть, одним из механизмов исторического развития культуры. Жизненный мир выступает как универсальный горизонт всей человеческой деятельности, тем самым задавая единство культуры, т.е. позволяя рассматривать её как целое и соотносить между собой её отдельные области.

Жизненный мир можно трактовать как мир непосредственного и конкретного чувственного опыта. Основной вопрос жизненного мира в понимании Э. Гуссерля — это вопрос о смысле и значении человека. Однако осмыслить этот круг проблем средствами классической науки не представляется возможным, особенно если учесть многообразие когнитивных практик, которые сложились в современном сознании. Можно объединить два подхода к изучению жизненного мира личности — постклассический, для которого характерно принципиальное разделение субъекта (исследователя) и объекта (личности и её жизненного мира) познания, и постнеклассический. Именно в этом последнем подходе преодолевается дуальность субъекта и объекта познавательной деятельности, а таким образом устраняется контрверза научной рационализации и обыденной типизации.

Обыденное сознание стало объектом осмысления в социальной феноменологии А. Шюца. Вместе с осмыслением проблематики повседневности складывается «постклассическая парадигма» социального знания. Природа исследовательского объекта — повседневная жизнь людей и обыденного сознания — меняет отношение к самой идеи познания социального мира.

Список литературы

1. Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. — М.: Московский клуб, 1992. — 336 с.
2. Голосовкер Я. Избранное: Логика мифа. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2010. — 438 с.
3. Гроф С. За пределами мозга. — М.: АСТ, 2001. — 497 с.
4. Гуревич П.С. Рациональное и иррациональное в культуре // Философская антропология. — 2016. — Т. 2. No 2. — С. 7–25. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2016_2/7-25.pdf (дата обращения: 16.01.2018).
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентная феноменология: введение в феноменологическую философию. — СПб.: Наука, 2013. — 493 с.
6. Делёз Ж. Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. — СПб.: Machina, 2002. — 240 с.
7. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. — М.: Чаро, 1994. — 741 с.
8. Лекторский В.А. Философия, познание, культура. — М.: Канон+, 2012. — 384 с.
9. Мацумото Д. Человек, культура, психология. Удивительные загадки, исследования и открытия. — М.: Прайм-Еврознак, 2008. — 672 с.
10. Меркулов И.П. Когнитивные способности. — М.: ИФ РАН, 2005. — 179 с.
11. Никифоров А.Л. Структура и смысл жизненного мира человека. — М.: Альфа-М, 2012. — 278 с.
12. Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. — М.: Культурная революция, 2009. — С. 9–105.
13. Нордау М. Вырождение. — М.: Республика, 1995. — 398 с.
14. Обыденное сознание // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. — С. 691.
15. Померанц Г. Выход из транса. — М.: РОССПЭН, 2010. — 582 с.
16. Руднев В.П. Полифоническое тело. Реальность и шизофрения в культуре XX века. — М.: Гнозис, 2010. — 400 с.
17. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К юбилейной онтологии человека. — Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. — 438 с.
18. Харари Юваль Ной. Sapiens. Краткая история человечества. — М.: Синдбад, 2017. — 520 с.
19. Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. — М.: Мысль, 1987. — 637 с.

ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Н. Н. Палеева

ГАДАМЕР О СВОБОДЕ И ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ВЕКА

Аннотация. В статье речь идет о концепции Гадамера, который стремился раскрыть основоположения минувшего века. Он пытался понять, что характеризует новую философскую ситуацию, отличную, скажем от того наследия, которое оставил Ницше. Прежде всего его интересовал вопрос о предмете философии. Гадамер считал, что **предмет философии** — все сущее во всей полноте своего смысла и содержания. Философия нацелена не на то, чтобы определить внешние взаимодействия и точные границы между частями и частицами мира, а на то, чтобы понять их внутреннюю связь и единство. Основные усилия осознавшей себя философской мысли направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия. **Фундаментальные проблемы (или разделы) философской науки, ее предметное самоопределение** — это уникальность и смысл бытия человека в мире, отношение человека к Богу, идеи познания, проблемы нравственности и эстетики, проблемы сознания, идея души, ее смерть и бессмертие, социальная философия и философия истории, а также история самой философии.

Ключевые слова: философия, философская ситуация, предмет философии, «философия тождества», знание, наивность полагания., немецкий идеализм, история, человеческое бытие, психология.

N.N. Paleeva

Gadamer about freedom and foundations of the century

Summery. The article deals with the concept of Gadamer, who sought to uncover the foundations of the past century. He tried to understand what characterizes a new philosophical situation, different from the legacy that Nietzsche left. First of all he was interested in the subject of philosophy. Gadamer believed that the subject of philosophy is everything that exists in the fullness of its meaning and content. Philosophy is not aimed at defining external interactions and precise boundaries between parts and particles of the world, but at understanding their inner connection and unity. The main efforts of self-realized philosophical thought are directed to finding the higher beginning and meaning of being. Fundamental problems (or sections) of philosophical science, its subject self-determination are the uniqueness and meaning of human being in the world, the attitude of man to God, the idea of cognition, the problems of morality and esthetics, the problems of consciousness, the idea of the soul, its death and immortality, social philosophy and philosophy of history, and history of philosophy.

Keywords: philosophy, philosophical situation, subject of philosophy, «philosophy of identity», knowledge, naivety of positing, German idealism, history, human being, psychology.

Гадамер пытался понять, как отличается философская ситуация XX в., восходящая в конечном счете к критике понятия сознания в том виде, в какой ее осуществил Ф. Ницше, от критики субъективного духа, проводимой Гегелем? Он полагал,

что на этот вопрос ответить нелегко. Можно попытаться дать следующую аргументацию: то, что это сознание и ее предмет не представляют двух изолированных миров, никто не знал лучше, чем немецкий идеализм. Его представители нашли

для этого даже специальное слово, ввели понятие «философия тождества». Они показали, что сознание и предмет в действительности являются только двумя сторонами взаимосвязанного и что любой разрыв чистого субъекта и чистой объективности является догматизмом мышления. Драматический сюжет греческой феноменологии основан именно на то, чтобы сознанию раскрылось то, что любое сознание, мыслящее предмет, изменяет само себя и таким образом с необходимостью меняет и сам предмет, так что истина открывается только в полном снятии предметности мыслимого в «абсолютном знании».

Немецкий философ пытается уяснить, является ли критика понятия субъекта, которую пытается проделать наш век, чем-то другим, нежели повторение того, что уже сделал немецкий идеализм? Если да, тогда, конечно, нам придется признать, что эта критика осуществляется с несравненно меньшей силой абстракции без той наглядности, которая тогда была дана понятию. Но это не так. В наше время критика субъективного духа в решающих моментах содержит другие черты, так как она уже не может отвлечься от вопроса, поставленного Ницше. Прежде всего, это три пункта, по которым современное мышление раскрывает наивность посылок немецкого идеализма, ставших непригодными сегодня. Это, во-первых, наивность полагания, во-вторых, наивность рефлексии и, в-третьих, наивность понятия.

Сначала о наивности полагания. Со времен Аристотеля вся логика строилась на понятии посылок, *apophansis*, то есть суждении [5]. В одном известном месте Аристотель подчеркивает, что он сам занимается только «апофантическим логосом», т.е. тем видом речи, в котором важно не что иное, как истина или ложь, а такие феномены, как просьба, приказ или же вопрос, оставляет в стороне, которые, хот я и являются видами речи, но в которых, очевидно, не столь важно обнаружение существующего, т.е. истинности. Тем самым Аристотель обосновал внутри логики приоритет «суждения». Понятие «высказывания», которое тем самым фиксируется, в современной философии соединяется с понятием созерцания. Чистому высказыванию соответствует чистое созерцание; однако оба они в наш век, свергнутый Ницше в сомнение, оказались непозволительными абстракциями, не выдерживают феноменологической критики. Нет ни чистого созерцания, ни чистого высказывания.

Гадамер считает, что в результате многих исследований понятие чистого созерцания оказалось расшатанным. В Германии это произошло прежде

всего потому, что в обработке М. Телером результатов этих исследований сказалась сила его феноменологического субъективного мнения автора, а может быть, с необходимостью и всегда выходит. Осознание этого положения вещей имела место уже на ранних ступенях герменевтики перед психологическим поворотом, который мы называем историзмом, и мы все с этим согласны, имея перед глазами типичный случай, например, понимание исторических деяний, то есть понимания исторических событий. Никто не станет полагать, что субъективное сознание действующего и участвующего в исторических событиях совпадает с историческим значением этих действий и этих событий.

Для нас очевидно, что, предполагая понять историческое значение действий, не связываешь себя с субъективными планами, мнениями, убеждениями действующего. По меньшей мере со времен Гегеля ясно: существование истории заключается в том, что она таким образом прокладывает нити через самосознание отдельных индивидов. То же самое, по мнению Гадамера, относится и к опыту искусства. Он уверен, что то же самое относится и к интерпретации текстов, смысл которых не имеет такого множества толкований, какое имеет художественное произведение. И в этом случае «подразумеваемое» не является составной частью субъективного внутреннего, как показала гуссерлевская критика психологии.

Второй пункт, который затрагивает Гадамер, он назвал наивностью рефлексии. В этом наш век сознательно отгораживается, по его словам, от критики субъективного духа, проделанной спекулятивным идеализмом, и в этом решающая заслуга принадлежит феноменологическому движению.

Речь идет о следующем: вначале представляется, как будто рефлектирующий дух непременно есть свободный дух. В возвращении к самому себе он целиком в себе. Действительно, немецкий идеализм в фихтевском понятии деятельности или в гегелевском понятии абсолютного знания видел осуществление бытия-в-самом-себе духа как высшего способа наличного бытия вообще, существования вообще. Но, если, как мы видели, понятие полагания подвергается феноменологической критике, центральное положение рефлексии утрачивает основания. Вывод, который при этом следует, заключается в том, что не всякая рефлексия выполняет объективирующую функцию, т.е. не любая рефлексия делает предметом то, на что она направлена. Скорее существует рефлексирование, которое в процессе своей направленности как бы оборачивается на самое себя.

Гадамер приводит известный пример: если я слышу звук, но я сознанию и собственное слышание звука и отнюдь не как предмет последующей (дополнительной) рефлексии. Это сопровождающая рефлексия, которая всегда сопутствует слушанию. Звук всегда является услышанным звуком, и мое слышание звука всегда при этом наличествует. Так это можно прочесть у Аристотеля, и уже Аристотель описал это совершенно правильно. Всякое созерцание является единством созерцания и созерцаемого и отнюдь не содержит рефлексии в современном смысле. Аристотель преподносит феномен так, как он дан ему в своем единстве.

Франц Brentano, учитель Гуссерля, свою эмпирическую психологию выстроил в значительной мере на основе этого феномена, описанного Аристотелем. Он подчеркнул, что мы имеем неопредмечивающееся сознание наших душевных актов. Гадамер вспоминает, какое громадное значение имело услышанное впервые от Хайдеггера схоластическое различие: мы молодые люди в неокантианском Марбурге почти ничего не знали о схоластике, — указывающее в том же направлении, а именно различие между *actus signatus* *actus exercitus*. Есть разница в том, как сказать: «Я вижу нечто» или же «Я говорю, что я вижу нечто». Однако не только само обозначение с помощью «Я говорю, что я вижу нечто». Однако не только само обозначение с помощью «Я говорю, что...» содержит осознание этого акта. Совершающийся акт всегда уже является актом, т.е. он всегда нечто, в чем для меня жизненно актуально то, что со мной происходит, — обозначение выделяет новый интенциональный предмет.

Пожалуй, позволительно будет напомнить о ранних и забытых поколениях феноменологического исследования в связи с тем, какую роль эта проблема еще сегодня играет в философии нашего века. Чтобы это показать, Гадамер ограничивается Хайдеггером и Ясперсом [подр. см.: 7]. Ясперс понятию необходимого знания, ориентации в мире, как это называет, противопоставлял экзистенциальное озарение, появляющееся в пограничных ситуациях знания, научной, а также всякой человеческой способности познания.

Согласно Ясперсу, пограничными являются такие ситуации человеческого бытия, в которых отпадает возможность руководствоваться анонимной силой науки и где поэтому каждый предоставлен самому себе, и нечто такое прорывается в человеке, что скрыто в чисто функциональном применении науки, нацеленной на покорение мира. Таких пограничных ситуаций много. Уже Ясперс отметил

ситуацию смерти, а также ситуацию вины. В том, как ведет себя человек, когда он виноват, а тем более тогда, когда ему указали на его виновность, обнаруживается нечто — он экзистирует. Способ, как он ведет себя, таков, что в нем он весь, как он есть. Это та форма, в которой Ясперс систематически воспринимал кьеркегоровское понятие экзистенции. Экзистенция — это проявление того, что собственно есть человек, там, где анонимное знание неспособно к руководству. Решающим при этом является то, что такое проглядывание не есть неопределенный эмоциональный процесс, а является просветлением. Ясперс называет это экзистенциальным озарением, т.е. то, что было заложено в человеке, поднимается в свет экзистенциальной обязательности, которая отвечает на то, на что она решается. Это не опредмечивающая рефлексия. Ситуации, в том числе и пограничные, требуют знания такого рода, которое, несомненно, не является наглядным и поэтому не может быть усвоено посредством анонимного знания науки.

Хайдеггер потом использовал этот мотив в своем принципиальном осмыслении бытия: «лично-мое» наличного бытия, «виновное» — бытие, забегание к смерти т.п. являются ведущими феноменами «Бытия и времени». К сожалению, в первые десятилетия деятельности Хайдеггера происходила «морализация» этих понятий, которая еще, пожалуй, была допустима по отношению к понятию экзистенции у Ясперса, но тогда была распространена и на понятие подлинности в «Бытии и времени» Хайдеггера. С неподлинностью нивелированного переживания, с публичностью, со слухами, с любопытством и т.д., со всеми формами деградации в обществе и с его нивелирующей силой расходится подлинность бытия, которая проявляется в пограничных ситуациях, в забегании к смерти, т.е. к человеческой конечности. Следует признать, что во всем этом было нечто от пафоса кьеркегоровского наследия, так сильно подействовавшее, по словам Гадамера, на наше поколение. Несомненно, что это воздействие было для собственных намерений Хайдеггера скорее прикрытием, чем действительным восприятием интенций кьеркегоровской мысли.

Для Хайдеггера было важно осмыслить сущность конечности уже не как предел, о который разбивается наше желание бесконечности бытия, а рассмотреть конечность позитивно, как собственно сущностное основание наличного бытия. Конечность — это временность, и таким образом сущностью бытия является его историчность: это известные тезисы Хайдеггера, которые

должны были служить постановке проблемы бытия. Понимание, которое Хайдеггер, описывает как основную устремленность бытия, является не актом субъективности, а способом бытия. Исходя из частного случая — понимания традиции Гадамер сам показал, что понимание всегда является процессом. Речь идет не только о том, что процесс понимания всегда сопровождается неопредмечивающимся сознанием, но и о том, что понимание вообще не может понятийно определяться как сознание о чем-то, поскольку весь процесс понимания, включая и событие, в нем созревает и пронизан его воздействием. Свобода рефлексии, это мнимое у-себя-самом бытии, вообще не имеет места в понимании, поскольку оно каждый раз предопределено историчностью нашего существования.

Наконец, третий момент, который, может быть, наиболее глубоко определяет характер нашей философской современности: проникновение в наивность понятия. Современный взгляд на проблему, как представляется Гадамеру, определяется, с одной стороны, развитием феноменологического движения в Германии. Если спросить у непосвященного, что собственно такое философствование, он ответит, что философствовать означает определять, что соответствует потребности в определении понятий, которыми мыслят все люди. Так как этого, как правило, не происходит, то прибегают к помощи учения об имплицитном определении, фактически же подобное учение всего лишь вербализм, потому что назвать определение имплицитным, это очевидно сказать, что из взаимосвязи предложений в конечном счете заметно, что тот, кто их произнес, используя определенное понятие, имел в виду нечто однозначное. В этом смысле философы не очень отличаются от остальных людей. Те тоже имеют обыкновение думать о чем-то определенном и избегать противоречий. Приведенное мнение непосвященного находится на самом деле под влиянием номиналистической традиции последних веков. В области языка оно предстает как разновидность применения знаков. Ясно, что искусственные знаки требуют объяснения и упорядочения, исключающих двусмысленность. Отсюда возникает требование, которое вслед за Венской школой привело к широкому распространению исследований, направленных на то, чтобы с помощью создания однозначных искусственных языков разоблачить мнимые проблемы метафизики. Наиболее радикальную и плодотворную формулировку это направление в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна.

Однако Витгенштейн в своих поздних работах показал, что для введения в обиход любого

искусственного языка требуется уже имеющийся в обращении другой язык и в конце концов опять требуется искусственный язык. Для взглядов позднего Витгенштейна скорее важно понимание того, что на язык можно положиться, т. е. что язык имеет свою собственную функцию в процессе понимания и что на самом деле не изъяны языка привели к возникновению мнимых проблем философии, а не правильное метафизическая догматизация мышления, гипостазирование наиболее употребительных слов. Язык подобен игре. Витгенштейн говорит о языковых играх, целью которых является установление чистого функционального смысла слов. Язык только тогда является языком, если он является чистым *actus exercitus*, т. е. если он рассматривается в наглядности сказанного, а сам как бы перестает существовать.

То, что язык является способом интерпретации мира, предшествующим всякому рефлексивному отношению, это также то, в чем развитие феноменологического мышления у Хайдеггера и его последователей привело к возникновению новых представлений, извлекающих философские выводы, прежде всего из историзма. Всякое мышление прокладывает себе путь через язык, который является одновременно и ограничением, и возможностью этого движения. Таков опыт и всех интерпретаций, которые сами имеют языковой характер. Многозначность же, с которой там, где мы какой-то текст не понимаем, отдельное слово мозолит нам глаза, подставляя свои возможности толкования, вне сомнений является помехой в языковом осуществлении понимания. У нас возникает уверенность в том, что мы поняли, если первоначально появившаяся многозначность в конце оказывается вполне разрешено, так как и этому времени стало однозначно ясно, как нужно прочитывать текст.

Гадамер полагает, что всякая интерпретация языковых текстов, и не только грамматическая, должна в этом смысле исчезнуть. Она должна играть, то есть она должна выходить в игровую ситуацию, чтобы снять себя в этом самоосуществлении. Как бы ни совершенны были эти характеристики, однако по меньшей мере должно стать явным, что англосаксонской семантики у Витгенштейна и критикой внеисторического описательного искусства феноменологии и самокритике языка, т. е. и в герменевтической осознанности.

Способ, каким мы используя понятия, возвращаемся в их словесную историю, чтобы тем самым пробудить их собственный, живой, или изучаемый языковой смысл, считает Гадамер, приближается к витгенштейновским шуткам живых языковых

игр, а также имеет много общего с работами в таком же направлении.

И в этом заключается в нашем веке критика субъективного сознания. Язык и понятие, очевидно, так тесно переплетаются между собой, что мнение о том, что можно «применять» понятия, например, сказать: «Я называю это так и так», наносит ущерб обязательности философствования. У отдельного сознания нет такой свободы, если оно хочет познать себя как философствующее. Оно связано с языком, который является не только языком говорящего, но и языком диалога, который ведут с вами вещи: в философской теме языка встречаются сегодня наука и жизненный опыт человека.

Из этих размышлений Гадамера следует, что в сегодняшней философии очень актуальна проблема разговора в нашем сознании трех великих партнеров. Это, во-первых, присутствие греков в современном мышлении. Оно основывается прежде всего на том, что там слова и понятия еще находились в непосредственно подвижной коммуникации. Бегство в Логос, в котором Платон в «Федоне» показал собственно западный поворот метафизики, является одновременно приближением мышления к языковому опыту в целом. Греки постоянно являются для нас образцом, что сумели устоять перед догматизмом понятия и «насилием системы». Именно благодаря этому они могли осмысливать такие феномены, как самость и самосознание, определяющие наше понимание собственной традиции, и тем самым всю огромную область этико-политического бытия, не впадая в апории современного субъективизма.

Вторым участником этого разговора через века, по мнению Гадамера, по-прежнему является Кант: в любом случае познание — нечто иное, нежели мышление в себе, для которого никакой опыт уже не является почвой для доказательства. Это, как кажется Гадамеру, показал Кант.

И третьим, на взгляд Гадамера, является Гегель, несмотря на спекулятивно-диалектическое раздвигание кантовской конечности и заострение внимания на нашей зависимости от опыта, ибо то понятие духа, которое Гегель перенял из христианской традиции спиритуализма и пробудил к новой жизни, все еще лежит в основе всякой критики субъективного духа, необходимость которой ставит перед нами опыт послегегелевской эпохи.. Это понятие духа, трансцендирующее субъективность Я, находит свое истинное соответствие в феномене языка, как это все отчетливее представляет современная философия. Это заключается в том, что феномен языка и сопоставления с тем понятием

духа, которое Гегель вынес из христианской традиции, обладает преимуществом, соразмерным нашей конечности: быть бесконечным как дух и при всем том конечным как любое событие в мире.

Было бы ошибкой считать, что мы в эпохи современного сциентизма больше не нуждаемся в таких учителях. Граница тотального онаучивания нашего мира, которую они обозначили, не является чем-то, что мы сначала должны воздвигнуть, она всегда была чем-то, предшествовавшим своей науке. Это скепсис против всякого догматизма науки, что кажется Гадамеру наиболее подсудным, но в то же время и наиболее могущественным основанием нашего века.

Каждая область знаний, показывает Гадамер, опирается на собственный корпус понятий. Это, несомненно, относится и к философии. Тема включает в себе утверждение, что история понятий есть философия или, может быть, что философия должна быть историей понятий. То и другое суть, несомненно, тезисы, оправданность и основательность которых не столь уж очевидны и которые подлежат поэтому с нашей стороны проверке. Возьмем, любую область философского знания, скажем, философскую антропологию. Названный процесс размыкает систему философско-антропологических понятий. Она становится громоздкой и неупорядоченной. По отношению к философской антропологии справедливо то, что Т. Адорно сказал про эстетику. Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, безхребетным, напоминающим моллюска...» [1, с. 78].

В ходе своего исторического развития философская антропология разработала множество категорий. Они рождались в разное время и в разных контекстах. Поэтому возникает проблема определенной классификации данных понятий, их внутреннего соотношения, концептуальной сцепленности. «Понятия, как грибы или люди в большинстве случаев живут семьями, — пишет В. А. Кутырев, — При том традиционного типа — патриархальными, клановыми. Они могут то сосредоточиваться, вбирая в себя чуть ни не все ближайшее окружение, то заводить романы на стороне, пуская от своего корня десятки побегов» [6, с. 160].

Вероятно, следует каким-то образом отделить законных сынков от бастардов. Или точнее и корректнее: выделить некие концентрические круги понятий. Первый круг — самый коренной, отцовский. Сюда можно отнести слова: «человек», «человеческая сущность», «человеческая природа». С древнейших времен родилась потребность определить, что такое или кто такой человек: Суммарно мы

определяем человека как особый род сущего, субъект социального развития, творца культуры, исторического развития (см.: Фролов И. Т., П. С. Гуревич. Человек // Философский словарь. М., 2009, с. 774).

Однако корневое слово философской антропологии не сохранило кровнородственной чистоты. Оно сразу обросло родственниками. Оказалось, что в известном смысле «индивид» и «человек» одной крови. Они синонимичны в определенном контексте. А познающий человек не отрицает своей близости к слову «субъект», не претендующему на кров именно в этом философско-антропологическом доме. За составление родословной человека взялись многие понятия. Прежде всего, конечно, антропология. Она стала наукой о происхождении и развитии человека, обозначив свои права на постижение «*антропогенеза*». Дерево разветвилось и отпрысков оказалось немало. Здесь и «*антроподицея*», и «*антропоморфизм*», и «*антропософия*», и «*антропоцентризм*».

Гадамер считает, что в формулировке темы заложено суждение о том, что такое философия, а именно: ее понятийность составляет ее суть — в отличие от чисто функциональной роли понятий в высказываниях позитивных наук. Если последние всегда измеряют значимость своих понятий мерой приращения познания, которую легко проконтролировать, то философия явно не имеет в этом смысле никакого предмета. Здесь начинается проблематичность философии. Вправе ли мы обойти вопрос о предмете философии? А, с другой стороны, сумеем ли мы назвать этот предмет, не попав тотчас в сети вопроса об уместности употребляемых нами понятий? Как узнать меру этой уместности, хотя мы даже не знаем, по чему мы должны мерить?

Только философская традиция Запада может заключать в себе исторический ответ на этот вопрос. Только с нее мы можем спрашивать; ибо загадочные формы глубокомысленных и мудрых высказываний, выработанные в других культурах, особенно на Дальнем Востоке, состоят с тем, что именуется западной философией, в отношении прояснить которое в конечном счете невозможно, особенно потому, что научность, во имя которой мы задаемся своими вопросами, сама есть западное изобретение. Но если философия действительно не имеет никакого предмета, чтобы им себя мерить и с ним себя соразмерять своими понятиями и языковыми средствами, то не значит ли это, что предмет философии есть само по себе понятий? По мнению Гадамера, понятие — это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом

«понятие». Когда хотят особо подчеркнуть чью-либо способность к дружбе, то говорят что-нибудь вроде «вот это, я понимаю, друг!». Верно ли, что предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвертывание мысли в ее самопроясняющем и познающем отношении к тому, что есть?

«Это истинно так, — пишет Гадамер, — таков ответ традиции от Аристотеля до Гегеля. Аристотель в IV книге «*Метафизики*» определил отличительную особенность философии, прежде всего метафизики, первой философии, — а «философией» называлось вообще познание, следующим способом: все другие науки имеют позитивную область, являющуюся их специальным предметом; философия как та наука, которую мы отыскиваем, не имеет очерченного подобным образом предмета. Она имеет в вид бытие как таковое, и с этим вопросом о бытии как таковом связано внимание к различающимся между собой модусам бытия: неизменно вечное и божественное; постоянно подвижное — природа; этос, связывающим себя нравственным законом, — человек» [3, с. 28].

Гадамер продолжает развивать эту мысль. Он интересуется, что еще может сохраняться от былого значения этой предметной области метафизики в наш научный век? Мало того что сам же Кант своей критикой чистого разума, то есть критикой способности человека добывать познания из понятий как таковых, разрушил прежний традиционный облик метафизики, подразделяющейся на рациональную космологию, психологию и теологию. Главное, мы видим в наши дни, как заявка науки на роль единственного законного вида познания, — заявка поддерживаемая не столько самой наукой, сколько дивящейся ее успехом общечеловеческостью, — привела к тому, что все остальное, бытующее под именем философии, выдворяется из «научной» философии как мировоззрение или идеология и в конечном счете подвергается страстной критике, впредь не позволяющей относить к философии очень многое. Вопрос, стало быть в следующем: что останется в философии такого, что действительно обладало бы правом на существование рядом с вышеназванным притязанием науки?

Мы видим, что самые определенные понятия из всех известных нам и наиточнейшее формирование понятий имеет место там, где мысль сама создала себе целый предметный: в математике. В ней нет даже обращения к новому опыту, потому что разум, берущийся за прояснение великолепных загадок чисел, или геометрических фигур, или чего-либо в этом роде, занят самим собой.

Но так же ли обстоит дело с понятием? Та или иная система понятий, некое множество идей, каждую из которых в отдельности нужно было бы определять, отграничить, оформить, — все это остается в стороне от коренного вопроса о понятийности философии и о философии как понятийности. Ибо в философии дело идет о единстве понятия, не «понятий». Так Платон, когда обсуждается его учение об идеях и он предпринимает философское осмысление этого учения, говорит о Едином и ставит вопрос, почему это Единое всегда оказывается многим?

Точно так же Гегель, желая вслед за Богом продумать в своей Логике Его мысли, от начала творения пребывающие в Его духе как совокупность возможностей бытия, завершают «понятием» как совершенным саморазвертыванием этих возможностей. Единство предмета философии создается именно тем, что достойно мысли. Но отдельные дефиниции понятий обладают каждая своей самостоятельной философской легимитацией, а всегда лишь собранное единство мысли, и только оно, обосновывает единство понятия в его функции.

Гадамер считает, что в свете предыдущих соображений нетрудно показать причину недостаточности этого традиционного способа рассмотрения истории философии, господствовавшего в неокантианстве. При том, что огромные достижения проблемной истории неоспоримы. Она, как полагает Гадамер, выдвигает саму по себе вполне разумную предпосылку. Если уже нельзя упорядочить системы философских учений по восходящим ступеням познания на манер логики или математики, если крайности и метания философских воззрений — вопреки Канту — все же вопросы, на которые эти учения отыскивают ответы, были всегда одинаковыми и каждый раз всплывают заново.

Таков, по словам Гадамера, был путь, на котором проблемная история сумела поставить заслон угрозе исторической релятивизации всей философской мысли. Правда, в строгом смысле слова не утверждалось, да и невозможно утверждать, что движение истории философии есть всегда прямолинейный прогресс в деле анализа и разработки одних и тех же проблем. Николай Гартман, как известно, предложил более осторожную формулировку: подлинный смысл истории проблем состоит в заострении (и постепенном утончении) проблемного сознания. В этом и заключается прогресс философии. Однако соображения, представленные Гадамером, выявляют во всем историко-проблемном методе некий момент догматизма.

Он содержит предпосылки, лишенные непосредственной убедительности.

Крайне любопытно, как эту мысль Гадамер иллюстрирует проблемой свободы. Условие подлинности философской проблемы, по существу, отмечает он, сводится собственно, к неразрешимости этой проблемы. Иными словами, она неизбежно оказывается настолько многозначительного и основополагающего свойства, что встает каждый раз заново, ибо никакое мыслимое «решение» не в состоянии разделиться с ней окончательно. Недаром еще Аристотель описал существо диалектической проблемы таким образом, что в споре надо выставить на пути противника крупные и неразрешимые тезисы.

Но вот в чем вопрос: существует ли единая проблема свободы? Действительно ли о свободе во все века спрашивают одинаково? Разве глубокомысленный миф из платоновского сочинения о государстве, согласно которому душа в своем состоянии до рождения сама выбирает себе жизненный жребий, а когда жалуется на последствия своего выбора — сводится к тому же самому, что и понятие свободы, которое господствовало, скажем, в нравственной философии стоиков, с непреклонной решимостью говорившей: единственный способ быть несвязанным и тем самым свободным — это не привязываться сердцем ни к чему, что не в нашей воле? Та же самая эта проблема, что в платоновском мифе? Та же ли самая эта проблема, когда христианская теология выставляет свои великие теологические загадки и пытается их разрешить в антитезе человеческой свободы, и божественного провидения? И та ли самая эта проблема, когда мы в нашу эпоху естественных наук ставим вопрос: как надо понимать возможность свободы перед лицом сплошной детерминированности природных процессов, перед лицом того факта, что все естествознание должно исходить из предпосылки, что в природе не бывает чудес? И формулируемая на этой почве проблема детерминизма и индетерминизма воли — разве все та же проблема? [3, с. 32–33].

Гадамер прав: каждый вопрос получает свой смысл от способа мотивации. Если на вопрос можно ответить только тогда, когда я знаю, зачем он задается, то значит и в великих вопросах, с которыми никак не справится философия, смысл вопроса обуславливается лишь его мотивацией. Когда мы начинаем понимать, что вопросы философии нацелены на целое, это означает, что в понятийной среде она движется. Ибо этим изначально определяется характер постановки вопросов.

Список литературы

1. Адорно Т.В. Эстетическая теория. М., 2001.
2. Бодрийяр Жан, Ясперс Карл. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2008, — 272 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. «Искусство», 1991. — 368 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Общая ред. и вступит. ст. доктора философских наук Б.Н. Бессонова. М.: «Прогресс», 1888. — 704 с.
5. Гуревич П.С. Антропологическое учение Аристотеля // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. — С. 201–217.
6. Кутырев В.А. Бытие или ничто. СПб., 2010.
7. Рикер Поль. Философская антропология. Рукописи и выступления 3. М.: Издательство гуманитарной литературы. 2017. — 312 с.
8. Черняк Л.С. Вечность и время. М.-СПб.: Нестор-история, 2012. — 576 с.

ПРОБЛЕМА АНТРОПО-СОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗА

В. А. Воронцов

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА: ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Аннотация. Статья посвящена исходным формам осмысленной пространственной ориентации приматов, сложившимся в ходе их перехода к наземному обитанию. Такими формами являются осмысленные топофилия, топофобия, топонимика, топография. В статье показано, что разработанная автором данной статьи генерализованная и генерализующая трудовая концепции антропосоциокультурогенеза позволяет пролить свет на процесс формирования осмысленных форм топофобии, топофилии, топонимики, топографии на основе выявленных рефлекторных форм. В свете этой концепции удаётся также конкретизировать не только исходную среду обитания человека, но и исходный язык географии, а также практику, в рамках которой рефлекторные формы структурирования, описания и моделирования окружающей действительности были введены в культуру. В статье проливается свет на естественные истоки первых карт, на процесс картографирования первого стана, а также на первые ориентиры («рай» и «ад»), использованные в ходе первых осмысленных перемещений приматов по земле. В статье также раскрывается изначальная связь между осмысленной заботой о здоровье и истоками осмысленной пространственной ориентацией.

Ключевые слова: антропосоциокультурогенез, генерализованная теория, топофобия, топофилия, топонимия, топография, исходная среда, первый стан, первые карты, исходные ориентиры, «рай», «ад», архаичное мировоззрение.

V. V. Vorontsov

Life world of man: geographical aspect of anthropic-social-cultural genesis

Summery. The article is devoted to the initial forms of meaningful spatial orientation of primates developed during their transition to terrestrial habitation. Such forms are meaningful topophilia, topophobia, toponymy, topography. The article shows that the generalized and generalizing labor concept of anthropic-social-cultural genesis, developed by the author of this article, makes it possible to shed light on the process of formation of meaningful forms of topophobia, topophilia, toponymy, topography based on the revealed reflex forms. In the light of this concept, it is also possible to specify not only the initial human habitat, but also the original language of geography, and the practice in which reflex forms of structuring, describing and modeling the surrounding reality were introduced into culture. The article shows the natural origins of the first maps, on the process of mapping the first camp, and on the first guides («paradise» and «hell») used during the first meaningful movements of primates on the ground. The article also reveals the initial relationship between meaningful health care and the sources of meaningful spatial orientation.

Keywords: anthropic-social-cultural genesis, generalized theory, topophobia, topophilia, toponymy, topography, initial environment, first camp, first maps, initial guides, paradise, hell, archaic worldview.

География — мировоззренческая наука, которая комплексно изучает природу, население и хозяйство в их пространственном и функциональном взаимодействии. Не следует удивляться тому, что географический аспект характерен для самых разных наук, включая антропологию, социологию, культурологию. История географии призвана проследить процесс развития географической мысли от её истоков до современного состояния. Изучение истоков географии требует решения широкого комплекса предельно сложных и актуальных проблем, связанных с переходом наших предков к наземному обитанию, вызвавшем потребность в осмысленном отражении новой для них действительности. Системно решать эти проблемы можно только в контексте учения об антропосоциокультурогенезе. Немецкий географ А. Геттнер в своей книге «География, её история, сущность и методы» с полным основанием писал: «У географии связь с общей историей человечества выступает яснее, чем у большинства наук» [20, с. 7]. Следует заметить, что исследователи весьма скептически оценивают возможность проследить весь путь, который прошла география от своих истоков до современного состояния. Известный исследователь древней географии Дж. О. Томсон писал: «До того, как появилась письменность, человечество прошло несравненно более длинный путь, чем в исторический период, и это прошлое потеряно для нас безвозвратно; кое-какое представление о далёком прошлом человечества, в лучшем случае, мы можем себе составить по дошедшим до нас орудиям труда и другим немимым памятникам» [42, с. 19]. Историк географии В. Т. Богучарсков утверждает: «Одним из важнейших изобретений древних было умение изображать местность в форме планов и карт. Кто первый освоил графический способ передачи информации, ответить невозможно» [5, с. 13]. Подобного рода утверждения не могут выдержать серьёзную критику, поскольку основаны на попытках искать истоки важнейших феноменов человеческой культуры вне человеческой телесности, человеческих инстинктов, а также без учёта традиционных учений, в которых отразились и первая карта, и исходная среда обитания человека, и процесс картографирования первого стана. В настоящее время такого рода попытки решать проблемы культурогенеза считаются поверхностными. Так, например, авторитетный философ и культуролог П. С. Гуревич пишет: «Философия расширила границы культуры, её многосоставность, обратилась к анализу глубинных основ человеческого существования, обосновала

плодотворность традиции и кристаллизации человеческого опыта, приступила к аналитике бессознательного...» [23, с. 11].

На актуальности бессознательного при изучении базовых феноменов человеческой культуры традиционно настаивают психологи. Согласно культурно-исторической концепции развития высших психических функций Л. С. Выготского [18, 19], натуральные, данные нам от природы психические функции в процессе развития могут становиться культурными: механическая память становится логической; ассоциативные представления преобразуются в творческое воображение, мышление. При осмыслении истоков географии исследователи игнорируют тот факт, что от древних предков нам достались инстинкты, которые играли, играют и будут играть огромную роль в процессе отражения окружающей среды и ориентации в ней. В живой природе широко распространены рефлекторные формы топофилии и топофобии, которые обеспечивают ориентацию в пространстве даже низкоорганизованным существам. У многих живых существ широко распространена инстинктивная разметка границ используемых территорий. Поразительна инстинктивная способность многих живых существ находить места своего изначально обитания после миграций в весьма удалённые регионы. Расшифровка танцев пчёл показала, что в них закодированы углы, расстояния, позволяющие сконцентрировать усилия этого естественного социума в нужной точке пространства. Нет оснований полагать, что подобного рода знания и умения не оказались жизненно важными на самых ранних стадиях становления культурного социума — человеческого общества.

Предки человека, подобно другим живым существам, располагали естественной способностью ориентации в пространстве, а также обозначения различных мест. Переход к наземному обитанию предков человека породил ряд проблем, решение которых невозможно в рамках чисто инстинктивного поведения, что вызвало к жизни феномен, который советско-российский физикогеограф В. С. Преображенский назвал «бытийным географизмом», связанным с пребыванием человека на земле [38]. Есть все основания полагать, что именно инстинкты, будучи введёнными в культуру, породили «бытийный географизм». Между тем до сих пор инстинктивные формы поведения, стоящие у истоков «бытийного географизма», а также процесс введения в культуру этих инстинктивных форм, не стали объектами пристального внимания ни географов, ни антропологов.

Изначальные формы топофилии, топофобии, маркировки, структурирования, измерения, оценки пространственных объектов не могли исчезнуть или трансформироваться по мере становления географии и геометрии, поскольку имеют рефлекторный характер. Есть все основания полагать, что именно рефлекторные формы топофилии, топофобии, топонимики и топографии, присущие каждому человеку от рождения, способны пролить свет на первые планы, карты, увидеть воочию «ад» и «рай», которые имеют самое непосредственное отношение к истокам «бытийного географизма» и до сих пор используются для обозначения соответствующих мест.

В наследство от предков нам достались не только инстинкты, но и телесность, система естественных органов (орудий, инструментов), которая древнее любых механических поделок. Осмысление взаимодействия человека с природой предполагает прежде всего осмысление телесности человека, его потребностей, его естественной системы орудий, а также чувств, которые определяют отношение человека к окружающей действительности. К. Маркс был глубоко прав, когда писал: «Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе» [33, с. 14]. «Телесность матери» является средой, с которой связана сама возможность появления человека. В работах [7–13] автора данной статьи на огромном материале, почерпнутом из фольклора, мифологии, лингвистики показано, что именно «телесность матери» породила представление о «Матери-природе», «колыбели человечества», исходной среде обитания, «сказочных царствах», где человеку обеспечено беззаботное существование. Для младенцев их матери (матери их) являются «материками», игнорируя которые невозможно постигнуть истоки географической терминологии и методологии. Именно с телесностью матери, с инстинктивными формами её констатации, структурирования, измерения и разметки её стана надо связывать истоки топонимики и топографии. Материнские руки, её инстинкты позволяют продемонстрировать и первые карты, и процесс их использования, и процесс их введения в культуру.

Полифункциональность руки, динамизм рукотворного космоса, исходной среды побудили наших предков дать детальное описание бесконечно разнообразных миров, существ, практик, которые не поддаются осмыслению без учёта бытийного

географизма. Исследователи фиксируют нарастающее стремление осмыслить и усвоить древние учения, в которых описаны животные предки человека, динамичные модели Вселенной, путешествия в иные миры, говорящие самодвижущиеся орудия задолго до появления трудов Ч. Дарвина, А. Эйнштейна, К. Циолковского, Н. Винера. Интерес к мифу испытывают и географы. Это привело к появлению мифогеографии, концепция которой разработана в трудах (см. [34–35] и др.) российского географа И. И. Митина. Сакральной географии посвящены работы [29–31] российского географа, культуролога и философа О. А. Лавреновой.

При изучении истоков географии крайне важно учитывать антропоморфизм, антропоцентризм, психологизм архаичного мировоззрения, «бытийного географизма», которые позволили не только описать, но и прочувствовать окружающий мир. Мысленно очеловечивая окружающую действительность, наши предки создали теоретическую базу для её окультуривания. Поскольку мысленное окультуривание всего и вся произошло в глубочайшей древности, все новые достижения человеческой культуры оказываются хорошо известными нашим предкам.

Соотнося с матерью, очеловечивая окружающий мир, человек научился сочувственно относиться к природе, беречь её. В этой связи глубоко ошибочными являются взгляды исследователей, которые полагают, что антропоцентризм противопоставляет человека, общество природе. Подобное видение антропоцентризма свойственно, например, советскому географу В. А. Анучину. В своей книге «Географические факторы в развитии общества» он писал: «Представления антропоцентристского характера, абсолютно противопоставляющие общество природе, без учёта ответного воздействия природы на общественное развитие, вырывавшее общество из природы как якобы совершенно "особое" целое, ошибочно» [2, с. 324].

Для современного состояния географической науки характерно отсутствие единообразного подхода при освещении естественного и техногенного, природы и человека, что весьма негативно сказывается на системности географических знаний, приводит к распадению географии на ряд дисциплин, интеграция которых представляет серьёзную проблему. Надо сказать, что за рубежом уже давно прослеживается интерес к «гуманитарной географии», призванной стать своеобразным мостом между физической и социально-экономической географией. Так, например, в Великобритании выходит научный журнал «Human Geography».

Сравнительно недавно «гуманитарная география» нашла отражение и в трудах российских географов: Д. Н. Замятина [26], Ю. Н. Гладкого [21], Ю. И. Голубчикова [22].

Осмысление процесса введения в культуру топофилии и топофобии предполагает осмысление знаковых систем, которые позволили не только манифестировать чувства, но и проецировать их на окружающую действительность. При изучении исходных выразительных средств, связанных с истоками географии, крайне актуально осмысление семиотических систем, которые органически присущи человеку и понятны без предварительной договорённости, условности, обучения даже младенцам. Именно безусловные знаковые системы обеспечивают исходные формы показа, социализации, инкультурации. Не следует удивляться тому, что в последние десятилетия наблюдается всплеск интереса философов и специалистов самого разного профиля (Е. Холл, У. Уайт, Р. Бирдвистел, К. Джигбинс, М. Кнапп, Р. Розенталь, К. Крейдер, А. Кендон, Д. Моррис, Р. Барт, А. А. Вежицкая, Р. Баракат, Д. Блэртон-Джоунз, З. М. Волоцкая, Т. М. Николаева, Д. М. Сегал, Г. В. Колшанский, И. Горелов, В. Енгальчев, А. А. Акишина, Г. Е. Крейдлин, М. Л. Бутовская, С. В. Чебанов, М. Богутская, Д. Болинджер, В. П. Визгин, С. А. Лохов, С. С. Хоружий, А. Лоуэн, О. К. Румянцев, В. А. Подорога, Ф. К. Михайлов и др.) к герменевтике телесности, языку тела, языку жестов, техникам тела, которые общепонятны без предварительной договорённости.

Исходная среда обитания человека, её связь с топофилией, золотым веком, «раем» и истоками сознательного ориентирования

В рамках генерализованной и генерализующей трудовой теории антропосоциокультурогенеза впервые освещён широкий комплекс вопросов, связанных с изначальной средой обитания приматов, включая человека [9, 11, 16]. При констатации этой среды важно учитывать следующие факты: «Когда у обезьяны рождается детёныш, он рефлекторно сжимает всеми четырьмя конечностями шерсть на теле матери и повисает под её грудью спиной книзу. В таком состоянии детёныш остаётся и тогда, когда спит, и тогда, когда бодрствует» [19, с. 272]. Таким образом, исходной средой обитания появившихся на свет обезьян является грудь матери и растительность на этой груди. Это оставляет руки обезьяны свободными при перемещении

по деревьям и по земле. Бипедия, редукция волосяного покрова должны были самым радикальным образом сказаться на месте изначального обитания появившихся на свет младенцев. Переход к прямохождению отнюдь не освободил руки матерей, а сделал их исконной средой обитания людей, «колыбелью человечества». Именно с «колыбелью человечества» связаны наиболее выразительные формы проявления материнской заботы, материнской любви, материнской ласки, игнорируя которые невозможно пролить свет на истоки рефлекторной и осознанной топофилии. Во многом генезис подобного рода топофилии обусловлен и тем фактом, что изначальное младенчество абсолютно беспомощно и ощущает свою полную зависимость от матери — подательницы всех благ, носительницы высших сил, высшего разума. Традиционное обожествление Матери-природы имеет очень глубокие корни, которые следует искать в первых временах человеческого бытия — нашем младенчестве.

Изначальный рукотворный мир, а также наше пребывание в нём нашли детальное отражение в фольклоре, в мифологических и религиозных системах. Изначально ребёнок беззаботен и ничего не знает о болезнях и смерти. «Золотой век» — мифологическое представление, существовавшее в античном мире, согласно которому первые времена человечества отличаются безоблачностью, невинностью, незнанием смерти. Представления о золотом веке, утраченном земном рае можно встретить не только в развитых религиозно-мифологических представлениях. Румынский историк религии и исследователь мифологии М. Элиаде в своей книге «Мифы, сновидения, мистерии» пишет, что «дикари, не более и не менее чем западные христиане, считали, что пребывают в “павшем” состоянии по сравнению со сказочно счастливым положением дел в прошлом» [45, с. 45].

Р. А. Агеева в книге «Страны и народы» пишет, что «в древности у разных народов складывались представления о “блаженных” странах “золотого века”» [1, с. 260]. Названия мифических стран, как правило, связаны с космогоническими представлениями народов древности. Мифическая страна мыслится как центр модели космоса, причём в качестве такой модели часто выступает микрокосм, человек. В работах «Природа языка и мифа» [7], «Мировоззрение золотого века и его истоки» [9] в контексте генерализованной и генерализующей трудовой теории антропосоциокультурогенеза, ставящей во главу угла не «культуру камня, бронзы, железа», а культивирование человека, впервые раскрыты онтологические и гносеологические корни

архаичных мифов и преданий о рукотворном мире, о «золотом веке», о «сказочных странах». В этих работах показано, что пребывание младенцев на материнских руках породило представление не только о рукотворном мире, но и о младенцах, которые заполнили своими телами всю первозданную Вселенную. Породило оно и учения о божественных первопредках, из чьей плоти был создан мир. Образ первочеловека-гиганта широко распространён в мифах. Так, например, в раввинской литературе Адам изображается как первочеловек огромных размеров. В момент сотворения его тело заполняло всю Вселенную. Гигантом был и эддический великан Имир, чьей плотью божества заполнили первозданную пропасть, прообразом которой является родительская пясть. Подобного рода представления позволяют судить о размерах рукотворного космоса, в рамках которого складываются исходные геометрические и географические представления.

Материнские руки, ладони (долони), позволяют воочию увидеть первые материки, первые долины, скатерти-самобранки, ковры-самолёты, сказочных коз и других существ, которые кормят нас, бодают, забавляют, а также учат разным премудростям. Сложенные родительские пясти (пасти) должны были породить представление о многоэтажном небе (нёбе), «небесах обетованных», «царствах небесных». На этих небесах обитают безгрешные люди, каковыми изначально являемся мы. Познав добро и зло, мы спускаемся с небес, которые были нашими первыми палатами (лат. *palatum* «нёбо»). Мифы, сказки утверждают, что в этой «святой обители» много еды, что её обитатели ведут счастливую жизнь, не зная тяжкого труда. Существует сказка, в которой герои попадают на небо, вдоволь наедаются там, встречаются там сказочных животных и т. д.

Надо сказать, что материнские руки способны не только манифестировать «райскую обитель», но и заманивать в неё своих чад, побуждая детей делать первые самостоятельные шаги, совершать первые путешествия. Может показаться, что «чудесная страна» может увлекать, служить ориентиром только в младенчестве, но это не так. На всём протяжении человеческой истории поиски райской жизни, чудесных стран (земли обетованной, Эльдорадо, Беловодья, Шамбалы и т. д.) предпринимались и взрослыми людьми, а также целыми народами. Подобного рода топофилия сыграла большую роль не только в познании земли, но и в процессе её заселения. Проследивая развитие сознательной топофилии, следует учитывать, что материнские руки

могут манифестировать значные места, которые не связаны с материнской телесностью. Такая манифестация крайне актуальна при выработке самостоятельности у ребёнка.

Телесность матери и её связь с исходной формой топофобии, миром мёртвых, адом

Истоки осмысленного поведения тесно связаны не только с топофилией, но и топофобией. Материнский инстинкт подсказывает, что прежде чем покинуть «рай», младенец должен «познать добро и зло». Ему надо объяснить, что вне «рая» он смертен и может в любую минуту изведать «все муки ада». Две руки матери являются не только дверками в сказочный мир нашего детства. Они знакомят нас и с иным миром: миром смертных мук, отчаяния и слёз. Эти слёзы способны затопить рукотворный мир. Приставив руку к оку, можно воспроизвести первый океан, всемирный потоп. В морях слёз традиционно утопают не только мамы. Убедившись, что исконная обитель и материнское лицо скрылись в водах «мирового потопа», младенцы также заливаются слезами.

Манифестация смертельной боли посредством наложенных на тело рук («маски смерти») крайне актуальна не только при диагностике, но и для предупреждения об опасности. Особую важность такого рода знаки приобретают в случаях, когда отсутствуют иные формы общения. В работе [10] нами впервые показано, что «маска смерти», «которую традиционно используют матери, чтобы предостеречь детей о грозящей опасности, не несёт в себе печать неотвратимости. Она просто символизирует боль (нем. *Schmerz* «боль»). Регулярное использование маски смерти порождает надежду на возможность борьбы со смертью (болью), на возрождение после смерти. Сказки, мифы самых разных народов повествуют о том, как человек погибает, умирает, засыпает «вечным сном» или превращается в ужасное животное, а затем возвращается к жизни, обретая человеческий облик. Родители проявляют большую настойчивость, чтобы обучить ребёнка сознательно пользоваться маской смерти. Они чувствуют огромное облегчение, когда ребёнок начинает посредством маски демонстрировать больное место» [Там же. С. 221].

Использование естественной маски — пясти-пасти руки для манифестации зверской боли нашло отражение и в звуковых языках. Так, например, в арабском языке («мәсех I. 1) Поглаживание (рукой), прикосновение. 2) Умещение, помазание.

П. 1) Изменение. 2) Превращение в низшее существо, обезображивание» [3]. Всё это проливает свет на природу веры в реинкарнацию, оборотничество и т.д. Естественная маска, естественный веер из пальцев может трансформироваться в разных зверей путём загибания пальцев. Прикрывая лицо таким веером, человек не просто становится за веером, но и приобретает соответствующий зверский («за веерский») облик.

Способность пясти-пасти манифестировать разные напасти не может вызывать сомнений. «Зверская боль», смертные муки, манифестируемые посредством пястей-пастей, придали смерти звероподобный облик. Звероподобный образ смерти в мифологизированном сознании отмечен многими исследователями. Этнограф А. Н. Соболев пишет: «Это встречающееся у родственных нам народов указание на смерть как на звероподобное чудовище, может ещё более подтвердить нашу мысль, что наш предок в эпоху своего младенчества имел представление о смерти как о страшилище, соединявшим в себе подобие зверя и человека» [41, с. 43].

В работе [10] также показано, что регулярная манифестация мёртвого сна, смертельной боли, смертельной обиды посредством маски смерти, должна была породить представления о живых покойниках, о мертвецах, восстающих из могилы. Чтобы сойти в могилу (мглу) достаточно прикрыть лицо руками. Могилы естественным образом могут раскрываться, а покойники появляться на свет. Повадки живых покойников детально освещены в сказках, мифах, балладах.

«Живые покойники» породили множество сказаний, мифов, легенд о привидениях, которые появляются вблизи могил. Очень часто в таких повествованиях упоминаются люди, которые сами «наложили на себя руки», но не нашли успокоения в мире ином. Нередко в сказках в качестве живой покойницы выступает мать, которая, даже пребывая в могиле (мгле), продолжает наставлять детей, подсказывать им в трудную минуту жизни. В сказках, балладах, легендах различных народов мира герои часто приходят на могилу к матери, чтобы услышать её совет. Попадают и герои, которые воспитываются в могиле матери (рукотворном универсуме). Так, например, имя главного героя таджикского фольклорно-эпического сказания «Гуругли» [24] может переводиться как «сын, рождённый из могилы».

Предсмертный захват кровавой раны породил представления о мёртвой хватке, о соковокшах, скрываемых мертвецами. Подобного рода

наблюдения привели к появлению великого множества сказок, поверий, легенд о кладях, сокровищах, которые охраняют покойники и которые недоступны людям. Бог преисподней и владыка теней носил у древних греков имя Плутон, которое этимологически связано со словом *plutos* (богатство). Польский филолог В. П. Клиндер писал: «Вера, что души мёртвых оберегают зарытые клады, одинаково сильна в античной и современной традиции» [28, с. 31].

Рефлекторный захват кровавой раны породил и представления о кровожадности мертвецов. Клиндер с полным основанием утверждал: «Входящем образе мертвеца, как он выработался в народном воображении, прежде всего, бросается в глаза черта кровожадности, налагающая мрачный колорит на всю эту область народной веры» [Там же. С. 28].

«Маска смерти», скрывающая любимые лица, должна была породить представления о «загробном мире». «Загробный мир», «потусторонний мир», «мир иной» присутствуют в мифологических системах самых разных племён и народов, находящихся на самых различных ступенях общественного развития. Это свидетельствует о глубокой древности подобного рода идей, их универсальности.

Идея множественности миров вполне объяснима, если мы обратимся к нашим естественным изначальным вместилищам, естественным мерам — рукам. Эти меры породили представления об иных мерах, мирах, в которых скрываются страдальцы, смертники, невидимые, неявные люди — «навьи». Если человек плох (болен), то ему обеспечены в загробном мире «страшные муки».

Есть все основания полагать, что мифы об ужасах загробной жизни сложились из представлений об агонии, смертельной боли, которые регулярно воспроизводятся родителями для предупреждения детей о грозящей опасности. По вполне объяснимым причинам «загробный мир», «мир смерти» часто охраняют многоголовые существа. Есть все основания для соотнесения этих голов с пастями (пьястями) рук страдальцев. «Мёртвая хватка», предсмертные судороги, «зверская боль» должны были породить представление о погружении человеческого тела в пасть (пьясть), которая часто рассматривается как вход в «царство смерти». Фольклорист В. Пропп по этому поводу пишет следующее: «Вход в царство идёт через пасть животных. Эта пасть всё время закрывается и открывается» [39, с. 288]. В. В. Евсюков в своей книге «Мифы о вселенной» также утверждает, что «иногда сама преисподняя рисуется в облике фантастического змея. В этой связи можно указать на средневековые

христианские воззрения, по которым ад есть не что иное, как колоссальный ужасный змей с разверстой пастью, пожирающий души, грешников. Эти представления нашли отражение в многочисленных иконах и лубках на религиозные темы» [25, с. 71]. В чреве животного часто располагаются погибшие, умершие, пропавшие.

Птахи (птахи), чисто рефлекторно или сознательно слетающиеся на раны, породили представления о «крылатых вестниках смерти». Сказочные враны, а также другие представители сказочной орнитологии, до сих пор слетаются на наши раны и играют неоценимую роль в диагностике. В работе [17] автором данной статьи показано, что учёт рук как первой маски позволяет пролить свет на широкий круг проблем, связанных с осмыслением истоков веры в «загробную жизнь». Естественная маска смерти предельно выразительно манифестирует предсмертные муки. Эта маска бесконечно архаичнее любой искусственной маски. Именно эта маска, а не различного рода поделки, чаще всего используется для выражения ужаса перед смертью, готовности наложить на себя руки и т. д. Маска смерти не вычеркнута из заупокойных ритуалов цивилизованных людей. Сложенные на груди покойника руки воспроизводят эту маску.

Следует заметить, что руки позволяют не только демонстрировать «адские муки», но и манифестировать те фрагменты окружающей действительности, которые могут вызвать гибель, страдания. Изначально матери прикладывают огромные усилия, чтобы, встав на ноги, ребёнок не посещал опасные места, не соприкасался с опасными объектами, вещами, веществами, существами, растениями. Всё это свидетельствует об огромной важности топофобии в культивировании осмысленного поведения, а также об огромной роли материнских рук, материнской телесности в процессе этого культивирования.

Исходный язык географии и инициаторы его осмысленного использования

Истоки географии неразрывно связаны с генезисом знаковых (моделирующих) систем, давших возможность описывать окружающую действительность, её обитателей, их формы существования. При осмыслении истоков географии огромный интерес представляют естественные знаковые (моделирующие) системы, позволяющие структурировать, описывать и оценивать пространственные объекты. Широко известно следующее

высказывание Г. Галилея: «Книга природы написана на языке математики, её буквами служат треугольники, окружности и другие математические фигуры, без помощи которых человеку невозможно понять её речь; без них — напрасные блуждания в лабиринте». Если Галилей прав и язык математики является естественным, нет оснований говорить о его изобретении. Можно говорить только о времени и методах введения его в культуру, а также о целях, которые при этом преследовались. В работах [7, 13, 14] автором данной книги показано, что природа человека также «говорит на языке математики», что у нас есть данная нам от природы «книга», в которой записаны все сокровенные тайны человеческого бытия, а также приведены самые актуальные топографические карты, поэтому нет оснований говорить о бесписьменном периоде в истории человечества, а также полагать, что язык бытийного географизма изначально не был математизирован.

В работе [14] автора данной статьи показано, что математическое моделирование вплетено в нашу практику самым естественным образом. *«Наша конституция позволяет производить измерения и строить геометрические модели разного уровня сложности чисто механически. Так, например, при переносе таза с водой или оханки дров наши руки независимо от нашего сознания воспроизводят и манифестируют размеры этих объектов. Сильная боль побуждает нас рефлекторно сетовать: наносить координатную или мерную сетку из пальцев рук на больное место, чтобы умерить боль»* [14, с. 7]. Умеряя боль, мы рефлекторно или сознательно определяем эпицентр боли, её границы, размеры. Это свидетельствует о предрасположенности нашего организма к геометрическому моделированию, а также о глубочайшей древности естественной системы координат, которая позволяет моделировать психические состояния и размечать свой стан даже маленьким детям.

В работе «Природа языка и мифа» [7] автором данной статьи предложено рассматривать в качестве исходного универсального общечеловеческого языка систему жестов, вызванных болезненными процессами, протекающими в организме, которая была введена в культуру в медицинских целях и сыграла фундаментальную роль в антропосоциокультурогенезе. Есть все основания полагать, что сознательное воспроизводство естественных реакций организма позволило нашим предкам впервые говорить (прасл. *rekti* — говорить) сознательно и понимать изрекаемое без предварительной договорённости.

Естественная система координат из пальцев рук позволяют констатировать не только эмоции. Она является и членораздельной, и членоразделительной. Эта система может функционировать без звукового языка, поскольку пальцы пациента сдавливают болезненные участки с повышенной силой и по-разному реагируют на их надавливание. Её использование может также сопровождаться звуковыми сигналами, поскольку первые слова были и первыми клавишами, позволявшими извлекать звуки из пациента при надавливании на них. Эти клавиши (слова) можно использовать клеветца, а также наговаривая на себя.

Естественная система координат являлась и является вместилищем всего и вся. В ней находят своё место и психическое, и физическое. Она содержит широкий спектр выразительных средств. В её состав входят все первые кисти, дудки, трещотки, свирели, органы. Сеть у раны породила представление о струнах, арфах, нервах, арифметике. Естественная система координат нашла детальное отражение в мифологизированном сознании и получил бесконечное количество названий: хаос, космос, ящик Пандоры, бандура, панацея от всех бед, философский камень, магический кристалл, чаша терпения, маска смерти и т.д., в которых отразились диагностическая и лечебная функции этой системы, её связь с нашими страданиями и надеждами, топофилией и топофобией.

Накладывание координатной **сети** на человеческий **стан** — «сетование» играет фундаментальную роль при культивировании сочувствия, сострадания, сознания, человечности. Оно лежит в основе медицинской семиотики, у истоков топографической анатомии, без которых невозможна самая древняя, самая мудрая и человеческая наука, которая по широко известному утверждению выдающегося физиолога **И. П. Павлова** «ровесница первого человека».

Медицина является тотальной наукой, которая изучает и описывает всё, что воздействует или способно воздействовать на человека: все вещества, все поля, все организмы, все технологии, все продукты производства, все достижения и aberrации человеческого разума. Стремясь к аптечной точности и достоверности, она использует самые разные измерительные устройства и приборы. Именно медицина породила широчайший набор знаковых систем. В работе [15] автором данной статьи показано, что антропоцентризм, антропоморфизм первобытного сознания объясняются тем, что не творцы механических орудий, не охотники, не скотоводы и не земледельцы, а врачи впер-

осмыслили и описали человека, его древнейшие орудийные системы (органы), а также окружающую человека действительность.

Не теория, а интуиция побуждает историков медицины связывать её истоки с материнской заботой о чадах, а не с механическими поделками. Она также побуждает видеть у истоков духовного и умственного лидерства не каменотёсов, а врачей. Историк медицины **М. П. Мультиановский** пишет: «Одним из древнейших видов человеческой деятельности надо признать помощь при родах и уход за детьми, особенно новорожденными, лечение детских болезней и их предупреждение» [37, с. 10]. Ссылаясь на народный эпос о первых женщинах-врачевательницах, историк медицины **Ф. Р. Бородулин** находит, что «народное творчество правильно отразило их роль как первых врачей-лечебниц человека» [6, с. 19].

В работах [11, 12, 15] автором данной книги вскрыты причины, которые привели к осознанной заботе о здоровье и обусловили её фундаментальную роль в антропосоциокультурогенезе. Эти причины становятся предельно очевидными, если мы сконцентрируем внимание не на обработке камня, не на охоте, а на воспроизводстве человека. Так, например, если «мы вспомним об умственных и физических потенциях человеческих младенцев, которые так не похожи на мышлёных и ловких младенцев обезьян, то у нас появятся веские основания соотнести уход за подобными младенцами с уходом за больными, а исходные формы воспитания — с лечением, позволяющим преодолеть крайнюю умственную неполноценность. Бессловесность младенца даёт серьёзные основания видеть в медицинской семиотике исходное средство общения младенца с подателями всех благ, с творцами рукотворной Вселенной, с носителями Высших Сил, Высшего Разума, Святого Духа — родительского чувства. Именно эта семиотика отражает фундаментальные проблемы младенца и вводится в культуру изначально» [15, с. 20–21].

Исходные книги и карты

Жесты страдальцев, проливающие свет на истоки медицинской семиотики, топографии, топоники, крайне выразительны. Они способны вызвать переворот в сознании даже у субъектов, практикующих убийство ради убийства. Об этом свидетельствуют откровения английского капитана Джонсона, который поведал о подстреленной им обезьяне. Эта обезьяна «*вдруг остановилась, спокойно приложила руку к ране, покрытой*

кровью, и протянула её потом, чтобы показать мне. Я почувствовал такую жалость, что этот случай оставил во мне неизгладимое впечатление, и я с тех пор никогда больше не стрелял животных этой породы» [Цит. по 40, с. 142]. Манифестацию ранс использованием методов начертательной геометрии, следует отнести к самым ранним формам топонимии и «картографирования стана», которые подверглись изначальному осмыслению.

Начертательная геометрия — раздел геометрии, в котором объекты изучаются по их плоским изображениям — чертежам. Следует заметить, что на Руси карты издревле назывались чертежами. Для получения изображений в начертательной геометрии используют метод центрального и плоскопараллельного проецирования точек предмета на картинную плоскость. При плоскопараллельном проецировании проецирующие лучи параллельны между собой. Именно плоскопараллельное проецирование реализуется при попытках зажать рану, при получении её образа на руке, которую и следует рассматривать в качестве первой карты.

Рана, расположенная под рукой, является также исходной типографией, которой человечество обязано «сокровенной печатью», «таблицами судеб», «книгами мёртвых» и т. д. Кровавые оттиски, орнаменты, карты могут быть получены чисторефлекторно, что свидетельствует об их глубокой древности. Вот как описывает этот жуткий процесс Лукреций Кар в своей поэме «О природе вещей»:

Те же, которые с телом изгрызенном бегством
спасались,
Голосом, ужас вселяющим, Оркуса мрак призывали
И прижимали ладони дрожащие к ранам, покуда
Жадные черви не освобождали несчастных
[32, с. 145].

Надо сказать, что Орка призывать в таких случаях совершенно излишне. Дело в том, что он под руками страдальцев. Убедиться в этом можно, не прибегая к услугам оракулов. Обозначение ада, его картографирование могут осуществляться чисто рефлекторно, что свидетельствует о его глубокой древности. Введение в культуру картографирования крайне важно при культивировании осмысленной заботы о своём и чужом здоровье, без которой не может быть осмысления человеческого стана. Всё это подтверждает генетическую связь между медициной и бытийным географизмом.

При великом изобилии гипотез, истоки языка до сих пор не принято связывать с начертательной геометрией, печатным процессом. При

игнорирование естественных форм печати, прессы исключается всякая возможность разобраться в исходных человеческих впечатлениях, в истоках экспрессии, а также увидеть естественные истоки геометрии, оценить её роль в становлении знаковых систем, в становлении медицинской семиотики, топографии, топонимии. Естественные формы печатного процесса создают реальные предпосылки для детального изучения истоков знакового общения, исходных форм словесности. Эти формы позволяют увидеть самые древние знаки, книги, матрицы, кисти, красители, орнаменты, татуировки, карты и т. д., осмысление которых потребовала не обработка камня, бронзы, железа, а сознательная забота о здоровье.

Кровавые отпечатки могут наноситься не только на ладони, но и на окружающие объекты. Так, например, сохранились отпечатки рук на стенах пещер. Очевидно, что самые древние отпечатки подобного рода были получены с помощью естественного красителя — крови, породившей представление о сокровенной печати.

«Сокровенная печать» играет большую роль в диагностике. Мифы, фольклор многих народов говорят о существовании в глубокой древности удивительных книг, которыми пользовались врачеватели, волшебники, чародеи, звездочеты и т. д. Чудесные, гадальные, волшебные книги позволяли предсказывать судьбу, распознавать самые сокровенные тайны, менять облик, лечить людей простым наложением этих книг на раны, а также творить другие чудеса.

Кровавые оттиски, знаки чисто рефлекторно зализываются вместе с ранами. Мифы об изначальной письменности, которая была съедена или смыта, широко бытуют у множества бесписьменных народов, а также у народов, которые недавно приобщились к ней [44]. Так, например, семанги Малакки, низкорослые, негроидного рода охотники и собиратели первобытных лесов, которых традиционно приводят на страницах учебников, повествующих о начальных этапах человеческой культуры, твёрдо убеждены в том, что их предки знали письменность [Там же. С. 173].

Миф об утраченной письменности бытует в разных культурах. Он встречается у земледельцев, у классических охотников и собирателей. В Юго-Восточной Азии существует сплошной ареал бытования этого мифа. Так, например, дафла, горцы восточной зоны Гималаев, рассказывают: «Мы получили нашу долю кожи, на которой была записана мудрость мира, но в голодное время мы её съели, а люди равнин свою часть сохранили»

[Там же. С. 170]. Мяо из Юго-Западного Китая сохранили предание о том, что они некогда жили по соседству с китайцами. Последние были сильнее, чем мяо, и заставили их уйти на запад. В то время у мяо была иероглифическая письменность. На пути мяо оказалось обширное пространство воды, и они остановились перед преградой. Лодок у них не было. Мяо заметили, что водяные жуки ходят по воде, и захотели последовать их примеру. Конечно, мяо оказались в воде, они чуть не утонули, наглотавшись воды. Вместе с водой они проглотили свои иероглифы [Там же. С. 172].

В. В. Иванов и В. Н. Топоров сообщают, что обнаружили в языке кетов комплекс «читать» — «писать» — «бумага» при полном отсутствии следов современной письменности, за исключением пиктографии [27, с. 102].

Изначальная письменность не может быть утрачена или забыта. Дело в том, что она воспроизводится чисто рефлекторно и не может потерять своей жизненной значимости. Исследователи, говорящие о дописьменном этапе в истории человечества, допускают серьёзное прегрешение против истины. Обнаружить чудесную книгу предельно просто. Дело в том, что сложенные определенным образом ладони до сих пор означают у самых разных народов почитание, причитание. «Чудесные книги» всегда с нами, всегда актуальны. Малые дети регулярно пользуются этими книгами, чтобы хныкать, а заботливые мамы используют естественные (чудесные) книги для приобщения своих чад к диагностике, счёту, пальцевым играм и т. д. Все великие математики, логики учились считать, мерить, намереваться, думать не без помощи чудесных книг.

В «чудесной книге» отразилась вся архитектура рукотворной Вселенной, все сокровенные тайны её построения, её творцов. Такого рода книги отражены в мифах и сказках самых разных народов. В иудейском мистическом трактате «Книга творения» говорится о том, что мир состоит из чисел и букв. «Старшая Эдда» древних германцев сохранила представление о том, что руны (сильнейшие знаки), были созданы богами и вырезаны Одином, чтобы узнать тайны мира.

Если мы вспомним про «сокровенную печать», то неизбежно придём к мысли, что число окровавленных суставов изначально считывалось с ладони. Это число являлось естественной цифрой, первым шифром. В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера, слово *число* производится из праславянского **čit-clo*, родственного *читать*» [43]. Надо сказать, что у программистов кодовое

число в качестве слова вновь прочно утвердилось. Игнорируя жестовое число-слово, невозможно понять, каким образом оно породило исходную меру, исходный мир. Между тем, исходное число-слово способно пролить свет на многие тайны, связанные с первобытным мировоззрением на микрокосм и макрокосм. «В архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, “космизирующее значение”. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций» [36, с. 629].

Изначально счёт самым тесным образом был связан с обозначением и со структуризацией исходного универсума. Касаясь кончиком большого пальца подушечек четырёх смежных пальцев на руке, мы можем познакомиться не только с двенадцатью мышцами, но и с двенадцатью сказочными месяцами, которые могут накормить и обогреть, а также сурово наказать. Аналогично можно совершить путешествие в «три и девятое царство», а также увидеть сказочного скорохода — мальчика с пальчика, который с лёгкостью перепрыгивает из одного сказочного царства в другое. Всё это свидетельствует, что знакомство с первыми картами крайне актуально при осмыслении сказочной действительности — исходной среды нашего обитания.

Ладони (долони) матери являются не только первыми долинами, которые мы изначально обживаем, но и первыми мерными устройства. Есть все основания считать, что именно материнские длани породили представления о длине. Также есть серьёзные основания считать, что серия пальцев руки матери породила представление о шири жмени (ладони) матери. Отсюда — Мать Сыра Земля, ширь земная. В том, что исходные долины, доли самой природой поделены на доли и имеют координатную сетку, нет оснований сомневаться. С учётом того, что Гея изначально ассоциировалась с женщиной, есть все основания считать, что и истоки геометрии, истоки картографии, истоки географии связаны с описанием материнской телесности и лишь со временем были распространены на макрокосм.

По очевидным причинам первые карты, а также сказочные царства могут скатываться, переноситься («скатали свои царства в яички, забрали с собой») [4, № 140]. «Шарик, — говорит, — доведёт тебя до средней сестры, а в этом колечке всё медное царство» [Там же. № 129]. «Медное царство», как и «хозяйку медной горы», следует искать

в мизинце. Изначальные площади могут делиться, складываться, «оцифровываться чисто рефлекторно», без привлечения звукового языка.

Транспортироваться издревле могли не только царства, но рукотворные материки. Исходная форма брака, исходная геометрическая структура позволяют продемонстрировать Европу, транспортируемую Зевсом. Именно эту Европу все люди изначально населяют. Таким образом верхние конечности (концы) представительниц женского пола являются первыми континентами, которые были изначально населены, структурированы, измерены. Всё это свидетельствует о том, что географические представления сложились в ходе осмысления человеческой телесности и только со временем были спроецированы на окружающую действительность.

Заключение

В рамках генерализованной и генерализующей концепции антропосоциокультурогенеза удаётся согласовать традиционные взгляды на исходную

среду обитания человека с данными современной науки. Переход к прямохождению, редукция волосяного покрова у предков человека привели к тому, что руки матери превратились не только в основное транспортное средство, но и в исходную среду обитания человека, а также в исходную знаковую систему, с которой связаны истоки топофилии, топофобии, топонимики и топографии. Исходный рукотворный мир, первые времена человеческого бытия детально отражены в чудесной сказке, в архаичных мифологических и религиозных системах, которые позволяют пролить свет на природу первых материков, морей, океанов, на мировые катаклизмы. Руки матери — естественные карты дают возможность продемонстрировать структуру рукотворной вселенной, а также исходную координатную систему, нанесение которой на человеческий стан породил топонимику, топографию. С материнскими руками связаны исходные формы осмысленной топофилии и топофобии, которые сыграли и играют огромную роль в культивировании осмысленных форм ориентации.

Список литературы

1. *Агеева Р.А.* Страны и народы: происхождение названий. М.: Армада-пресс, 2002. 320 с.
2. *Анучин В.А.* О роли географического фактора в развитии общества. — М.: Мысль, 1982. 336 с.
3. Арабско-татарско-русский словарь заимствовани. Около 12000 слов /сост. К.З. Хамзин, М.И. Махмутов, Г.Ш. Сайфуллин. Казань: Тат. книж. изд., 1965. 853 с.
4. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. М.: Наука, 1984–1986.
5. *Богучарсков В.Т.* История географии: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект, 2006. 360 с.
6. *Бородулин Ф.Р.* История медицины. Избранные лекции. М.: МЕДГИЗ, 1961. 254 с.
7. *Воронцов В.А.* Природа языка и мифа. Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008. 473 с.
8. *Воронцов В.А.* О природе вещей и педагогической археологии. Казань: Intelpress+, 2009. 235 с.
9. *Воронцов В.А.* Мировоззрение «золотого века» и его истоки // Философия и общество. 2010. № 3. С. 130–148.
10. *Воронцов В.А.* Подлинные истоки волшебной сказки. Казань: Intelpress+, 2011. 268 с.
11. *Воронцов В.А.* Антропо-социо-культурогенез и техника тела // Человек. — 2012. № 5. С. 136–141.
12. *Воронцов В.А.* К вопросу о движущих силах антропо-социо-культурогенеза // Вестник экономики, права и социологии. 2012. № 1. С. 136–140.
13. *Воронцов В.А.* Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. 415 с.
14. *Воронцов В.А.* Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. — Казань: Центр инновац. технологий, 2015. 252 с.
15. *Воронцов В.А.* Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. — Казань: Центр инновац. исследований, 2015. 264 с.
16. *Воронцов В.А.* Антропосоциокультурогенез в свете генерализующей теории // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 1. С. 23–41.
17. *Воронцов В.А.* Природа первой маски и её роль в антропосоциокультурогенезе // Философская антропология. 2017. Т. 3. № 1.
18. *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М.: Изд-во Акад. пед. наук, 1960. 368 с.
19. *Выготский Л.С.* Проблемы развития психики // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6-ти т. М.: Педагогика, 1983. Т. 3. 368 с.
20. *Геттнер А.* География, её история, сущность и методы / пер. с англ. Л. -М.: ГИЗ, 1930. 416 с.
21. *Гладкий Ю.Н.* Гуманитарная география: научная экспликация. — СПб: Филол. фак-ет СПбГУ, 2010. 664 с.
22. *Голубчиков Ю.Н.* Гуманитарная география и стратегия выживания человечества. М.: АНО «Диалог культур», 2014. 328 с.
23. *Гуревич П.С.* Рациональное и иррациональное в культуре // Философская антропология. 2017. Т. 2. № 2. С. 7–21.
24. *Гуругли.* Таджикский народный эпос. («Эпос народов СССР») М.: «Наука», 1987. 701 с
25. *Евсюков В.В.* Мифы о вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 175 с.
26. *Замятин Д.Н.* Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб.: Алетея, 2003. 331 с.
27. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Кетская модель мира // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем: Тез. докл. М., 1972. С. 100–105.
28. *Клинггер В.* Животные в античном и современном сознании. Киев: Тип. Имп. унив-та. Св. Владимира, 1911. 352 с.
29. *Лавренова О.А.* Новые направления культурной географии: семантика географического пространства, сакральная и эстетическая география // Культурная география. М.: Институт Наследия, 2001. С. 95–126.
30. *Лавренова О.А.* Сакральная семантика пространства // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. № 9. М.: Институт Наследия, 2002. С. 3–19.
31. *Лавренова О.А.* Сакральная география // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 2. М.: Институт Наследия, 2005. С.365–370.

32. *Лукреций Кар Т.* О природе вещей / пер. с лат. М.: ОГИЗ, 1933. 210 с.
33. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
34. *Митин И.И.* Комплексные географические характеристики. Множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. Смоленск: Ойкумена, 2004. 160 с.
35. *Митин И.И.* Культурная, гуманистическая и гуманитарная география через призму мифогеографии // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. М.: Институт Наследия, 2008. Вып. 5. С. 87–110.
36. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. Энциклопедия, 1992. Т.2. К — Я. 719 с.
37. *Мультиановский И.П.* История медицины. Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Медицина, 1967. 272 с.
38. *Преображенский В.С.* Бытийный географизм и географическая наука // Изв. ИГ РАН. Сер. Геогр. 1993. № 3. С. 40–53.
39. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1986. — 368 с.
40. *Романес Д.* Духовная революция человека. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1905. 618 с.
41. *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. (Литературно исторический опыт исследования древнерусского народного мировоззрения). СПб.: Лань, 2000. 272 с.
42. *Томсон Дж. О.* История древней географии / пер. с англ. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1953. 592 с.
43. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1973. Т.4. 852 с.
44. *Чеснов Я.В.* Проглоченное знание и этнический облик // Фольклор и этнография: Проблема реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. ст. Л.: Наука, 1990. С. 169–180.
45. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии // пер. с англ. М.: REFL-book, К.: Bakler, 1996. 288 с.

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ

А.Р. Белкин

В ВЕНЦЕ ИЗ НЕБЕСНЫХ НЕВИДИМЫХ РОЗ...

Аннотация. В предлагаемой читателю подборке философской поэзии автор задаётся коренными, глубинными вопросами бытия, проблемами жизни и смерти, поиска своего пути и своей судьбы, своего места в этой жизни.

Ключевые слова: жизненный путь, судьба, жизнь и смерть, религия.

A. R. Belkin

In the crown from heavenly invisible roses...

Summary. In the set of philosophical poems offered to a reader the author treats fundamental, deep matters of life including genesis of life and death, search for one's own path, and one's place in this life.

Keywords: life path, destiny, life and death, religion.

В венце из небесных невидимых роз
Однажды приходит на землю Христос,
Святой простоты проповедник;
Но чтоб обрести просветления миг,
Учителю нужен ещё Ученик –
Готовый внимать собеседник.

Итак, ученик. Его роль велика:
Ведь именно он понесёт сквозь века
Ответы на сотни вопросов!
Без свиты монарху не сдюжить никак,
Христос без апостолов — просто чудак,
Бродяга, безумный философ.

Не каждый способен в терновом венце
Идти сквозь плевки, не меняясь в лице,
Без злобы встречая удары;
Апостолов тоже порою казнят,
Но чаще — возносят и влёт, нарасхват
Сметают с лотков мемуары.

Апостолом стать — не составит труда:
Пророка себе отыщи — и тогда
Шагай себе вслед беззаботно;
Учитель глаголет — а ты не зевай:
Записывай Слово, другим повторяй –
Несложно, престижно, почётно.

В Петры и Андреи — желающих тьма,
Найдётся и Павел, и даже Фома –
Судьба и к нему толерантна!
Едва их покличешь: «Ау! Эге-гей!» –
Сбегутся и Марк, и Лука, и Матфей,
Лишь место Иуды вакантно.

Апостол Иуда — ненужный балласт,
Учителя он и продаст, и предаст,
И проклят навеки за это!
Желающих нет на такие места,
Но связаны судьбы — его и Христа –
Как две стороны у монеты.

Один лишь Иуда — как брошенный пёс,
Свой собственный крест он покорно пронёс,
Отмечен божественной волей...
И если подумать — кем был бы Христос,
Когда б не Иуда? — Вот это вопрос!
Лишь царь иудейский, не боле.

* * *

Когда задует фордевинд
И паруса наполнит гордо,
Так хорошо, расправив грудь,
Стоять, штурвалом шевеля;
Но злобный ветер норовит

Гораздо чаще дунуть в морду,
И заволочь туманом путь
Туда, где прячется земля.

Когда рассветный первый луч
В окно умытое стучится,
Приятно бодрость ощутить,
Навстречу весело вскочив;
Но солнце вечно среди туч,
И по ночам так скверно спится,
Что трудно веки разлепить
И просыпаешься чуть жив.

Когда старинный добрый друг
Заглянет в гости ненароком,
Так славно двинуть ему в бок,
Сказав: «Здорово, старина!»
Но в чередѣ сплошных разлук
Давно уж нет друзей под боком,
И замолчал дверной звонок,
И наступает тишина.

Мы соотносим наяву
Всѣ, что ушло и что осталось,
То, что пока сейчас и здесь
И что исчезло просто так, —
И это всѣ я назову
Довольно пошлым словом старость —
Я, может, в ней ещё не весь,
Но без неё уже никак.

* * *

Когда-то я любил весну,
Да и теперь, открыв оконце,
Навстречу мартовскому солнцу
Лицо озябшее тяну.
Весной бунтует в жилах кровь
И бухает в виски, как молот;
Вот только я уже не молод,
И ощущать всѣ это вновь
Уже не так отраднo мне
И не рождает вдохновенья —
И изменилось отношенье
К весѣлой ветреной весне.

Потом я лето полюбил —
Эпоху счастья и здоровья,
И ощущение полнокровья,
Прилива свежих, бодрых сил
Меня держало на плаву,
Вело и жарко согревало;
Но больше нет того накала,
И я спокойнее живу,

И легче встретиться со мной
Не в путешествии, а дома,
Где полудѣнной истомой
Не угнетает летний зной.

Весны мне более не надо,
Ушла и летняя жара —
Теперь, увы, пришла пора
Ценить осеннюю прохладу;
Теперь я осенью живу,
Еѣ трудами и плодами,
Иду, любуясь облаками,
Люблю опавшую листву;
Но, оценив остатки сил,
Прошу судьбу не быть суровой:
Не приведи, господь, такого,
Чтоб я и зиму полюбил.

Перефразируя классика

Быть фанатичным несолидно,
Совсем не в этом жизни смак,
Толкаться у икон невидных,
Молиться непонятно как;

Восторженность изображая,
Нехорошо перегибать,
Постыдно, ничего не зная,
Соседей без толку смущать;

Когда твердят вокруг пророки,
Что откровенье им дано,
Вникать в их путанные строки
И несерьѣзно, и смешно;

И пусть решатся шарлатаны
Тебя молитвой охмурять,
Но Рождества от рамадана
Ты сам не должен отличать;

Есть бог иль нет — нам неизвестно,
Но есть уверенность в одном:
Ему совсем не интересны
Твои познания о нём.

Тессеракт

Сергею Шоргину

Вдруг оглянувшись, видишь: как в песок,
Уходит жизнь; большой еѣ кусок
Куда-то делся, тѣмен и невнятен.
Что было в нём? Попробуй осознать...

Слабеет память. Толстая тетрадь
Не восполняет цепи белых пятен.

Куда смотреть — вперёд или назад?
День обернулся скопищем шарад,
Сплетением безрадостных загадок;
Что было ясным — сделалось темно,
Не сладок сахар, не пьянит вино,
Привычный путь ухабист и негладок.

Минувший мир уходит по частям,
Пустеет горизонт — то тут, то там
Туманные его скрывают клубы;
Обгрызена у времени пола -
Как будто её рвут из-за угла
Коварные невидимые зубы;

Но надо жить, с потерями мирясь,
Каких-то дней удерживая связь
И кое-как свыкаясь с остальными,
И принимать как непреложный факт,
Что этот мир — всего лишь тессеракт,
Пронизанный ходами потайными.

Философский сонет

Когда неслышно движется к концу
Период обивания порогов,
Приходит час подбития итогов,
Известный настоящему творцу,

Час монологов, а не диалогов,
Подсчётов, что окажется к концу,
Когда судьба отправит к праотцу
После уплаты жизненных налогов;

Отфильтровав трудов своих пуды,
Оставим без излишних сожалений
Лишь спелые, отборные плоды
Дневных исканий и полночных бдений,

Но раз за разом удивляет нас,
Как скуден оказался их запас.

* * *

Тому, кто изведal дорогу на юг,
Судьба и светла, и легка,
И путь освещает ему свысока
Приветливый солнечный круг;
Открыт нараспашку всем южным ветрам,
По-детски доверчив и прям,
Он чувствует жизни особенный смак,
Обжора, шутник, весельчак;

На запад уходит иная тропа,
В ней скрытый таится расчёт,
Немногих она добровольцев влечёт,
По ней не шагает толпа,
Здесь встретится скептик, педант и сухарь,
Законов логических царь,
Увидевший жизни особенный смысл
В колонках обыденных числ;

Зато многолюдна тропа на восток,
В обитель волшебного сна,
Таинственный свет обещает она,
Но свет этот очень далёк;
Шагают по ней с придыханием те,
Кто верит туманной мечте, —
Для них иллюзорные эти пути,
Но жизни не хватит пройти;

Дороги ж на север фактически нет,
Виднеются только следы,
По ним и уходят в туманы и льды
Свой долг исполнять и обет;
У тех, кто живёт в интересах страны,
Улыбки скупы и скудны,
Судьба их с рожденья берёт в оборот –
Суровый и мрачный народ;

Четыре дороги — четыре пути,
И выбор даётся не всем,
И времени нет поразмыслить над тем,
Которую стоит пойти;
Но истина — в том, чтоб себя приучать
По всем параллельно шагать, —
Тогда, все четыре пути пригубя,
Осилишь дорогу — в себя.

* * *

Я иду навстречу жизни,
жизнь идёт навстречу смерти...

Михаил Пекелис

Двигаться навстречу жизни, мчать вперёд
неосторожно
По дороге незнакомой, освещённой лишь луной, —
Лобовое столкновенье, продолженье невозможно,
Так досрочно завершится пресловутый путь
земной.

Убегать от жизни глупо, ибо хочешь иль не хочешь
Обогнать её движенье человеку не дано,
Встречи с нею не избежнешь, разве что слегка
отсрочишь,
А отсрочка так мизерна, что и пыжиться смешно.

* * *

Наверно, я мытарь. Как Левий Матвей,
Брожу средь испуганных, жалких людей,
Не знающий нужной дороги;
Налоги на хлеб, и налоги на соль,
Налоги на счастье, налоги на боль –
Судьба наша — просто налоги.

Покорный судьбе и ведомый судьбой,
Иду за своею неслышной трубой,
Взимая проценты и пени:
Процент за улыбку, и пени за смех,
Процент за свободу, и пени за грех,
И штрафы за счастья ступени.

Я сборщик налогов! Я просто фискал!
Я долго призвание в жизни искал,
А доля всё не выпадала;
Но всё, что взимаю, я сам и плачú
И сам на себя я доносы строчу
За то, что взимаю так мало.

Налог на веселье, и пени на грусть,
Налог на любовь (он двойной — ну, и пусть!),
Налог на шальную беспечность,
И штрафы за свет, что горит дотемна, —
По счёту с себя я взимаю сполна,
Кляня себя за бессердечность.

Но Левий Матвей таки был награждён:
Призыв услышавши, послушался он,
Избавлен от лишних вопросов;
Я тоже бы торбу забросил в навоз,
Да только боюсь, не окликнет Христос,
Да я и не верю в христосов.

* * *

Что сказать мне о жизни?
Что оказалась длинной.
Иосиф Бродский (1980)¹

Что сказать мне о жизни? Что оказалась разной —
Обычно совсем не скучной, порою и интересной,
Словно обгрызенный бублик, негладкой
и многосвязной,
Посыпанной тмином и маком, посоленной,
а не пресной.

Что можно взять от жизни? Увы, ничего, по сути,
Или, быть может, всё — оценки всегда субъективны;

В общую эту игру наш оркестр играет tutti,
И, конечно, фальшивят все, старательно и активно.

Чего ожидать от жизни? В ожиданиях нету
смысла —
Она всё равно обманет, и это уже бывало;
Какую ни сделать ставку — проигрывают все
числа,
Поставишь на чёт иль нечет, на «много» или на
«мало».

Что мне желать от жизни? Надеюсь, что будет
плавной,
Оценку её оставим для будущих некрологов;
Но пока впереди конец ещё не маячит явно,
Пожалуй, я воздержусь от подведения итогов.

¹ В этот момент И. Бродскому (1940–1996) было всего 40.
Но и прожил он, увы, очень недолго.

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ

С.Л. Бабкина

ПРОСТИШЬ СЕБЯ САМ?

Аннотация. В своем поэтическом произведении автор отражает вечные проблемы и задачи человеческой жизни, а также взаимоотношений человека со своим высшим Я. Лирический герой сам себе капитан, на грани жизни и смерти проживает заново весь свой жизненный путь, кадр за кадром, одновременно как подсудимый в своей эмоционально-волевой ипостаси, и, как судья — в ипостаси своего высшего Я. Источником вдохновения для автора явился опыт осознания и интерпретации реального сновидения. Здесь образ паруса — это символ человеческой души, мятущейся по житейским морям в поисках ускользающей мечты об идеальной любви, любви-приза «победителю» в споре с судьбой. Лирический герой пытается познать суть своей собственной жизни, игнорируя библейские слова Екклесиаста о том, что «многие знания умножают скорбь».

Ключевые слова: парус, любовь, Небо, Земля, жажда, страсть, гавань, смерть, молодость, старость

S.L. Babkina

Will you forgive yourself?

Summary. In his poetic work, the author expresses the eternal problems and tasks of human life, and the relationship of man with his higher I. The lyrical hero is a captain to himself, on the verge of life and death resides his whole life path, frame by frame, at the same time as the defendant in his emotional-volitional hypostasis, and, as a judge, in the hypostasis of his higher I. The source of inspiration for the author was the experience of realizing and interpreting a real dream. Here the image of the sail is a symbol of the human soul, reeling from the world's seas in search of an elusive dream of ideal love, a prize-winning «winner» in a dispute with fate. The lyrical hero tries to learn the essence and salt of his own life, forgetting Ecclesiastes' biblical words that «much knowledge multiplies grief.»

Keywords: sail, sea, love, Sky, Earth, salt, thirst, passion, harbor, death

Парус алый, как юная кровь,
Загорелся костром над волной.
Я искал неземную любовь,
Я искал за морями Ассоль.

Славный ветер морской был мне брат
И крутая волна — по плечу!
Я любым испытаниям рад,
Им навстречу я птицей лечу!

Я силен и удачлив, и крепка моя мачта,
Тетивою на ней паруса,
Я команде своей, как себе, доверял —
Парус мой полной грудью дышал!

А когда я любовь повстречал,
Мне мой давний приятель сказал:
«Как же с ангелом жить? Вот вопрос.
Ты подумай об этом всерьёз!

Строг закон у ревнивой Земли,
Крепки брачные узы любви.
Только пресность страшна моряку,
Лишь морская волна у него на веку».

Алый парус мой яростен и смел,
Но расстаться с свободой я не хотел.
Словно солнца восход, славный парус был ал —
Не любви, а страстей я упрямо искал!

И осталась в мечтаньях Ассоль
Для меня журавлём в небесах,
И отцвел парус пламенный мой —
Я доволен синицей в руках.

Белый парус надежды моей,
Парус веры в надёжных друзей —
Шторм изрядно его потрепал.
Как не жаль, я друзей растерял!

Кто жил честным трудом,
Я считал чудачком,
(Лёгких денег отравя сладка!),
На оседлых людей я смотрел свысока —
Благородней судьба моряка!

Как давно я оставил свой дом...
Ждут с невестой меня мать с отцом.
Не вернуться в родные края —
Жизнь в скитаньях пленила меня!

Снова парус мой цвет изменил:
Стал он серым, как я стал седым...
Слышу я свист кнутов, звон оков —
Я везу на продажу рабов!..

Парус работоторговли. Я теперь богачей.
Наживаюсь на горе, на страданиях людей.
Что же это со мной?! — Грусть у Неба в глазах:
На земле всем чужой, свой я только в морях.

Ветер рвёт мой отчаянный флаг,
Роджер скалится в белых костях...
Да, Роджери, теперь мы — одно:
Судно гибнет, а я пью вино!

Эту жажду нельзя утолить,
Сколько пью, больше хочется пить!
В волнах ярится жгучая соль,
Щёки жжёт мне солёный огонь.

И водою морскою жажды не утолить,
Сколь ни пей, лишь сильнее захочется пить!
Страстный парус был дерзок и смел —
Свой реванш у судьбы я во всем взять хотел!

И теперь с меня хватит страстей,
Сыт по горло я солью морей!
Со смирением землю молю:
«Разреши войти в гавань твою!

Дай надел мне — я выращу сад
Для всех тех, перед кем виноват...
Пусть простят меня дети земли,
Я трудом заплачу за грехи!

Я все деньги раздам, Богу выстрою храм,
Я обеты суровые дам!...».
Плакал я и кричал, всем и вся обещал —
И услышал: «Простишь себя сам?».

Всё оглохло, вокруг ни души.
Парус-крылья — в лохмотья, дрожит.
Может, парус, а может туман...
И «Летучий Голландец» мне дан.

На «Летучем Голландце» я сам!
Сам себе, как всегда, капитан.
Вмиг развеялся винный дурман:
Обречён вечно плавать я там?!

Дорогими мехами души не согреть,
Никакими деньгами не купить себе смерть!
Жду дождя. Только Небо способно омыть
И своими слезами сердца соль растворить.

* * *

Молодость жизнь полной ложкой черпает,
Широко открывая рот.
Вкусно хрустит, чем-то там запивая...
Много дел, никаких забот.
Зрелость взвешивает, распределяет,
Всё принимая в расчёт.
Откладывает про запас и вздыхает:
На отпуск, на старость... И вот
Приходит она, «долгожданная» старость,
Пушистая седина.
В глазах удивленье. Что нужно для счастья?
Как в детстве — любви и тепла.

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

П.С. Гуревич

НОВЫЕ КНИГИ НАШИХ КОЛЛЕГ

Аннотация. В настоящем книжном обзоре представлена рецензия на книгу Кормина Н.А. «В. Соловьев и Э. Гуссерль: импликация эстетического. Часть первая. Книга вторая. «Критика чистого разума»: трансцендентальные основания эстетического проекта», вышедшей из печати в издательском доме «Академия» (2017), где проводится сравнительный анализ рефлексивного опыта ряда мыслителей — И. Канта, В.С. Соловьёва, Э. Гуссерля. Во второй части обзора представлен анализ двух книг Игоря Клюканова: «Коммуникативный Универсум» (издание «РОССПЭП», 2010) и «Сообщение и забытие» (издание «Центр гуманитарных инициатив», 2018), посвященных осмыслению сообщения, которое рассматривается не как процесс передачи информации и ее результат, а как источник и природа изменчивого бытия. Третья часть обзора представляет книгу народного артиста СССР Эльдара Александровича Рязанова (Встречи и беседы, университетские тексты. СПб.: СПбГУП, 2017), где автор делится своими воспоминаниями о том, как создавались его замечательные фильмы, о друзьях и коллегах, с которыми довелось работать и общаться в течение долгой и насыщенной творческой жизни.

Ключевые слова: Кормин Н.А., рефлексивный опыт, И. Кант, В.С. Соловьев, Клюканов И., «Коммуникативный Универсум», Эльдар Рязанов, воспоминания и беседы, Запесоцкий А.С., университетские тексты

P.S. Gurevich

New books of our colleagues

Summary. It presents a review of the book by Kormina N.A. «V. Soloviev and E. Husserl: the implication of the esthetic. Part one. The second book. «Critique of Pure Reason»: transcendental foundations of an esthetic project», published in the publishing house «Academy» (2017), where a comparative analysis of the reflexive experience of a number of thinkers namely I. Kant, V.S. Solovyov, E. Husserl is presented. In the second part of the review presents an analysis of two books by Igor Klyukanov «The Communicative Universum» (2010) and «Communication and Forgetting» (published by the Center for Humanitarian Initiatives, 2018), devoted to the comprehension of a message that is not viewed as a transfer process information and its result, but as the source and the nature of a changeable being. The third part of the review presents the book of Eldar A. Ryazanov (Meetings and Conversations, University Texts, SPb., 2017), where the author shares his memories of how his remarkable films were created, about friends and colleagues whom he worked with and communicate over a long and full of creative life.

Keywords: Kormin N.A., reflexive experience, I. Kant, V.S. Soloviev, Klyukanov I., «Communicative Universum», Eldar Ryazanov, memoriess and conversations, Zapesotsky A.S., university texts

«Вознесённый непостижимой тайной красоты»

Кормин Н.А. В. Соловьев и Э. Гуссерль: импликация эстетического. Часть первая. Книга вторая. «Критика чистого разума»:

трансцендентальные основания эстетического проекта. М.: Издательский дом «Академия», 2017. 96 с.

Любая философская наука не может существовать без опорных категорий. Сама логика её развития кристаллизует понятия, способные закреплять

обретённый опыт конкретного и разностороннего анализа. Т. Адорно сформулировал эту мысль с предельной остротой: «Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бесхребетным, напоминающим моллюска...» [1, с. 78]. В категориальном арсенале эстетики «эстетическое» занимает особое место. И служит исходным понятием. Здесь не обойтись без объяснительного принципа. Эстетическое не просто описывается, как, допустим, «реалистическое» или «комическое», а извлекается из недр философского сознания. Оно не задаётся как нечто само собой очевидное. Эстетическое выражает глубины субъективно-пристрастного опыта человеческой чувствительности.

И. Кант размышлял в своё время о том, каким может быть инопришелец, существо с другой планеты. Понятно, что у него должен быть разум, иначе он не достигнет нужной высоты в природном царстве. У пришельца должны быть зачатки нравственности. Иначе такие создания не смогут построить социальную организацию, обеспечить гармонию социума. Но станет ли пришелец обладать чувством красоты? Как оно возникнет и что может обеспечить универсальность и объективность представлений о красоте? Ведь уродливое может казаться многим привлекательным. Не окажется ли прекрасное царством предельного произвола? Кант приходит к выводу, что при всём разнообразии оценок красоты она сохранит некие объективные критерии, но не устраним индивидуального отношения к прекрасному. Такой критерий немецкий философ склонен называть субъективно-объективным.

Н. А. Кормин приступает к анализу категории во всеоружии разносторонней философской выучки. Его задача усложняется неперменным стремлением сравнительного сопоставления рефлексивного опыта ряда мыслителей — И. Канта, В. С. Соловьёва, Э. Гуссерля. И это не просто сопоставление разных взглядов. Это напряжённое размышление о том, откуда и каким образом возник феномен, который отсутствовал, но затем обозначил свою непреложность и значимость. Разгадку тайны А. С. Кормин ищет в исходных и разнохарактерных движениях мысли крупных европейских мыслителей.

В аннотации к книге Н. А. Кормин так объясняет концепцию собственного труда: «В монографии показано, как метафизические построения Владимира Соловьёва и Эдмунда Гуссерля, позиции которых в чём-то пересекаются между собой, критически сопряжены с трансцендентальными конструкциями в философии Иммануила Канта; раскрыто значение “Критики чистого разума” для прояснения смысла эксплицитных высказываний,

предположенных создателями философии всеединства и феноменологии, на тему начала, порождающего новый логос эстетического, с ними связано понимание того, как выводятся определения неопределимости региона искусства, его имманентная логика и смысловая бесконечность» [6, с. 3].

Это не просто текст, предваряющий изложение темы. Это самостоятельная философская миниатюра, содержащая экстракт эстетической мысли. Сложение двух концепций В. С. Соловьёва и Э. Гуссерля — это не привычное расширение темы за счёт дополнительных дискурсов. Во-первых, снайперская нацеленность философов на искусство, на его живой опыт. Теоретические выкладки способны увести нарратив в пространство отвлечённой мысли. Но это не тот случай. И. Кант, к примеру, неважно ориентировался в искусстве. Но этого нельзя сказать ни о В. С. Соловьёве, ни о Э. Гуссерле. Во-вторых, ставится непростая задача найти общие основания у мыслителей разного калибра и несовпадающей динамики поиска.

Н. А. Кормин видит свою цель в том, чтобы понять, как возникает и утверждается эстетическое суждение и формируется новый логос эстетического. Исследователь прослеживает, как выстраивается имманентная логика и смысловая бесконечность философа. По мнению Н. А. Кормина, концепции В. С. Соловьёва и Э. Гуссерля критически сопряжены с трансцендентальными конструкциями в философии И. Канта, которые имплицированы в суждения о практическом человекознании, об универсальных связях в мире, а также в обосновании когнитивного суждения через структуры синтеза и различия. Автор монографии отмечает, что ключ к тайне самой метафизики Кант находит в области трансцендентальных значений.

Модель эстетического имеет множество граней. Н. А. Кормин рассматривает эту категорию как одну из важнейших проблем метафизики. Кант, по его словам, берёт высокую трансцендентальную ноту, хотя и не достигает, согласно Гуссерлю, феноменологического суждения как сингулярного суждения. Мне кажется оправданной мысль Н. А. Кормина, что если бы Канту удалось в третьей «Критике» создать бесконечный ресурс для эстетических импликаций личного тождества, то он мог бы значительно расширить смысловые задачи, стоящие перед философией искусства.

Нет сомнения в том, что эстетическое может рассматриваться как наиболее общая категория эстетики. Она, вообще говоря, служит метакатегорией, потому что через неё обозначается предмет эстетики, а также осмысливается сущностное

родство и системное единство всего гнезда эстетических категорий. Причём эстетические понятия не просто находятся в некоем арсенале. Они зависят от логического принципа. Вопрос Н. А. Кормина: не присуща ли самой эстетике имманентная логика как органон мышления, не имплицитуют ли они друг друга эйдетически?

Но вот и ответ. «Философия красоты и искусства не элиминирует логичности, для нее логика важна как универсальный органон связных рассуждений. Без нее не выстроить столь специфическую область эстетического знания, которое, правда, не допускает своей полной формализации» [6, с. 25]. Вообще говоря, эта логичность — заслуга самого Канта, мыслительного типажа, готового выстроить схему понятий, невзирая на очевидность, которая далеко не всегда поддается раскадровке.

Как понятие «эстетическое» утвердилось в XVIII в. Но концептуальное содержание категории обсуждалось в рамках понятия «прекрасного». Н. А. Кормин показывает, что понять смысл эстетической жизни — это и значит для Гуссерля вернуться к самим эстетическим вещам, отталкиваясь от интуитивно-очевидного в художественном восприятии, понять структуры интенциональности эстетического сознания. Однако здесь не обойтись без установок кантовского критицизма.

Способен ли художник самостоятельно обозначить принципы своего искусства? Это вовсе не означает, что он отступает от них. На самом деле, как показывает Н. А. Кормин, художник руководствуется внутренним побуждением своих гармонически развитых сил, а в суждении следует своему тонко развитому художественному чутью и такту. Собственно говоря, это относится не только к искусству. Мы прослеживаем эту закономерность и в научном творчестве.

Эстетическое притягивает к себе различные категории. В этом смысле оно является своеобразным центром эстетической науки. Н. А. Кормин разбирает трансцендентальную философию творчества. Гуссерль не только выявляет существенные различия между субъективно-антропологическим единством познания и объективно-идеальным единством содержания познания, но и выделяет три рода связей, фундаментальные различия между которыми учитываются в гносеологии.

Феноменология познания трактуется Э. Гуссерлем как интеллектуальная структура, которая может найти применение в философских науках, в том числе и в эстетике. Она вписывается философом в процесс теоретической реконструкции основания познания, призванной ответить на

вопрос: каким надлежит быть сознанию, чтобы установились эстетические связи?

Итак, книга Н. А. Кормина — убедительный пример развёрнутого философского исследования, которое посвящено одной эстетической категории, но при этом раскрывает глубины философской рефлексии в широком диапазоне.

Нить судеб, событий

Клюканов Игорь. Сообщение и забытие. М., СПб, Центр гуманитарных инициатив 2018, 288 с.

Клюканов Игорь. Коммуникативный Универсум. М. РОССПЭН, 2010, 256 с.

Книги И. Э. Клюканова, посвященные массовой коммуникации, резко отличаются от массива работ, посвященных этой теме. Они не содержат анализа идеологических кампаний, рассуждений об эффективности манипулирования общественным сознанием, о том, «как наше слово отзовется». Читая одну главу, трудно предположить, о чем пойдет речь в другой. Общая тема — ясна. Речь идет о теории коммуникации, одной из областей современного знания. Автор, само собой понятно, касается принципов межкультурной коммуникации, взаимодействия теории коммуникации с семиотикой, теорией информации, теорией перевода.

Но главное в книге — свободная философская рефлексия. В ней оригинальные оценки Аристотеля, Платона, Канта, Фуко, Бахтина. Неожиданные параллели. Смелые предположения. Мы не знаем, к примеру, как называлась бы книга, какую написал бы в наши дни Маркс, став советником Всемирного банка по вопросам макроэкономики. Но готовы представить его автором аналитических обзоров для совета директоров. Что стоит предположить, что сочинение Маркса называлась бы не «Капитал», а «Коммуникация».

Многие исследователи считают коммуникативные экспертизы междисциплинарной областью знания. Автор понимает, что данное поле изучения неотделимо от кризиса. Но начинает свои рассуждения с темы человека. В результате собственно антропологическим проблемам в книге уделено достойное место. Об этом сказано уже в аннотации к исследованию: «Книга посвящена осмыслению сообщения, которое рассматривается не как процесс передачи информации и ее результат, а как источник и природа изменчивого бытия. Понятно, что наука, которая претендует на самостоятельное и самодостаточное исследование своего объекта, так или иначе имеет дело с сообщением. Каждая

наука является в какой-то мере коммуникативной наукой, поскольку рассматривает сообщение: как природное явление (естественно-научная мысль), как переписывание того, что значит быть человеком (гуманитарная мысль), как тягу повсюду быть дома (философская мысль). Отдельно внимание уделяется так называемой науке о коммуникации, задачу которой можно видеть в осмыслении любого объекта как сообщения всех наук: в идеале речь идет о попытке найти точку слияния физики и метафизики, т.е. «вспомнить все».

Однако путеводная мысль И. Клюканова — человек. Кризис европейских наук Э. Гуссерль объясняет забвением антропологического принципа науки. По его мнению, у нас нет строгой науки о человеке. Есть «богатые и плодотворные науки, относящиеся к духовному и человеческому царству, но это все эмпирические науки. К ним относятся история, психология, социология и др.. Нам же необходима априорная наука, так сказать *materis* духовного и человеческого». Но у нас отсутствует научно развитая система чисто рациональной истины, корнящейся в сущности человека», которая внедрила бы новый метод рациональности, способный прояснить всю эту эмпирическую фактичность.

Но что означает призыв к созданию строгой априорной науки для наук о человеке? По мнению, Гуссерля, философ стремился преодолеть позитивизм и построить чистую науку, вынося за скобки при этом всю сферу человеческих интересов, идеологий, бюрократических структур и т.д. Усилия Гуссерля не принесли желаемых результатов. Но он не одинок. Феноменология Э. Гуссерля, археология знания М. Фуко и коммуникативное действие Ю. Хабермаса направлены на преодоление кризиса как результата некоей аномалии, которая не укладывается в рамки нормальной науки. Науке о коммуникации вряд ли грозит какая-то опасность со стороны кибернетики или семиотики: ее основная проблема является внутренней. Она в неспособности справиться со своим собственным наследием. В частности, Ж. Делёз и Ф. Гваттари задаются вопросом, где та земля, та почва, на которой может разворачиваться территория коммуникативных исследований?

И. Клюканов ищет возможность обратиться к смыслу древнегреческого слова «кризис», понять, чем отличается античная версия от кризиса наук, который пытались разрешить Э. Гуссерль, М. Фуко, Ю. Хабермас? Здесь автору приходится дать обоснование существованию двух термином «коммуникация» и «общение». Весьма поучительно

обращение И. Клюканова к тем, которая в современной антропологии называется «новый натурализм». Несмотря на кажущуюся заманчивость таких идей, по мнению И. Клюканова, рассматривать сообщение как естественно-биологический процесс вызывает сомнения. С естественно-научных позиций сообщение изучается как объект, существующий независимо от исследователя. Классическая генетика исходит из убеждения, что поведение человека определяется генами как единицами наследственной информации. По мнению Т. Клюканова, коммуникацию можно не только объяснить, но и улучшить за счет перестройки генетического материала. Он полагает, что есть возможность отталкиваться от био-психической организации человека. Сообщение природы и человека носит не только пространственный, но и временной характер.

Тело человека находится не только в рамках определенного социума, но и в постоянном магнитном поле Земли. К сожалению, классическая наука открывает мертвую, пассивную природу, поведение которой можно сравнить с автоматом. Между тем так называемый невидимый мир — это мир, в который мы не проникли и не установили с ним связь, поскольку его масштабы слишком малы или же чрезвычайно велики.

Но И. Клюканов прав: чаще всего наука о коммуникации рассматривается как социальная наука. Не случайно истоки социальной теории можно обнаружить в произведениях Платона и Аристотеля. Государство уже противопоставляется природе. В Новое время формируется идея личности, а с ней все более осознается возможность противоречий между гражданским обществом и государством. По мнению И. Клюканова, в основе общетеоретических положений, при помощи которых осмысливается социальная природа коммуникации лежат такие понятия, как «воздействие, обмен, интеракция, порядок, система, научение, власть, нормативность и справедливость».

Разумеется, после работ В. Дильтея, представление о человеке как духовном существе меняет вектор исследования. На сообщение нужно смотреть не только как социальное явление, но и как на явление культуры. Весьма значимы рассуждения автор монографии о состоянии гуманитарных наук. Специфика гуманитарной мысли заключается, отмечает И. Клюканов, в парадоксальности своего объекта и его научного осмысления. Объект гуманитарных наук — сам человек как субъект, точнее человеческий дух. Человек может исследовать себя лишь самовыражаясь, то есть по сути дела выходя

за собственные пределы Соответственно, по мысли автора, постижение человеческой жизни во всей ее бытийной полнотности требует внимания ко всем ее проявлениям, природа которых заключается в их неповторимости, неповторяемости.

Весьма актуальная тема — риторика. Известно, что Платон критически относился к риторике, поскольку она направлена лишь на убеждение большинства, а не поиск истины, которая составляет суть диалектики. Новая риторика стала рассматривать сообщение как более сложный процесс. Границы неориторки очерчены не строго. Слово тесно связано с соматикой. Для многих удивительно, семиотику можно рассматривать как науку о возникновении симптомов и синдромов заболеваний внутренних органов. Не удивительно, что в так называемой коммуникативной теории используются многочисленные семиотические идеи.

Представляют ценности и размышления И. Клюканова о герменевтике. Она позволяет расширить этногеографию коммуникации. Понимание иного и себя как «слияние горизонтов» не означает полного признания себя иным, т.е. отождествление позиций, поскольку сообщение всегда предполагает различия, индивидуальные опыты. Каждый гуманитарный взгляд на коммуникацию представляет собой своеобразную версию того, как воссоздается живой мир культурных смыслов. Привлекает внимание и раздел о философии. Прав И. Клюканов: потенциал критического метода И. Канта трудно оценить в полном объеме, поскольку есть ряд положений, с которыми, по первому приближению, трудно согласиться.

И. Клюканов придает большое значение феноменологическому методу. Он представляет собой поистине научный подход. Справедлива мысль И. Клюканова о том, нельзя выявить жизненный мир человека, опираясь, например, на риторический анализ или герменевтическую интерпретацию текста. Если мы хотим науку со всей строгостью, то следует подойти к ней феноменологически. Все знания опираются на «почву постулатов, на наше общение с миром. Идеал такого общения — это полное влияние, отождествление себя с миром: именно к этому идеалу мы пытаемся подойти в конкретном акте сообщения. Идеал такого общения — это полное слияние, отождествление себя с миром. Феноменологический метод не разъяснение предустановленного бытия. Философия не есть отражение предустановленной истины, это, как и искусство, осуществление истины.

Автор монографии оспаривает представление о том, том, что лишь результаты экспериментов

должны быть признаны научными, поскольку имеют опытный характер. Но возможно ли забывать о философской составляющей естественно-научной мысли Физика сама по себе не способна продвигаться без философского руководства. Философия постулирует (монструрует) первоосновы бытия.

Не следует игнорировать роль генов в развитии и функционировании социальных систем. Итоговая мысль И. Клюканова: любая проблема естественных наук служит философской проблемой. Отметим все же, что не все идеи И. Клюканова можно принять безоговорочно. Н.А. Бердяев подчеркивал, что историю делают личности. Однако не каждый индивид есть личность. Спорно, что человек становится «личностью» в процессе социализации, усваивая различные функции и роли, регулирующие его отношения с другими людьми. Но хорошо социализированный индивид не обязательно личность. Напротив, чем больше личностей в обществе, тем слабее общество. Прочность социума зависит от средней массы людей, не претендующих на статус личности. И. Клюканов справедливо отмечает, что живыми могут быть индивидуальные люди, а не личности. Ленин, к примеру, был живым человеком, но отнюдь не конформистом. Процесс интерпретации предполагает рефлексивное отношение исследователя к тексту и особенно к самому себе.

Заслуживают внимания размышления автора о преображении философии. Действительно, возникают новые обозначения направлений мысли, которые И. Клюканов рассматривает как не-человеческие: философия предстает в терминах «эко-», «зоо-», «метерео-», а чаще всего чрез «био» и «гео». Автор монографии отмечает, что именно с этих позиций (особенно «гео-») разрабатывают философию Ж. Делёз и Ф. Гваттари. «Мысль» — это не нить, натянутая между субъектом и объектом, не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется через скорее через соотношение территории и земли.

И. Клюканов изучает феноменологию коммуникации. Однако его подход к проблеме лишен узости. Для уточнения собственной концепции он использует различные области знания. Его работа, безусловно, носит новаторский характер. Избегая профессионального кретинизма, автор монографии обнаруживает энциклопедический подход к теме. Так называемая наука о коммуникации пытается «вспомнить все», т.е. найти точку слияния физики и метафизики. По словам И. Клюканова, сообщение — это наша плоть: всегда одно сообщение,

одно тело, один мир. Книга, безусловно, является событием не только в теории коммуникации. Она прежде всего философична.

Был смех наш искренний, поскольку был невинный...

Рязанов Эльдар. Встречи и беседы, университетские тексты. СПб.: СПбГУП, 2017. 584 с. с илл.

Эльдар Рязанов при жизни заслуживал высокого определения — мэтр. Он был выдающимся мастером отечественной комедии и за свою творческую жизнь открыл и поддержал множество молодых талантов. Официальное признание долго обходило режиссёра стороной, если не считать, что в 1983 г. он получил приз Всесоюзного кинофестиваля за вклад в развитие советской комедии. Но Э. Рязанов добился того, что в жизни каждого настоящего художника оказывается главным — всенародной любви и уважения, о чём свидетельствует неубывающий интерес зрителей всех поколений к его творчеству.

Эльдар Рязанов был Почётный доктором Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов. Изданная книга — дань памяти и признания выдающегося российского кинорежиссёра, народного артиста СССР Э. А. Рязанова. В ней Эльдар Александрович делится своими воспоминаниями о том, как создавались его замечательные фильмы, о друзьях и коллегах, с которыми довелось работать и общаться в течение долгой и насыщенной творческой жизни. Художник размышляет о ситуации в отечественном кинематографе, о роли искусства в современной жизни, о состоянии российского общества.

Книга открывается вступительной статьей председателя Учёного совета Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов А. С. Запесоцкого на церемонии вручения докторской мантии Эльдару Александровичу Рязанову 25 мая 2000 года. Автор отмечает, что мастер не знает рецептов лёгкой жизни. Наоборот. При всём своём жизнелюбии и светочности натуры, иронично-улыбчивый, может остудит голову безоглядного оптимизма горькой истиной: «Человек с умом и талантом обречён». Но обречён не только на муки, но на преодоление любых препятствий на своём пути.

В книге читатель легко обнаружит ряд сюжетных линий, историй, когда герой оказывается в переплёте немыслимых драматических событий. Об этом рассказывает он сам и те люди, которым довелось работать с режиссёром. Именно благодаря уму

и таланту, не прогибая спины, Э. А. Рязанов остаётся верным себе, своей правде, добру и справедливости.

Александр Запесоцкий отмечает, что «по складу своего художественного дарования Эльдар Рязанов — поэт. Достоверность бытия своего времени он пропускает через душу, через “магический кристалл поэзии”. Искусства долговременного, где быстротечное, обыденное сочетается с вневременным, вечным, где воплощённое в искусстве кино выражает многозначный смысл, обращённый и к будущему. В его фильмах — такая важная сегодня полнота и многообразие человеческих чувств: от великого до смешного, от энергии заблуждения до радости узнавания близких душ в неожиданных встречах, необычайных обстоятельствах, где есть место и печали, и искромётному юмору» [2, с. 12].

Составитель труда Э. В. Абайдуллина собрала ценнейший материал, который теперь уже носит характер документа, исторического события. Собраны многочисленные интервью, в которых встречаются неожиданные подробности жизни и творчества, суждения о гранях творческого процесса. Во всех беседах Э. А. Рязанов обнаруживает ум, нетривиальность восприятия мира и его событий, глубину душевных состояний. Сергей Шолохов отмечает поэтический дар кинорежиссёра. И здесь поражает своей карнавальностью создание стихотворных шедевров и талантливая игра авторством, ведь Э. В. Рязанов приписывает рождённые им поэтические строчки известным поэтам. Розыгрыши удаются на славу. Стихотворение «У природы нет плохой погоды» он приписал английскому поэту XVIII начала XIX века. Песню «Вокзал для двоих» приписал Давиду Самойлову. Романс в «Жестоком романсе» Юнне Мориц.

В беседе с Леонидом Репиным Э. А. Рязанов размышляет о нелёгкой истории нашей страны. Ордынское иго на 300 лет задержало развитие юмора и весёлости в народе. Поэтому у нас в это время не появились Рабле, Вийон, Давило и крепостное право. Вот почему вопрос «Почему мы редко смеёмся?», по мнению Э. Рязанова, сложный, и корни его уходят глубоко.

Интересны и поучительны отрывки из статей Э. А. Рязанова. Он, в частности, пишет: «Вертовские традиции были позабыты. Никому не приходило в голову использовать скрытую камеру. Но если кого-то сняли небритым или плохо одетым — эти кадры выбрасывались ещё при монтаже. У наших кинохроникёров образовался совершенно противоестественный для репортёра инстинкт. Если во

время съемки оператор видел через глазок камеры какой-то беспорядок, ну, например, начался пожар, перевернулась машина, возникла драка и т.д., он автоматически выключал камеру, прекращал съемку, он знал, что это не пойдёт, зачем зря тратить пленку. Тогда как любой западный хроникёр, повинувшись нормальному журналистскому инстинкту, в подобные моменты автоматически включал киносъёмочный аппарат» [7, с. 314].

Рассказ о съёмках И. М. Смоктуновского — красноречивое свидетельство любовного отношения к актёру, к таланту, к его судьбе. «Конечно, на Смоктуновского произвело впечатление, что режиссёр приехал далеко, в скверную погоду и нашёл его в этом заброшенном поселке. Но главное — ему нравилась роль Деточкина, ему действительно хотелось её сыграть. Однако чувствовал он себя больным и снова отказывался. Я уговаривал как мог. Я уговаривал, что в случае необходимости мы перенесём действие фильма из Москвы в Ленинград. Мы создадим ему царские условия для работы. Я не скупился на посулы и обещания. Я не врал. Я и впрямь собирался облегчить ему жизнь. Я видел, что Иннокентий Михайлович нездоров и очень переутомлён» [там же, с. 330].

Весьма неожиданные подробности содержатся в отрывке из книги «Неподведённые итоги». «Наш курс набирался и вёл Григорий Михайлович Козинцев, уже тогда бывший классиком советской кинематографии. Его творчество мы изучали по истории кино. Он являлся одним из авторов, вместе с Л. Траубергом, знаменитой “Трилогии о Максиме”, одним из создателей “Фабрики эксцентрического актёра” (ФЭКС), фильмы которой гремели ещё в двадцатые годы. Козинцев знаменитый шекспировед, театральный и кинематографический режиссёр, маститый педагог, казался нам человеком почтенного возраста. И только потом мы поняли, что в это время ему было всего-навсего тридцать девять лет» [там же, с. 354–355].

Работоспособность Э. А. Рязанова просто поразительна. В 1980 году он снял сатирическую комедию «Гараж», телефильм «О бедном гусаре замолвите слово», в 1983 — «Вокзал для двоих», в 1984 — «Жестокий романс». Отношение к историческим фактам и текстам классиков у Рязанова одинаковое, он даёт их собственное прочтение. И в то же время умеет передать своеобразие нравов определённого времени, отражая самые разные стороны жизни людей далёкого прошлого.

Дороги подробности, сообщаемые Э. А. Рязановым. Вот, к примеру: «И вот однажды осенью сорок шестого года на четвёртый этаж с трудом

поднялся и, задыхаясь, вошёл в аудиторию очень старый, как нам казалось тогда, человек. (Через два года, когда его не стало, мы с изумлением узнали, что он умер всего-навсего пятидесяти лет от роду.) Это был Эйзенштейн. Тот самый Сергей Эйзенштейн, живой классик, чьё имя уже оведала легенда» [там же, с. 364].

А вот серьёзные профессиональные размышления. Э. А. Рязанов пишет: «Документальное кино тех лет не имело никакого отношения ни к жизни, ни к документу, ни к правде. Обожествлялся великий вождь, воспевалась зажиточная жизнь народа, всячески создавалось на экране ощущение постоянного всенародного праздника. Но наивно думать, что всем этим безудержным славословием занимались в искусстве и литературе циничная банда подонков. Всё было сложнее — сплав веры и страха, честолюбия и слепоты, окружавший всех массовый психоз, «железный занавес», отрезавший СССР от Запада, могучие, ежедневные залпы вранья из всех средств массовой информации. В конечном счёте деформировались все человеческие ценности и критерии» [там же, с. 371].

Ценность книги в том, что она свободна от сусальности, от вранья. Создавая «величественный» образ режиссёра, составители сообщают нам отрывком из книги «Неподведённые итоги» о том, что Э. А. Рязанов не обладал музыкальным слухом. Отсюда ряд комичных эпизодов. По иронии судьбы первыми художественными фильмами Рязанова оказались ревю и музыкальная комедия. «Композитор, несомненно, является одним из авторов фильма, а в музыкальной ленте его роль возрастает необычайно. Я убеждён в том, что музыка и песни Анатолия Лепина во многом способствовали бурному приёму “Карнавальная ночь” у зрителей. Песни “О влюбленном паренёчке”, “Танечка”, “Пять минут”, “Хорошее настроение” легко запоминались, создавали праздничное настроение зала. Талантливый композитор наполнил фильм также прекрасной инструментальной музыкой, зажигательными танцевальными мелодиями» [там же, с. 381–382].

Великолепный сюжет — Э. А. Рязанов и телевидение. Стоит прислушаться к профессиональным замечаниям Эльдара Александровича: «Но телевизионный экран обладает удивительным качеством — он как бы раздевает человека, обнажая его глубокую сущность. И если ты злока, как ни прикидывайся добреньким, ничего не выйдет. Твоё притворство будет видно всем. И если ты глуп, то какие мудрёные слова ты не станешь “загибать”, за них ты всё равно не спрячешься. И если

ты самодоволен и надменен, то никакая игра в застенчивость и скромность не поможет. Объектив камеры беспощаден. Он вытаскивает наружу то, что человек пытается скрыть. Единственное средство спасения — оставаться самим собой — какой уж ты ни есть. По крайней мере экран не уличит тебя в лицемерии, двуличии! Нет ничего хуже, чем, обманывая, казаться лучше» [там же, с. 400–401].

Творческая судьба Рязанова является как бы исключением из правил. Он сам признаётся: «Я в жизни никогда не делал того, чего не хотел. Ни тогда, ни сейчас». Правда, ему не всегда удавалось делать то, что он хотел. В своё время Э.А. Рязанов мечтал снять фильм «Мастер и Маргарита», «Иван Чонкин», «Сирано де Бержерак». Он даже уже вёл подготовку к съёмкам, но эти замыслы так и остались нереализованными. Последний фильм запретили за десять дней до начала съёмки, когда были уже потрачены огромные суммы. Но исполнитель главной роли поэт Е. Евтушенко выступил против вторжения советских войск в Чехословакию и оказался в числе неблагонадёжных. К чести режиссёра

он не стал искать ему срочную замену и пожертвовал фильмом.

Некоторые художники меняются вместе со временем. Как правило, этот процесс медленный и мучительный, это, по мнению Э.А. Рязанова, естественное развитие для честного творца. Но нравственный пафос режиссёра завораживает. Иные, отмечает он, перерождаются мгновенно, ради выгоды. Тут уж приспособленчество. И в прессе наряду с людьми чистыми и честными выступают конъюнктурщики. Можно ли ждать от них справедливых оценок?

Оценивая книгу в целом, нельзя не сказать слов благодарности Александру Сергеевичу Запесоцкому. Он, несомненно, инициатор этой культурной акции, как и многих других. Не без повода сказаны А.С. Запесоцким слова: «Главный урок, который преподает всем нам Эльдар Рязанов, состоит в том, что человек может и должен сопротивляться обстоятельствам. В недрах самой жестокой и бесчеловечной системы должен суметь сохранить честность, личную честь и достоинство» [3, с. 17–18].

Список литературы

1. Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
2. Запесоцкий А.С. Призвание мастера — творить добро // Рязанов Эльдар. Встречи и беседы, университетские тексты. СПб.: СПбГУП, 2017.
3. Запесоцкий А.С. Наш почётный доктор Эльдар Рязанов // Рязанов Эльдар. Встречи и беседы, университетские тексты. СПб.: СПбГУП, 2017.
4. Клюканов Игорь. Сообщение и забвение. М., СПб, Центр гуманитарных инициатив 2018. — 288 с.
5. Клюканов Игорь. Коммуникативный Универсум. М. РОССПЭН, 2010, 256 с.
6. Кормин Н.А. В. Соловьев и Э. Гуссерль: импликация эстетического. Часть первая. Книга вторая. «Критика чистого разума»: трансцендентальные основания эстетического проекта. М.: Издательский дом «Академия», 2017. — 96 с.
7. Рязанов Эльдар. Встречи и беседы, университетские тексты. СПб.: СПбГУП, 2017. — 584 с.

XXIV ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС КИТАЙ. ПЕКИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ 13–20 августа, 2018

**THE XXIV WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY.
CHINA. BEIJING.
PEKING UNIVERSITY. 13–20 AUGUST, 2018**

С 13 по 20 августа этого года в Китае, в Пекинском университете пройдет XXIV Всемирный философский конгресс. Тема конгресса — «Учимся быть людьми».

В работе конгресса примут участие философы России. Секцию «Психоанализ и философия» возглавляет проф. П.С. Гуревич. Президиум конгресса одобрил доклады П.С. Гуревича и Е.Г. Рудневой «История российского психоанализа», доклад доктора философских наук Э.М. Спировой «Здоровье и болезнь: психоаналитический подход», аспирантки Института философии РАН И.О. Чугуновой «Ненавистничество как модус человеческого бытия».

Статьи печатаются на рабочем языке конгресса — на английском, и предваряются аннотацией на русском языке.

THE XXIV WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY. CHINA. BEIJING. PEKING UNIVERSITY 13–20 AUGUST, 2018

П.С.Гуревич, Е.Г.Руднева

ПСИХОАНАЛИЗ В РОССИИ

Аннотация. В статье прослеживается исторический путь российского психоанализа. Выделяются несколько периодов развития психоанализа в России с начала XX века, в годы советской власти и в наши дни, дается характеристика этих этапов, выделяются концепции мыслителей, живших в переломные эпохи (Н.О. Лосский, Н.Е. Осипов, И.Д. Ермаков, М.В. Вульф). В настоящее время психоанализ в России бурно развивается и существует потребность в подготовке профессиональных психологов и психоаналитиков. Авторы показывают, что огромный эмпирический материал требует теоретического и философского осмысления.

Ключевые слова: психоанализ, философия, психология, теория, практика, идеология, человек, общественное сознание, бессознательное, социальная терапия.

Pavel S. Gurevich,
chief research fellow at the Institute of
Philosophy RAS,
director of the Institute of Psychoanalysis
and Social Management
(Moscow, Russia)

Elena G. Roudneva
research fellow at the Institute of
Philosophy RAS
(Moscow, Russia)

rapidly developing in Russia, necessitating preparation of professional psychologists and psychoanalysts. The authors show that the accumulated enormous empirical material requires theoretical and philosophical interpretation.

Keywords: *psychoanalysis, philosophy, psychology, theory, practice, ideology, man, social consciousness, unconscious, social therapy.*

PSYCHOANALYSIS IN RUSSIA

Abstract. *The article traces the historical way of Russian psychoanalysis. Several periods of the development of psychoanalysis in Russia are singled out, beginning from the early 20th century, through the Soviet period and nowadays, characteristics of these stages are given, conceptions of thinkers living at the turning points (N. O. Lossky, N. E. Osipov, I. D. Ermakov, M. V. Wulff) are presented. Now psychoanalysis is*

The thorny path

The history of Russian psychoanalysis is not a smooth, linear chronicle. It has waves of renaissance and «totalitarian renunciation», stages of enthusiasm and despair. The early 19th century, Pushkin writes a scene from «Faust». His Mephistopheles says: «I'm a psychologist... oh, what a science!..» Another half of a century passes and the Russian physiologist I. M. Sechenov (1829–1905) attempts to create a project of psychology as a separate science. It is still in the bosom of philosophy and wouldn't branch off. But the social demand is evident already. Russia needs guide-

lines for industrial, medical, paedagogic and military practice. Academic introspective psychology begins to lose its ground. Physiological laboratories begin to open, large psychological schools and directions arise. Psychologists are engaged in desperate discussions. Psychology is in demand. Vladimir Solovyov (1853–1900) polemizes with the «philosophy of the unconscious» by Eduard Hartmann (1842–1906). The Russian philosopher regards psychology as an internal process of the self-opening spirit.

Can a scientific discipline develop according to its own requirements? Or is it constantly pressed by social and political demands? And maybe it is them that pave new ways for the development of science? Then what do the present authorities want from psychology?

An interest to psychology, paradoxical as it might seem, was stirred up by infatuation with mysticism. At the Russian imperial court not only Grigori Rasputin but also the Buryat esoteric practitioner Badmaev became very powerful.

Psychoanalysis comes to Russia. The main works by Sigmund Freud and his successors were translated into Russian immediately after their publication. The Russian language was the first language in which works of the first psychoanalysts were published. Freud believed that Moscow was the third stronghold of psychoanalysis after Vienna and Berlin. But Moscow was not the only Russian city, where psychoanalysts worked. Schools were established in Odessa, Rostov, Kazan. Psychoanalysis was acknowledged as a therapeutic method. The Russian school of psychoanalytic therapy was created. Versatile theoretical work began.

What periods in the development of Russian psychoanalysis can we identify?

The first period (1904–1910) can be called *enlightening*. Many Freud's works appeared and gained recognition in Russia. Our country had high philosophical and psychological culture at that time. Psychology, psychiatry, psychotherapy and neurology had highly-qualified specialists then. Professional works helped the society to obtain an adequate understanding of the new direction in world psychology.

The second period can be specified as *adaptive* (1910–1914). During that period, psychologists in Russia obtained more integral knowledge of psychoanalysis, testing of psychoanalytic ideas began, first attempts to use psychoanalysis for practical purposes were made. But elaboration of psychoanalysis immediately met with sociocultural difficulties. The general cultural and social context of Russia was not prepared to active development of new ideas. However, the jour-

nal «Psychotherapy. A Review of Problems of Mental Treatment and Applied Psychology» became a scientific organ of Russian supporters of psychoanalysis and one of the first international psychoanalytic journals. Significant landmarks of this period were as follows: in 1911 a group of Russians joined the Vienna Psychoanalytic Society (M. V. Wulff, L. M. Droznes, T. K. Rozen-tal, S. N. Spielrein); publication of a book series «Psychotherapeutic library» (N. E. Osipov, O. B. Feltsman), in which works by S. Freud and his followers were published, started in Moscow. Many eminent philosophers — N. O. Lossky, E. L. Radlov, etc. — took part in discussions on psychoanalysis.

N. O. Lossky (1903–1958) believed that teachings of Christian devotees show ways of freeing oneself from spiritual wounds and complexes sometimes without psychoanalytical digging in the soul [7, p. 176]. The Russian philosopher called Freud's discoveries great, especially those pointing to the significance of mental traumas for the development of psychoneuroses. N. O. Lossky wrote: «Comparatively not long ago many philosophers and psychologist thought that there are not unconscious mental states. In their works, instead of “spiritual life” the word “consciousness” is often used. In line with their theories they stated that to speak of an unconscious spiritual state means to acknowledge the existence of the “unconscious consciousness”, i.e. to enounce an absurd contradiction. Certainly, they are wrong: there is no contradiction if in the cited example of unconscious envy we shall correctly describe it, calling it unconscious psychic process. At present, due to research done by the psychiatrist Freud and his school the conviction has become widespread that unconscious psychic processes exist and that considerable areas of out spiritual life occur as unrecognized states of which we might be unaware» [6, p. 336].

N. O. Lossky also pointed to the great significance of the works of the Russian psychiatrist N. E. Osipov, who made an attempt to correlate psychoanalysis with the personalistic tradition of Russian philosophy. Illness and death in 1934 did not let N. E. Osipov develop in detail his teaching of love as the main cosmic factor accounting for relationships between people.

The third period in the history of Russian psychoanalysis is referred to as *disintegrative* (1914–1922). Then the world war actually interrupted the research and publishing work of Russian specialists. At the same time, Russian psychoanalysts used their knowledge for working in a combat setting, at various city clinics. During that period the activities of I. D. Ermakov were of special value. He was an outstanding Russian psychiatrist, psychoanalyst, literary critic.

The fourth — *institutional* — period (1922–1932) was marked by a rapid spread of psychoanalytic ideas in Russia. In the first post-revolution years I.D. Ermakov, becoming professor of the Psychoneurological Institute, created the department of psychology. In 1921 he organised the Psychoanalytic Children's Laboratory (one of its tasks was to observe children's complexes in collectives). The Psychoanalytic Children's Laboratory was an important division of the Psychoanalytic Institute, organised and headed (since 1923) by I.D. Ermakov. In 1922 the Moscow («Russian») Psychoanalytic Society was set up. With the assistance of S. Freud this society was admitted into the International Association. Among the founders of the Russian Psychoanalytic Society there are such figures as I.D. Ermakov, P.P. Blonsky, M.V. Wulff, V.I. Nevsky, etc. Ermakov was interested in the possibilities offered by applied psychoanalysis. He was elected a member of the State Academy of Arts for his contribution to this work.

Of considerable interest are the activities of I.D. Ermakov (together with M. Wulff and other psychoanalysts) aimed at translating Freud's works into Russian and developing related terminology. «Introductory Lectures on Psycho-Analysis», two books of selected papers by Freud and his pupils, C. Jung's «Psychological Types», books by M. Klein, E. Jones and others were published. Due to the efforts of Ermakov and his colleagues Russian philosophy and medicine had an opportunity to correlate themselves with the theory and practice of psychoanalysis. But this opportunity began to narrow with time.

The most striking thing in these activities was that institutionalisation of psychoanalysis in Soviet Russia was going hand in hand with large-scale repressions against Russian intelligentsia. The new revolutionary power is trying psychoanalysis out. Almost all distinguished political figures are willing to flaunt their knowledge of Freudist phrases. Lenin and Trotsky, Bukharin and Krupskaya clearly demonstrate that they are «informed» of novel psychological embellishments. Trotsky displays a high interest in psychoanalysis. The Psychoanalytic Institute was established, where Professor I.D. Ermakov worked. The Russian Psychoanalytic Society headed by M. V. Wulff becomes popular. There are talks about the possibility of Freudo-Marxism. This idea was initiated by A.R. Luria (1902–1977). But love is apparently melting away. The «fading» of psychoanalysis is noticeable. Soon it begins to die out in Russia. It disappears for six decades.

In 1922, as is known, leaders of philosophical, sociological, historical and psychological thought were exiled from the country by the order of V.I. Lenin.

From the mid-1920s negative vulgar-sociological criticism of psychoanalysis began to intensify under the influence of political factors. On 14 August 1925 by the decision of the Council of People's Commissars of RSFSR under the chairmanship of N.A. Semashko the Moscow State Psychoanalytic Institute (MSPI) was liquidated. The struggle of psychoanalysts (R.A. Averbukh, M.V. Wulff, etc.) for preservation of psychoanalysis, for the obtained valuable materials on child psychology and continuation of research work on child psychoanalysis was not successful. In 1928, The GIZ Publishing House closes down the publication of the «Library». Not long before that the Psychoanalytic Institute closes, too. Since 1930 psychoanalysis as science is forbidden. In I.D. Ermakov's archives there remained a big book about Dostoyevsky, his works analysed from psychoanalytic positions. He did not publish anything else on psychoanalysis. Ermakov was arrested in 1940, and two years later died in a camp. By 1930, the nominal activities of the Russian Psychoanalytic Society terminated. But Russian psychoanalysts remaining in emigration — M.V. Wulff, B.P. Vysheslavtsev, N.E. Osipov, C.L. Frank — continued theoretical and practical work. Certainly, in their works there appeared also critical appraisals of Freud's legacy. But they were related to an attempt at overcoming the narrow naturalistic direction of psychoanalysis [12; 2].

Rehabilitation of the unconscious

In April 2000 an International Russian-Austrian scientific conference was held in Moscow. At the plenary session a discussion arose about the causes of psychoanalytic exodus. Professor A.M. Rutkevich spoke of the disappearance of well-to-do people, who could afford visits to psychoanalytical clinics, after termination of the New Economic Policy. Possibly. However, not only clinical but philosophical psychoanalysis was destroyed in Russia. What impeded the flourishing of psychoanalytic theory?

Professor B.I. Pruzhinin articulated another version of the fall of psychoanalysis. He saw the cause in enchantment with technology in Russia, in the establishment of the collectivist frame of mind. If there is a «fiery motor» instead of a heart, there is no room for psychology. Against the background of mass enthusiasm the interest to man's individual world was vanishing. Individual is null. But if masses bunch up, again, there is no room for studying timid murmurs of the soul.

And there is some grain of truth in these words. But on the other hand, in the West there was also was

great fascination with technology. There was also the dictate of collective wills, mass movements. But psychoanalysis was still alive...

Some authors write that a rapprochement between psychoanalysis and Marxism played a fatal role in its fate. Freudianism acquired a social dimension, which could not but take a turn for ideologisation and indoctrination. Death of many specialists during the civil war is also taken into account. Psychoanalysis did not escape social cataclysms.

I believe that the sad fate of psychoanalysis in Russia is undoubtedly associated with the growth of totalitarianism. Total enforcement of like-mindedness, undoubtedly, is incompatible with psychoanalysis. There is one sphere of human life that is most difficult to come under total control. It is intimate life. It is possible to retrace what the Soviet man thinks about the country, leader, communism. But here he comes home, pulls down curtains and ... escapes surveillance. Not incidentally, all totalitarian regimes so fervently «regulate» sexual life. (Only Cuba is an exclusion but traditions are different there.) A Soviet person who was divorced lost the possibility to go abroad. In exceptional cases, he or she could receive a party characteristic that «the party bureau knows the divorce circumstances and they cannot be the cause of refusal». The party bureau seemed to be at night-watch...

Could Freudian sexuality theory be combined with Marxist ideology, about which some psychologists dreamt (and even wrote!) before World War II? Alas, no. However, the punishing finger of despotism also touched other spheres of psychological knowledge. In the 1930s, criticism of many provisions of a special science — paedology — began. Its subject-matter was rejected, the ideas of bio- and sociogenesis were proclaimed false. The Central Committee of the Communist Party adopted two special resolutions. Paedology was attacked, and this found reflection in the fates of many eminent psychologists. All paedological institutions and laboratories were closed. Paedology was struck out of curricula of higher educational institutions. Political labels were brought into play. L.S. Vygotsky was proclaimed an «eclecticist», M.Ya. Vasov and P.P. Blonsky — «propagandists of fascist ideas»...

The fifth period in the development of Russian psychoanalysis is *latent* (1932–1956). Despite the fact that psychoanalysis has in fact fallen victim of repression, in some Russian cities (Rostov-on-Don, Odessa, Irkutsk, Leningrad) a number of specialists continued their practice. When Freud came to know about persecution of psychoanalysis in Russia, he was

embarrassed. He believed that his teaching serves no political parties, since it is an objective scientific discipline. Nevertheless, Freud ventured an appraisal: «Theoretical Marxism, as put into effect in Russian Bolshevism, has acquired the energy, the comprehensiveness and the exclusiveness of a *Weltanschauung*, but at the same time it has acquired an almost uncanny resemblance to what it is opposing. Originally it was itself a part of science, and, in its realisation, was built up on science and technology, but it has nevertheless established a ban upon thought which is as inexorable as was formerly that of religion. All critical examination of the Marxist theory is forbidden, doubts of its validity are as vindictively punished as heresy once was by the Catholic Church. The works of Marx, as the source of revelation, have taken the place of the Bible and the Koran, although they are no freer from contradictions and obscurities than those earlier holy books» [3, p. 414].

In the 1930s, the processes of radical politisation and ideologisation of scientific disputes began. On 9 December 1930 Stalin talked to the bureau of the VKP(b) party cell of the Institute of Red Professors. He encouraged a group of party members (M. Mitin, E. Kolman, P. Yudin), who criticised A. Deborin, N. Kareev, Ya. Sten. These authors prevailed in philosophical discussions on the pages of the journal «Under the banner of Marxism». On 25 January 1931 the Central Committee issued a resolution «On the journal “Under the banner of Marxism”», in which Deborin’s group was blamed for a number of mistakes, the main of which was philosophy’s withdrawal from politics. It announced that all non-Marxist stances in philosophy, social and natural sciences should be scarified. First of all, the editorial board of «Under the banner of Marxism» proclaimed that «one of the tasks is Marxist philosophical criticism of Freud and Freudianism from the positions of dialectic materialism» [11, p. 51].

In the early 1930s, a powerful and large-scale campaign of not only criticizing but also uprooting psychoanalysis began in the country. Special committees were set up in academic and educational institutions to review theoretical and practical work of scientists. In December 1930 — March 1931 there was an «inspection» of the faculty chairs in the Academy of Communist Upbringing. «Ideological» mistakes of L. Vygotsky, A. Luria, A. Zalkind and other scientists, who demonstrated «insufficient vigilance» with respect to psychoanalysis and Freudianism were revealed [8].

The bilateral period of the development of psychoanalysis (1956–1989) was characterised by crit-

icism of psychoanalysis, but the formal rejection of Freudian ideas made it possible for specialists to be acquainted with a broad spectrum of psychoanalytic knowledge. In the 1960–90s, monographs, articles, booklets related to psychoanalysis were published, various conferences were held. Nevertheless, the works of Freud and his disciples were not published. But a tremendous role in preparation of specialists belonged to publication of monographs on the problem of the unconscious (F.V. Bassin, A.T. Bochorishvili, A.E. Sheroziya and others); a symposium on the problem of the unconscious was held in Tbilisi in 1978; psychoanalytic works of foreign authors (K.H. Brown, P. Bruno, C.B. Clement, G. Politzer, L. Sève, H. Wells, L. Chertok and others) were translated and published.

Revival of psychoanalysis

The processes of democratisation of the country, which began in the late 1980s, positively changed the status of psychoanalysis. Debates on psychoanalysis become a reality only in the second half of the 1980s. In newspapers and journals there began to appear articles about Freud and the possibilities offered by psychoanalysis. The disintegration of the USSR in 1991 resulted in the situation when psychoanalysis began to be used for clinical purposes without restrictions.

On 16 February 1990 the Presidium of the All-Union Scientific Medical Federation registered and approved the protocol of the constitutive conference of the Russian Psychoanalytic Association (RPA). Therefore, for the first time in our country, more than sixty years afterwards, a professional public organisation was reestablished with the aim to unite multiple by that time associations, unions and groups dealing with psychoanalysis. Publication of the «Russian Psychoanalytic Bulletin» (1991) played a great role. On the same year, the East European Institute of Psychoanalysis opened in St. Petersburg. Established in 1994, the Academy of Humanities Research began to publish a philosophical-psychoanalytical journal «Archetype». In 1995, the Institute of Psychoanalysis and Social Management started to work and prepare specialists in psychoanalysis.

On 18 July 1995 the newspaper «Moskovsky komsomolets» published an article entitled «Psychoanalysis is the weapon of the proletariat», which noted: «While the magazine “Foreign Literature” celebrates its forty anniversary, a philosophical-psychoanalytical journal has just been born and presented its first issue. Not long ago Soviet ideologists were intimidating children and adults with psychoanalysis as a fear-

ful weapon of bourgeoisie and corrupt capitalism. But this science proved to be useful. It can help specialists to understand many things about human being. Psychoanalysis also has practical application — dozens of thousands psychoanalysts throughout the world make their contributions to the health of their population without mental clinics or other unpleasant things. Psychoanalysis also has a philosophical dimension, for the obscure depths of the human mind are waiting for clues, explanation and interpretation. The greatest minds of mankind in the 20th century turned to the classics of psychoanalysis — Sigmund Freud and Carl Jung. In Russia, Freudian theory was withdrawn from use in the early 1920s, and the country of the triumphing proletariat was practically left without psychological help and support. Only in the last five-seven years works of the world’s eminent scholars and philosophers returned to Russia, where the power often belonged to madmen who had little compassion for all of us — living and suffering people.

The first issue of «Archetype», whose editor-in-chief was Pavel Gurevich, addressed various sides of life: for the first time — Freud’s correspondence with Einstein, an essay about grandiose delusions of Hitler, who personally created projects of his mausoleum, articles of American and European philosophers-psychoanalysts and even poems. The journal was oriented to a wide spectrum of the reading public.

The democratic wave reached President B.N. Yeltsin. The Decree of the President of the Russian Federation No 1044 of 19 July 1996 «On the revival and development of philosophical, clinical and applied psychoanalysis» was a significant event in the history of Russian psychoanalysis. The idea of preparing this decree was initiated by M.M. Reshetnikov. This event can be evaluated differently. On the one hand, the previously repressed psychoanalysis was recognised at last. But on the other, it was evident that ideology still wants science to be its trust territory.

The decree stirred up a brisk folklore wave. People seemed to stop collecting funny stories about Chukchas and new Russians and began to joke about happy psychoanalysts. For example, two psychoanalysts meet. One says: «You know, a strange thing has happened to me. I’ve made an odd Freudian slip. Yesterday we had guests. I turned to mummy and wanted to say: “Dearest, will you pass me the salt”. But instead I said: “You, old hag, you’ve spoiled all my life...”».

Russian satirical writers Ilf and Petrov once made an observation: when some folklore figure appears in mass consciousness, look for social tendencies behind

it. Indeed, when an image of a mighty oligarch begins to ramble through newspaper pages, the Antimonopoly Service immediately takes alarm. There appears an insidious stereotype of a «person of Caucasian origin», the Ministry on Nationality Affairs gets frustrated. But who needs a psychoanalyst bearing in the public mind all traits of psychic degeneration.

The first impression is that the above joke has nothing to do with the Decree. But we should take a closer look. The Decree contains many lapses of the pen. In fact, its aim was «passing the salt». But the result was «old hag» in many respects. Apparently, this decree could hardly promote revival and development. Now we can assert that as soon as B.N. Yeltsin ceased to be President, Russian psychoanalysis was subject to a mortal threat.

This decree may be more striking than some well-known party resolutions. The notorious article «Muddle Instead of Music» said about D. Shostakovich's opera that it «bangs, quacks, puffs and pants». But after the composer's international recognition a rehabilitating resolution was adopted: actually, it doesn't bang, quack, puff, and doesn't pant at all...

Shouldn't we be grateful to the East European Institute of Psychoanalysis for the valuable initiative? We certainly should... But as it turns out there would be more sense without the presidential decree. Psychoanalysis wouldn't have perished. It could revive without any ancillary efforts... But after a sage governmental order there appeared turmoil of minds...

In the film «Gentlemen of Fortune» there is a wonderful remark: «If we don't want back to jail, if we want to find the way to the helmet...» It seems to be a national idea! In order not to go to prison we have to find the way to the helmet, vouchers, motherland, psychoanalysis, devil knows what else... And it's a noble cause of patriots, oligarchs, «real men», psychoanalysis. The main thing is to issue a decree, to advance an idea.

Was ideological rehabilitation of psychoanalysis necessary? Probably not. It is not a task of president but of a democratic community of scholars. When nobody tries to keep thoughts on a short leash, many things acquire their niche. For instance, nobody tried to rehabilitate the grandfather of linguistics N.Ya. Marr, the misanthropic pseudo-theory cybernetics or pseudo-science genetics by issuing a decree. In Russia, there was no party resolution banning psychoanalysis. On the contrary, its crossbreeding with Marxism was planned. But this union was not realised due to the firm step of universal ideology.

For many decades, the sad fate of Russian psychoanalysis was determined by its ideological inappro-

priateness. But neither the Communist Party nor the government accepted any resolutions about psychoanalysis. That is why the presidential decree giving indulgence to psychoanalysis seems strange. It might as well be a decree about a «revival» of S. Prokofiev's «formalist» music, N.Ya. Marr's linguistic works or, as the newspaper «Komsomolskaya pravda» once wittily remarked, about the comprehensive development of sadomasochism in our country.

Everything that happened to psychoanalysis after the decree evokes thoughts about a sadomasochistic effect. Taking the psychological science in general, the crushing paedology decree of 1936 should be abated. Logic suggests that to revive psychoanalysis and to pass over in silence everything else would entail much confusion. Not incidentally, one of eminent psychologists V.P. Zinchenko remarked not without humour: before rehabilitation of the unconscious, we should rehabilitate consciousness... Exactly: science cannot be administered by the hit-and-miss method...

Everyone talks about the rigid control over the psychological science during the years of communist rule. In 1999 A.V. Brushlinski reminded about that in connection with the jubilee of S.L. Rubinstein. But the collapse of psychoanalysis in Russia was associated with one more cause, which is hardly remembered. It is an attempt at monopolist establishment of an original school and cutting off other branches of knowledge.

The ruling power maximally encouraged elimination of rivals. Psychoanalysis was devastated by rows long before the possible ideological resolution. Many central newspapers, among them «Izvestia», «Literaturnaya gazeta», «Komsomolskaya pravda», «Independent Psychiatric Journal», «Archetype» exposed the decree to fierce criticism. Naturally, psychoanalysis has many directions — behaviourism, gestalt psychology, humanistic psychology, transpersonal psychology. Why not dash down decrees?

All these could have been left to history, if the years that had passed since the appearance of the decree did help to «revive» and «develop». At first, intensive work began. The Ministry for General and Professional Education of the RF began to look for specialists. Together with the Committee on Science and Technologies it started to work out a state programme for development of psychoanalysis. This programme was adopted. The National Psychoanalytic Federation was established.

In 1997, a multidisciplinary programme «Revival and development of psychoanalysis in Russia» was worked out in Russia, it was approved and adopted by related governmental bodies. It took only several years to set up a number of psychoanalytical in-

stitutions and organisations: Psychoanalytic Society «Psychodynamics» (1997, Moscow; E.N. Potemkina and others), Institute of Psychoanalysis (1997, Moscow; P.S. Gurevich and others), Psychoanalytic Society «Cathexis» (1997, Moscow; A.G. Popov and others), the chair of psychoanalysis and psychiatry at the Maimonides State Jewish Academy (1997, Moscow; A.I. Belkin, V. Ya. Vyatkina, A.V. Litvinov and others), Institute of Practical Psychology and Psychoanalysis (1998, Moscow; E.A. Spirkina, M.V. Romashkevich and others), faculty of psychoanalysis at Moscow Institute of Psychology and Sociology (1999, Moscow; P.S. Gurevich and others), Institute of Analytic Psychology (1998, Moscow; S.O. Raevsky and others), Institute of Psychology and Sexology (2000, St. Petersburg; I.M. Nichipurenko, V.A. Medvedev, L.M. Shcheglov and others), Institute of Clinical and Applied Psychoanalysis (2000, Moscow; E.V. Belokoskova, B.A. Eryomin and others), chair of psychology at Moscow State University of Technologies and Management and Institute of Psychoanalysis and Social Management (2000, Moscow, P.S. Gurevich, E.M. Spirova and others), Professor P.S. Gurevich's Depth Psychology Clinic (2003; Moscow), All-Russian Association of Applied Psychoanalysis (2003; V.A. Medvedev and others). In 1999, the National Federation of Psychoanalysis began its activities (NFP; president M.M. Reshetnikov, vice-president A.I. Belkin), oriented to professional enhancement, coordination and consolidation of professional activities of psychoanalysts and their various unions. Since 2003, the journal «Popular psychology» (editor-in-chief E.V. Vlasov) has been published.

A new stage in the development of Russian psychoanalysis is associated with the activities of the Russian Psychoanalytic Society (RPS). In 2004, Aleksandr N. Kharitonov was elected President of RPS which had a number of positive outcomes in the fate of Russian psychoanalysis. The research, publishing, clinical and organisational life became considerably more active. In December 2005, the All-Russian psychoanalytical conference «Man and woman in the changing world: psychoanalytic conceptions» was held. The international conference was a prologue to establishment of versatile close relationships with psychoanalytic organisations of other countries.

Therefore, Russian psychoanalysis has significant resources at its disposal. Russia has 10 members of the International Psychoanalytical Association, among them N. Asanova, I. Kadyrov, E. Kalmykova, V. Potapova, M. Romashkevich and others. About 20 psychoanalysts are candidates to the International Psychoanalytical Association.

Boom or no boom?

When the state programme for the development of psychoanalysis in Russia was prepared in the late 1990s, the mental health of people was studied. The material accumulated at that period showed that we need to undertake urgent measures in order to save the nation. Realisation of this programme remains a topical problem nowadays as well. The Beslan school siege, multiple terrorist attacks have shown how urgently we need practicing psychologists. However, medical authorities assert that only medical doctors can practice psychological correction. But practical psychology exists throughout the world. Nevertheless, the commission of the Ministry of Education and Science of the RF, supervising the practice of educational psychoanalytic programmes, declared that the world experience is no authority for them...

What impedes the «revival»? The same ideological guardianship that once destroyed psychoanalysis. The decree aroused a steady opposition in the scientific community. Some talk about the incompatibility of psychology and psychoanalysis, though for the whole world it is a pseudo-problem. Others transparently hint to the former president and his expired directives. There is talk about the «outdatedness» of psychoanalysis.

The scientific community is still ideologically oriented, even at academic institutes. This is how an eyewitness describes it: «The all-incinerating fire flares up: to fall flat, to elaborate an unfailing text that will go somewhere upwards, fascinate..., and then a bright flow of funds, payments, favour of the authorities will be pouring, and everything will work, and flourish. And so far — to make an effort and draw up, construct the final variant».

And maybe the scientific community should, at last, turn to the internal logic of the development of psychological science? The psychological boom can be seen now throughout the world. Many books are published, new fields of psychological knowledge develop (psychology of emergency situations, business psychology, managerial psychology). The sphere of psychotherapy broadens. Probably, Herbert Wells' prophecy that psychology will be the principal science of the 21st century is coming true. The American futurist Alvin Toffler points to the birth of a new psycho-sphere. He believes that «future shock» (from people's psychological inability to quickly adjust to a new life) is the most important global problem.

One of the urgent problems of the developing psychoanalysis is the problem associated with inclusion of this discipline into educational standards. A strange

situation has taken shape in the country. On the one hand, the 1996 Presidential Decree «On the revival and development of philosophical, clinical and applied psychoanalysis» seemed to ensure absolute legalisation of psychoanalysis. But on the other hand, after B.N.Yeltsin left the political arena the state structures began to demonstrate their estrangement from psychoanalysis again. This situation prevented preparation of licensed specialists in psychoanalysis. «Non-recognition» of psychoanalysis found its expression in the steady position of the Ministry of Education and Science of RF not to admit this field of world psychology to educational standards.

In January 2002 the Russian Academy of Education initiated hearings at the Bureau of the Department of Psychology and Age-Related Physiology RAE «On the state and development of psychoanalysis in Russia» (speaker P.S.Gurevich). The Bureau adopted a resolution to ask the Ministry of Education to include psychoanalysis in educational standards. But this resolution was not implemented. Then the Russian Psychoanalytic Association together with the chair of psychology of Moscow State University of Technologies and Management and the Academy of Humanities Research addressed President of the Russian Federation V.V.Putin. As was pointed out, the sad odyssey of psychoanalysis in our country should finally come to its end. Having signed the Bologna declaration, we cannot leave outside the limits of education one of the leading disciplines of world psychology. V.V.Putin assigned a task to the Ministry of Education and Science of the RF to fulfill this task positively.

Now the situation is queer. «Wild psychoanalysis» flourishes, while «civilised» is not allowed. Meanwhile, private educational institutions make advertisements about preparing specialists in the discipline «Psychoanalysis». Political image-makers persistently add «psychoanalyst» to their titles. Psychoanalysts appeared in some ministerial clinics.

At present, psychoanalysis in Russia is rapidly developing. The Institute of Philosophy RAS implements an international project of publishing works on

transpersonal psychology. Dozens of books have been published. Many international conferences dealing with research on perinatal and transpersonal experience were held in Moscow. The Ministry of Health of the RF supports these projects. But inside the psychological community there is no such support. Again caste-like closedness is reborn, from which psychoanalysis suffered earlier. Specialists who received international certificates differ in different cities where it happened. Simultaneously the question who is most equal among equals is discussed.

The question arises: is it possible without any fuss or declarations to legitimize the development of this field of knowledge, which the country needs so much? To securely introduce this subject in curricula, at least at psychological faculties. To work out necessary standards and rules of certification of specialists. To remove ideological guardianship that prevents scientific community from establishing a system of priorities.

Recently, at a large scientific conference participants talked much about what troubles carries lack of public demand for psychology nowadays. But is it really not in demand? The recent sad events showed how few specialists in the psychology of urgent situations we have. Politicians have finally become aware that successful publicity is unthinkable without political technologies. Firms and enterprises are looking for specialists who could ensure their efficient work. Teachers try to get psychological education. O.Yu.Vasilyeva, the current minister of education, persistently speaks of preparing professional psychologists.

But social demand is not the point. We can put the question as follows: are at present psychologists capable of meeting the social need? Apparently not. Psychology as a discipline is in crisis. It obviously lacks sociological imagination, theoretical depth, philosophical comprehension. There are heaps of empirical studies. But theoretical interpretation of the obtained evidence lags behind. It is an adverse effect of isolatedness, authoritarianism. Problems are multiple, and they are not to be solved by the authorities but by the scientific community itself.

References

1. Avtonomova, N.S. “K sporam o nauchnosti psikhoanaliza” [To disputes of the scientific character of psychoanalysis], *Voprosy filosofii* [Philosophy], 1991, No 4, pp. 58–75. (In Russian)
2. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 510 pp. (In Russian)
3. Freud, Z. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Moscow: Nauka Publ., 1989. 456 pp. (In Russian)
4. Gurevich, P.S. “Prokoly sovetskikh mudretsov” [The blunders of the Soviet elders], *Populyarnaya psikhologiya* [Popular psychology], 2004, No 6, pp. 19–23. (In Russian)
5. Leybin, V.M. “Repressirovanny psikhoanaliz: Freud, Trotskiy, Stalin” [Repressed psychoanalysis: Freud, Trotsky, Stalin], *Rossiyskiy psikhoanaliticheskiy vestnik* [Russian Psychoanalytical Bulletin], 1991, No 1, pp. 32–55. (In Russian)
6. Lossky, N.O. *Chubstvennaya, intellektualnaya i misticheskaya intuitsiya* [Sensual, intellectual and mystic intuition]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 400 pp. (In Russian)
7. Lossky, N.O. *Usloviya absolyutnogo dobra* [The Conditions of Absolute Good]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 367 pp. (In Russian).
8. Mukovnin, A.K. “K itogam smotra kafedr pedagogii i psikhologii v akademii komvospitaniya im. Krupskoy” [To the results of inspection of the chair of paedology and psychology in the Krupskaya Academy of Communist Upbringing], *Pedologiya* [Paedology], 1931, No 4, pp. 79–83. (In Russian)
9. Ovcharenko, V.I. “Sud’ba psikhoanaliza” [The fate of psychoanalysis], *Psikhoanaliticheskiy glossariy* [Psychoanalytic glossary]. Minsk, 1994, pp. 9–34. (In Russian)
10. *Toposy filosofii Natalyi Avtonomovoy. K yubileyu* [Toposes of philosophy of Natalia Avtonomova. For the jubilee], eds. by B.I. Pruzhinin, T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya encyclopaedia Publ., 2015. 807 pp. (In Russian)
11. Under the banner of Marxism, 1924, No 8–9, p. 51. (In Russian)
12. Vysheslavtsev, B.P. *Etika preobrazhennogo erosa* [The Ethics of Transformed Eros]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 367 pp. (In Russian)
13. *Zapisnye knizhki L.S. Vygotskogo. Izbrannoye* [The Vygotsky Reader. Selected Works], eds. by E. Zavershneva and R. van der Veer. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 608 pp. (In Russian).

THE XXIV WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY. CHINA. BEIJING. PEKING UNIVERSITY 13–20 AUGUST, 2018

Э.М. Спирова

ЗДОРОВЬЕ И БОЛЕЗНЬ: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Аннотация. Бурное развитие технологий, происходящее в современном мире, обязывает пересмотреть традиционное сопоставление нормы и патологии, сложившееся еще в классическом психоанализе. Фрейд постоянно подчеркивал относительность границы между здоровьем и болезнью. Существовая параллельно, они взаимодействуют друг с другом. Каждое действие одновременно происходит на двух уровнях — соматическом и психическом. При этом во многих случаях З. Фрейд говорит не столько о взаимодействии души и тела, сколько об их взаимопроникновении. Таким образом, психическое здоровье оказывается тесно связано с телесным. Между тем биотехнологии вносят коррективы в эти положения. Они позволяют преобразовать тело, но не соотносить эти «исправления» с психическими и духовными факторами человеческого существования. В статье особое внимание уделяется культурно обусловленным представлениям о здоровье и болезни, анализируются проблемы современной европейской медицины в сравнении с восточными практиками.

Ключевые слова: психоанализ, здоровье, болезнь, тело, психическое здоровье, невроз, человеческая природа, культура, целостность человека, бегство в болезнь.

Elvira Spirova,
chief research fellow,
Institute of Philosophy, Russian Academy of
Sciences
(Russia, Moscow),
elvira-spirova@mail.ru

HEALTH AND ILLNESS: A PSYCHOANALYTIC APPROACH

Abstract. The rapid development of technologies in the modern world necessitates revision of the traditional comparison of norm and pathology that has taken shape in classical psychoanalysis. Freud constantly underlined a relative character of the border between health and illness. Existing in parallel, they interact with one another. Each action occurs simultaneously on two levels — somatic and mental.

In many cases Freud speaks not only about interactions between soul and body, but rather about their interpenetration. Therefore, mental health is closely related to the bodily. Meanwhile, biotechnologies introduce their corrections into these statements. They permit to transform the body, but not to correlate these «corrections» with mental and spiritual factors of human existence. The article pays special attention to culturally conditioned ideas of health and illness, analyses problems of contemporary European medicine as compared with oriental practices.

Keywords: psychoanalysis, health, illness, body, mental health, neurosis, human nature, culture, human integrity, flight into illness

Psychoanalysis deals, first of all, with man's mental, psychic health as distinct from his neurotic disorders. The founder of psychoanalysis Z. Freud con-

sidered human health from the positions of coherent, harmonious functioning of his psychic apparatus. In the work «Analysis Terminable and Interminable» (1937) he pointed out that health cannot be described except in terms of metapsychology, as the dynamic relations between the institutions of the psychic apparatus the existence of which has been discovered, conjectured.

The purpose of psychoanalytic therapy is to alleviate suffering of a patient who came for help to the analyst and make him healthy, capable of conscious and responsible solutions to intrapsychic conflicts. But this does not mean that the analyst should by all means be striving to get the patient healthy. There are cases when the analyst has to admit that the patient's mental illness, his conflict ending in neurosis, is a harmless and socially tolerable solution. As Z. Freud pointed out in the «Introductory Lectures on Psycho-Analysis» (1916/17), the analyst should not restrict himself to being a «fanatic in favour of health» in every situation in life. The physician should take into consideration that necessity may require a person «to sacrifice his health» and this sacrifice of one person «can prevent immeasurable unhappiness for many others» (Freud, 2012).

Z. Freud was one of the first scholars to indicate that the border between health and illness, the normal and the abnormal is relative. He wrote to his favourite pupil Karl Abraham: «We all have these complexes, and we must guard against calling everyone neurotic». To his other favourite, Sándor Ferenczi, Freud wrote the following: «A man should not strive to eliminate his complexes but to get into accord with them: they are legitimately what directs his conduct in the world».

According to Freud, only primitive man can be called mentally healthy in the strict sense of this word, since, unconstrained by cultural demands, with which modern man must reckon, he can satisfy his natural strivings and wishes. For most people there is a border-line, beyond which their constitution cannot follow the demands of culture, meant for the average man. Paying attention to this point, in the article «“Civilized” sexual morality and modern nervous illness» (1908) the founder of psychoanalysis remarks: «All who wish to be more noble-minded than their constitution allows fall victims to neurosis; they would have been more healthy if it could have been possible for them to be less good». It is under the influence of culture suppressing man's sexual desires that most people become neurotics or, in Freud's opinion, even lose their health.

Freud's ideas of health have found further interpretation in psychoanalytic literature. Some psy-

choanalysts concentrated on the possibility of natural satisfaction of man's sexual instincts as the main criterion of mental health (for instance, W. Reich (Reich, 1997)), others took into consideration socio-cultural conditions of life predetermining healthy or unhealthy development of an individual (for instance, K. Horney (Horney, 2016)). E. Fromm raised the question about the necessity to revise the traditional conception of mental health, according to which that individual is considered healthy, who adjusts himself to the requirements of society (the notion of health from the standpoint of society), since society by itself can be «sick». As opposed to this conception, he called for return to the ancient humanistic tradition which determined human health proceeding from the development of individual life forces (the notion of health from the standpoint of an individual himself) (Fromm, 2015). Later psychoanalytic doctrines advanced along the way of studying «illnesses» of modern civilisation, in which man is compelled to exist.

But can we attain recovery without having clear demarcations between what is called the normal and what is the abnormal? An individual ideal of health may diverge from the social norm toward both sides. An individual might think he is not healthy when society is sure of his health, and on the contrary, he might think he is healthy whereas society refers him to the category of sick individuals. Specially crippled children in V. Hugo's novels were perfectly fit for the social role of comedians. On the other hand, Hamlet, who tries to put time to rights, is announced mad...

Developing this theme, some authors come to the conviction that health has many models. Pushkin's Boris Godunov is not complaining of health but he is tormented by throes of the spirit, the «beast with claws» bears a morbid condition. In the 19th century, psychiatrists believed that schizophrenia affects those who are at odds with their conscience. But today we know that an intrapsychic conflict of great force can knock down even a moral individual. The spiritual awakening of Quasimodo from V. Hugo's novel «The Hunchback of Notre-Dame», who has enormous physical strength, makes him suffer from his deafness and deformity.

Since man is ill, the way to health also depends on many social commitments. Ancient people believed that any cure begins with setting mental states to rights. That is what shamans and ancient mystae did. Even in the Middle Ages cure was associated with exorcising the demons. During the Renaissance the right to perform body autopsy was obtained at last. Physicians could see internal organs of the human body. Gradually, a new trend appeared in medicine. Dis-

covery of the cell and other scientific achievements resulted in association of health, first of all, with the body. Now a human being is more and more often viewed as a mechanism with varied links between the organs. Henceforth, not the body in general is treated but its particular organs, which, physicians or patients believe, need therapy.

But what is the difficulty here? Today the ideal of health is mainly associated with the body's physical condition. However, the border-line between norm and pathology is extremely unstable. In the physiological sense, medicine is incapable of determining the content of a norm be it blood sugar or pressure. Besides, an individual is not only a physical body. He also has a soul and spirit, he is a social being. Health is a natural phenomenon, for there is no culture that would regard as healthy an individual without arms, legs, or affected by leprosy. At the same time health is a social phenomenon. In antiquity, a healthy man was a well trained athlete, since that was the time of the cult of the body. In Medieval culture, the status of a healthy individual could be given to a puny, impoverished ascetic following the path of spiritual enlightenment.

All these paradoxes could be strung endlessly. The multiplicity of health standards have brought some authors to hold that health is a social artefact, inseparably linked with social (medical) technologies. But can we accept this viewpoint? Whatever be the way to health, a human being is still a natural being. Nowadays for assessment of a human being we often use the same measurement instruments as for machines. Contemporary medicine proceeds from the postulate quite appropriate for a technical society: for an individual to be able to function, his body parts should be fine-tuned. It is very much like equipment checkup with subsequent adjustment or replacement of particular organs, be it the heart, kidneys, breasts. There seem to be no organ that couldn't be substituted. We cannot but ask: what is «human proper» about man that cannot be replaced without a risk to bring down human nature?

Certainly, we can understand health through the social construction of this concept, nevertheless, more precisely see a paradoxical combination of the ideas of «naturalness» and «artefact» in the phenomenon of health. Also, we should point out the existential sense of the notion of health: each period of time raises the question about the nature of illness and the essence of health in its specific form. But this does not mean that each time man's historically specific «nature» is invented. In illness as a fundamental existential threat man turns to his origins.

How indeed can we translate theoretical reasoning into the clinical aspect? Probably, here some considerations about man's integral nature might be helpful. Many authors write today that man should be understood in his integrity. As we have already noted, no object can be assessed as either integral or fragmentary. In fact, there are particular wholes that can be viewed as fragments of another, more developed whole (Gurevich, 2004). The conceivable whole is but a scheme of some idea with which we operate. Why doesn't man as a whole become an object of study for us? Any attempt at creating man's integral scheme is doomed to failure.

We shall remember: to a degree to which the scheme is in conformity with truth, it will certainly manifest its particular, not comprehensive character and point to just another way of partitioning the «human». Man's integrity is not a given entity but an ideal, a driving motive for a breakthrough to being. Man is not integral in principle, his being is torn, full of collisions. But man has a general opportunity to acquire the fullness of his existence. Integrity becomes a problem for man, his perpetual striving, an individual attainment of harmony. Man might remain fragmentary, one-dimensional, fundamentally torn.

Man is a being without his niche. However, it is not a sign but a contradiction of our being. All man has seems to negate itself. He has instincts but they are not unfailing stimulators of behaviour. Man rules over nature, and at the same time becomes its «desert-er». He has some fixed signs but they are ambiguous, since they escape final definitions. Man has a tragic understanding of the ways of his existence and at the same time in each individual, i.e. in himself, discovers this truth all over again.

The earliest definition of health is attributed to Alcmaeon: health is a harmony of the opposing forces. This formulation has many followers up to the present. According to Cicero, health is a state of happy, mutual relationship of the different psychic states. The Epicureans and Stoics valued health above everything in their opposition to enthusiasm, to the exceptional and the dangerous. The Epicureans believed that health is complete contentment with a measured satisfaction of every need. The Stoics regarded every passion, every manifestation of feeling as illness; their moral doctrine to a considerable extent was a kind of therapy aimed at elimination of diseases of the soul in favour of a healthy ataraxia. Nietzsche stated that healthiness as such does not exist.

But if health criteria are so difficult to define, may be it would be easier to define illness? Illness is breakdown of health, a flight (complete or partial) from the

state of health. Karl Jaspers offers such definitions of illness: 1) a disintegration into opposites, an isolation of opposites, a disharmony of forces; 2) affect and its consequences; 3) disingenuousness as, e.g., a flight into illness, an evasion or method of hiding. (Jaspers, 1998, p. 940). In the beginning of the last century the definition of illness as «hiding» proposed by the psychiatrist V. von Weizsäcker was actively discussed: «When an individual in difficulties acquires the respectability of an illness and a social reaction is converted into a pathological symptom some falsification of meaning has taken place which provokes our respect for truth to some criticism... The neurotic achieves an act of concealment and betrays this through his guilt feelings. We have also often seen a flare-up of guilt feelings in non-neurotic, organically ill people. They fight with themselves in the prodromal stages as to whether they should give in or not or during convalescence whether they should remain ill or not.» (Jaspers, 1998, p. 940). Von Weizsäcker therefore argues «that health has something to do with genuineness and ill-health with disingenuousness». (Jaspers, 1998, p. 940).

Psychiatrists of the past believed that the innocent never go mad, only the guilty (J. Heinroth) and that moral perfection and mental health are equal (F. Groos): if the innate drive towards the good develops freely, no physical event can call forth a mental illness. Here, too, belongs Klages' conception, according to which psychopathy is suffering brought about by self-deceptions that are vital to the person's life.

Speaking of the paradoxical nature of «illness», V. von Weizsäcker stated that «severe illness often means the revision of an entire life-epoch» and thus in certain contexts illness may have a «curative», «creative» significance. He also emphasized the significance of the law «whereby the removal of one evil gives place to another». The harmony of opposites is a limiting ideal but it is not a concept of what actually is and not a possibility that could hope to be fulfilled. Ataraxia and contentment bring an impoverishment of the psyche and disturbances arise from all that has been passed over and neglected.

Z. Freud paid much attention to the phenomenon of «flight into illness», regarding it as a way of replacing a lack of satisfaction realised through reverse development (regression), return to earlier forms of psychosexual life that used to give satisfaction. A solution to an intrapsychic conflict through the formation of a neurotic symptom is a convenient and desirable outcome for an individual who does not want or cannot make the difficult and tormenting work of overcoming the conflict situation which would necessitate a significant strain on his physical or mental forces.

Such a strategy proves to be advantageous for him, due to retreat into neurosis he receives internal benefits from illness, to which an external advantage is added, since the patient received sympathy from people around him, can avoid unwanted responsibilities. Here we see regression to the infantile stage of life.

Therefore, when we look at life either as a state or as a process (i.e. the flow of life processes in their entirety) we differentiate deviations from the average (anatomic anomalies, malformations, absence of iris pigment, etc., and physiological anomalies such as pentosuria) and deviations that belong to life as it flows (the disease-processes proper). Being free in our judgements from the evaluative element, we can distinguish the patient's concept of his illness as a mere value-judgement from that of the doctor's concept which is a total concept of what concretely is — based on an idea of what is average.

K. Jaspers specifies the following difficulties of this approach.

In the majority of people we can find phenomena such as dental caries, which though an average finding are called 'unhealthy'. There are such deviations from the average as exceptionally long life, great physical strength and powers of resistance which one would never label as 'sick'. In this connection, it would be necessary to introduce a third category of «super-healthy» alongside those of «sick» and «deviation».

In fact we can practically never establish the average in the case of the living human body. Such ascertained averages are mostly confined to anatomical measurements. The notion of the «average» is almost never known.

Western medicine due to its mechanical orientation is not inclined to acknowledge the spiritual force which is a principal element of the Eastern thought. In the East, attention is focussed on preservation of health, not on treatment of a disease. This requires an integral, comprehensive approach to health, alien to western medicine. Everywhere in the East, health is the state of the balance, harmony between the individual and the cosmic. This principle underlies the practice of taijiquan, a kind of exercise therapy oriented to attainment of a sense of unity with the universe through performance of slow movements. The same principle is present in meditation practiced to calm down the mind in order to feel the inner spirit and unity with the universal spirit. The balance and harmony are also inherent in the two great forces called Yin and Yang. These two forces, one of which is associated with earth and the other with heaven, should be balanced in an individual as they are in the universe. Disease can be regarded as absence of a balance between them.

References

1. *Gurevich P.S.* Prakticheskaya psikhologiya dlya vsekh: Klinicheskiy psikhoanaliz [Practical psychology for everyone. Clinical psychoanalysis]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 448 pp. (In Russian)
2. *Gurevich P.S.* Problema tselostnosti cheloveka [The problem of man's integrity]. Moscow: IF RAN Publ., 2004. 178 pp. (In Russian)
3. *Reich, W.* The Function of the Orgasm. St. Petersburg, Moscow: Universitetskaya kniga Publ.; AST Publ., 1997. 302 pp. (In Russian)
4. *Freud, Z.* Introductory Lectures on Psycho-Analysis. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2012. 478 pp. (In Russian)
5. *Fromm, E.* The Sane Society. Moscow: AST Publ., 2015. 446 pp. (In Russian)
6. *Horney, K.* The Neurotic Personality of Our Time. New Ways in Psychoanalysis. Moscow: Piter Publ., 2016. 301 pp. (In Russian)
7. *Jaspers, K.* General psychopathology. Moscow: Praktika Publ., 1998. 1056 pp. (In Russian).

THE XXIV WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY. CHINA. BEIJING. PEKING UNIVERSITY 13–20 AUGUST, 2018

И. О. Чугунова

НЕНАВИСТНИЧЕСТВО КАК МОДУС ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Аннотация. Обретя в нынешний век беспрецедентные возможности изменять мир и самого себя, человек остаётся бессильным против одного из своих главных несовершенств — бремени ненависти. Этот порок не только неистребим: сегодня он продолжает разрастаться, получая моральную легализацию в социуме. Постигание этого феномена требует глубинной оптики, затрагивающей основы человеческого существования. Такой взгляд возможен благодаря ницшеанской концепции ressentiment. С одной стороны, она позволяет зафиксировать глубочайший декаданс нынешнего человека, с особой остротой ставя вопрос утраты им своего потенциального величия. С другой стороны, человек предстаёт здесь существом открытым, неустановившимся, ещё не обретшим свой окончательный облик. Это заставляет нас ощутить особую ответственность за дальнейшую эволюцию человека, задуматься о возможных усилиях по его социокультурному преобразованию.

Ключевые слова: философская антропология, психоанализ, человеческое бытие, ненависть, ressentiment, мизантропология, воля, ценностный негативизм, деструкция, мораль.

Inna O. Chugunova,
Institute of Philosophy, Russian Academy of
Sciences, PhD student;
12, build. 1, Goncharnaya str., Moscow, 109240,
Russia
inna.chugunova.2014@mail.ru

HATEFULNESS AS A MODE OF HUMAN BEING

Abstract. Having acquired nowadays unprecedented possibilities to change the world and himself, man remains helpless against one of his basic flaws — the burden of hatred. This vice is not only ineradicable: at present it continues to grow and expand, obtaining moral legalisation in society. Comprehension of this phenomenon requires deep penetration into the foundations of human being. This view becomes pos-

sible due to the Nietzschean conception of ressentiment. On the one hand, it allows fixation of profound decadence of the modern man, raising the question of his loss of his potential greatness with special acuteness. On the other hand, man appears here an open, immature being who had not yet attained his personality. This makes us feel special responsibility for man's further evolution, think about possible efforts aimed at his sociocultural transformation.

Keywords: philosophical anthropology, psychoanalysis, human being, hate, resentment, mysanthropology, will, value-negativism, destruction, morality

Hatred is one of basic themes, without which comprehension of man is unthinkable. His idealised canonic image of a reasonable and moral being has long become a thing of the past, replaced by the apophatic position. In the past century and a half, a

negative misanthropic interpretation has come to the foreground of reflection about man. This position was represented in postulates of psychoanalysis, according to which human life appeared to be derivative of destructive, negating origins, hidden in the unconscious layers of the psyche.

The alarming theme of the growth of malignance throughout the world and increase of the related collisions is not new. But what can we today say about the essence of hatefulness? The striking multiformity and incredible unbridledness of this madness say little about the nature of this phenomenon, offer no clues or solutions. The essential and really large-scale picture of human hatred is reflected not in external phenomenology, which is only like the tip of the iceberg, but on the contrary, in the depths of the unconscious, deep in the dark side of the soul. That is what the major psychoanalytical discoveries about passions tell.

However, F. Nietzsche approached the unconscious innermost recesses of the soul long before psychoanalytic insights. His conception of resentment — hidden and at the same time extensive phenomenon of new European culture — was a breakthrough in the understanding of deep foundations of human being. With the help of this comprehensive term the philosopher showed another dimension of the subject, little known and unusual for the classical view that existed in philosophy for centuries. It is an image of an ordinary man who insincerely declares virtuousness but in fact is double-faced and malicious, suffering from his own inferiority and harbouring envious intolerance to other people's success and pre-eminence.

Asking the question about the topical character or resentment at present, we not only answer it in the affirmative but also attest its appalling spread and intensification. First of all, the erroneousness of its narrow understanding — as «illness» of the Western world only, resulting, according to Nietzsche, from Christian ethics. Certainly, the philosopher related the genesis of this moral ailment, first of all, to the Christian European consciousness that hypocritically put in the foreground the value of loving one's neighbour. But resentment strode also to the East. Russian consciousness is charged with resentment, carrying its deep imprint at least since the nihilist mood of the 19th century. The Chinese mentality is not devoid of this ailment, the envious feeling is called the «red eye disease». Now the virus of resentment continues to still deeper penetrate into everyday consciousness of all communities around the world. Its expansion rubber-stamps one and the same ordinary man image, devoid of that human greatness, about the flouting of which Nietzsche wrote with bitterness.

The world of today's resentment becomes more and more multifaceted. But its manifestations can be easily recognized by a common trait — rapacious, ruthless rivalry. The cynical politician or «complaisant» timeserver, vain career-maker or selfish egoist — these are already routine characters. But it is their typisation and consolidation that in crowd consciousness signified also their legitimation as a social norm. Mass egoistic struggle for a «place in the sun» has become a normal phenomenon, shooting up from underground. Its odiousness makes no one tremble any more, provokes no persecution: it has become conditional, relative, ephemeral.

But where is the drama of resentment? Why we, following Nietzsche, are willing to attach to it an extremely decisive significance for mankind? Isn't the pathos of this idea an unavailing exaggeration of the role of that fundamental, archaic by its nature animosity that nowadays barely continues its age-old existence under the disguise of civilisation?

We cannot comprehend the whole depths of Nietzsche's discovery, if we do not take into consideration the ontological trait of resentment — its demiurgic character. Having acquired the axiological strength, he constructs a special ethos of the ordinary man and a special mode of human being. Certainly, this part of the Nietzschean conception is debatable: initially the philosopher came out against humility, sympathy and kindness that make the traditional for Christianity idea of virtue. But criticism he underwent finds deep justification in the insight that these values, having become routine, alienate man from his real depth, strip him of greatness and creative spirit. Not active will or creation but passive reaction, response to other person's will, psychological slavery become man's new essence.

The moral of resentment is the moral of the slave. Envy of other people's success and longing for unaccomplished self-realisation, intensified by abortive attempts at enhancing one's life or social status, engender ardent hatred. Later, this idea received a new impetus in neopsychoanalysis: E. Fromm analysed human destructiveness as man's radical attempt at compensating for his powerlessness, impotence and lack of meaning.

In the image of a modern ordinary man escaping from freedom and creative self-realisation, we have a special anthropo-type, the reverse side of which turns out nobody else but the hating man. In its pure form it is an image of a weak, conservative being, however, not without self-love and readiness for revanche. His will, although in the degenerative form, makes him rebel against the strong, the creative, the

other. Envy and hurt self-esteem drive the hater onto the path of persecution of free and creative natures, often under the cover of the ideas of justice and egalitarianism.

J. Baudrillard compared hatred with the last, extreme convulsion of will. That is why the ideology of an ordinary man, impregnated with malice, is indestructible: there is man's active primary source behind it. Hatred actually appears as the phenomenon of will, though in a decadent, surrogate version. This fiction is a semblance of power: there is a desire to rule and win, obsessive zeal and inflexible persistence. By its nature, it is a source of energy and a resource of mobilisation. But the resentment persistence differs from true will in its negation of values, hatred for everything supreme in man — freedom and creativity. Ressenti-

ment is existentially passive and conservative: it tends to suppress and restrict, and therefore it is destructive. It is the will for Nothing. While true will seeks activity and development, tries to transform and expand, and therefore it is creative.

The existence of these alternative modes is determined by the very phenomenon of man as an open being, whose outline has not been completed. Man is equally capable of reciliency and creativity, as well as of hatred and destructiveness, since initially he is neither of the two. But the anthropological situation does not demonstrate a balance of these forces: expansion of resentment is more like entropy, motion to chaos. And only man's awareness and responsibility can keep him from disintegration, for a human being is first of all an effort to be human.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

К.С. Голиков

ПОДЛИННОСТЬ И ОБМАНЫ ЧУВСТВ: ЯСПЕРС О ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО МИРА

Аннотация. Статья посвящена феномену чувств как глубинному фундаменту человеческой экзистенции. Уделяется внимание выявлению противоречивой природы и замысловатых комбинаций этих изначальных и уникальных волнений души. С позиций психопатологии автор исследует вопрос: «В какой степени уникальность человека определяет природу его болезни, и в какой мере осмысление болезни подводит личность к постижению запредельных, трансцендентных основ ее бытия». Рассматривается важность эмоциональной логики и роль, которую она играет в структурировании индивидуального опыта, направляющего жизнь личности. Каково место эмоций в общей значимой структуре паталогического синдрома? В какой мере личность ответственна за выздоровление? Какова связь между свободой и природой (например, наследственностью) в психологическом страдании? Исследуя эти вопросы, автор склоняется к тому, что свобода и ответственность каждого индивида имеют ключевое значение. Обсуждается комплексная природа эмпатического резонанса: в частности, необходимость сохранения баланса эмпатического слияния при работе со сложными эмоциями, серьезные ограничения эмпатического процесса, ошибочное принятие глубинного понимания за эмпатию.

Ключевые слова: чувства, эмоциональный опыт, психопатология, личность, рефлексия, внутренняя история жизни, эмпатия, свобода, ответственность, трансценденция.

K.S. Golikov

Authenticity and deceptions of feelings: Jaspers about the phenomenology of emotional world

Summary. The article is devoted to the phenomenon of feelings as a deep foundation of human existence. Attention is paid to revealing the contradictory nature and intricate combinations of these original and unique emotions of the soul. From the standpoint of psychopathology, the author explores the question: «To what extent does the uniqueness of a person determine the nature of his illness, and to what extent does the comprehension of the disease lead the person to comprehend the transcendent foundations of its being.» The importance of emotional logic and the role it plays in structuring individual experience, guiding a person's life, are considered. What is the place of emotions in the overall significant structure of the pathological syndrome? To what extent is the person responsible for recovery? What is the connection between freedom and nature (for example, heredity) in psychological suffering? Investigating these issues, the author tends to the fact that the freedom and responsibility of each individual is of key importance. The complex nature of empathic resonance is discussed: in particular, the need to maintain a balance of empathic fusion when dealing with complex emotions, severe limitations of the empathic process, mistaken acceptance of a deep understanding for empathy.

Keywords: feelings, emotional experience, psychopathology, personality, reflection, inner life history, empathy, freedom, responsibility, transcendence.

Ясперс дал право на существование не только логике интеллекта, но и логике чувств. При этом, оставаясь опытным практиком и наблюдателем, он избегал установки жестких аксиом о человеке, много раз указывая, что противоречивость и парадокс есть и будут основой человеческой природы, сутью любого личностного движения и развития. Экспертиза эмоционального мира связана у немецкого философа с тем периодом его творчества, когда он занимался психопатологией. Поэтому его интересовали не только эмоции сами по себе, но и их «изнанка», их причудливые модификации.

«Существует практически всеобщее согласие относительно того, что мы называем ощущением, а также, возможно, инстинктивным влечением и волевым актом. Что касается термина и понятия «чувства», — писал К. Ясперс, — то здесь все еще царит неясность. Мы все еще не можем быть уверены, что имеется в виду под словом «чувство» в каждом отдельном случае. Обычно «термином «чувство» обозначается любое событие психической жизни, которое явно не может быть отождествлено с осознанием объективной реальности, инстинктивным побуждением или волевым актом» [12]. Ясперс считал, что весь этот разнородный набор данных, которые мы называем «чувствами» до сих пор не был удовлетворительно проанализирован с философской и психологической точки зрения. В чем именно базовый элемент (или набор элементов) чувства.

Что касается психопатологии Ясперса — это объединение множества дисциплин. Как психиатр и философ, он исследовал ответы на вопрос «что такое ненормальность?», чему служат на самом деле симптомы заболевания, почему и как они возникли. Для Ясперса необходимо было определить как можно точнее связь чувств с другими областями существования человека: познанием, действием, ценностями личности, что и позволило ему привнести в медицинскую практику мощные философские обоснования. Несмотря на то, что строгой и четкой системы анализа чувств Ясперс не создал, он положил начало формированию этой системы. И, что кажется наиболее значимым, указал на важнейшую связь эмоций и этики, чувств и ценностного мира человека, не претендуя на полное и окончательное определение «человеческой природы». В основе заболевания, полагал Ясперс, лежит не только страдание, но и отношение личности к своему эмоциональному опыту.

Эмоции лежат в основе всякого этического опыта, напрямую связаны с этическим проектом

самореализации человека. Например, разное качество чувства вины зависит, по Ясперсу, от разной глубины осознания себя, поднимаясь до уровней экзистенциально-религиозных, до самых серьезных вопросов, которые человек способен задать самому себе. Без ощущения вины человек не смог бы расти, двигаться дальше и перестраивать себя. Без эмоциональной сопричастности, без сострадания другому вообще не был бы возможен настоящий человеческий контакт, искренняя коммуникация между людьми. Эмоциональное понимание может быть мгновенным, интуитивным, вообще довербальным. Это душевное движение, порыв.

Вклад Ясперса в теорию эмоций вызвал неоднозначные оценки. Например, Стангеллини считал, что, несмотря на достижения в описательной и клинической областях, теория эмоций Ясперса остается неудовлетворительной: «На наш взгляд, не хватает развития структурного уровня психопатологии эмоционального опыта. Ясперс не дает нам всеобъемлющей теории эмоций, которая могла бы понять не только описательный и клинический аспект человеческого эмоционального опыта, но и более общую роль эмоций в совокупной значимой структуре патологического синдрома. Однако он все же дает нам интересные подсказки в этом направлении. Одна из таких подсказок — идея того, как соединить безобъектные чувства с развитием «личных миров», ознаменовавший важный шаг в нашем понимании душевной болезни и значимый по сегодняшний день. Описания экзистенциального страдания и патологий свидетельствуют о необходимости нахождения личностью причин беспокоящих ее чувств странности, инаковости и отчуждения. Взаимодействие непривязанных, находящихся в свободном полете чувств и пациента, который занимает позицию по отношению к ним, — краеугольный камень диалектической модели психопатологии т.е. рост «личных миров» из неинтенциональных чувств лежит в основании диалектического понимания бреда и других фундаментальных психопатологических феноменов» [17].

Другая подсказка — довольно схематичная попытка Ясперса связать внесознательные механизмы с сознательным чувством и познанием, особенно в части о нормальных механизмах. Глубокая связь между неподвластным воле источником эмоций и способом, которым они структурируют поле опыта и жизненный мир личности лежит в основе современного исследования эмоций [18] и связано с вопросом границ человеческого понимания. Психопатология Ясперса — это асимптотическое

(неограниченно приближающееся) знание, которое пытается довести понимание до его крайних границ, не игнорируя его ограничения. Артикуляция эмоций способствует осознанию того, что непроницаемо для познания или непонятно с точки зрения разума».

Стангеллини указывал на то, что эти подсказки, данные Ясперсом, ставят дилемму «неизбежной судьбы» и моральной ответственности, лежащую в основе любой патологии души, а также любой психотерапии. До какой степени личность может быть ответственна за свое собственное выздоровление? Каковы отношения между свободой и природой в душевном страдании? Можем ли мы найти искру свободы в темных областях душевного страдания и если да, то как помочь пациенту справиться с ответственностью артикулировать, осмыслить и, в конечном счете, побеждать то, что нарушает его хрупкое и уязвимое чувство бытия личностью?

Ясперс вполне отдавал себе отчет в том, что отказ от построения всеобъемлющей теории может вызвать возражения по поводу его работы, наиболее очевидным из которых было бы то, что его психопатология не дает какой-либо конкретной картины целого. Множество материала и различных подходов сбивает с толку, не возникает никакой картины больного человеческого бытия. Ясперс объясняет причины своего подхода таким образом: «важно, чтобы различия феноменов были достаточно ясными; несистематическая структура мотивирована сознательным отказом поддаваться какому-либо одному подходу; и так же важно, чтобы исследователь мира другого противостоял всем догматическим теориям».

Другими словами, мы не должны искать систематического устройства эмоционального опыта человека, показывая, как все, что мы знаем, имеет свое место внутри данной конструкции или является ее частью. Скорее необходимо организовать способ получения подобного знания». Ясперс предложил красивую метафору: «Синтез — это не набросок континента, но набросок возможных путей его исследования».

Нам нужен *метод*, а не «онтологическая теория человеческой жизни». У Ясперса есть множество причин для сомнений в сильных метафизических утверждениях об эмоциях и природе человека в целом. Так как мы можем знать о человеческой природе «только через себя, то есть только через контакт с человеком», мы не можем надеяться достигнуть утопического «взгляда из ниоткуда», который позволил бы нам построить научно достоверную теорию человеческой природы. Мы можем

надеяться в лучшем случае на критическое осознание *себя*, ключевое для определения методов установления контакта с другим. С точки зрения этики, каждый раз, когда происходит обобщение отдельного наблюдения в попытке установления общей теории, мы отказываемся от индивидуальной уникальности, переживаемой в контакте с каждым конкретным человеком.

Ясперс считал, что для исследователя человеческой души необходимо осознавать свою собственную философию и отношение к миру. Ведь объяснительная модель у врача — это его объяснение сущности человека, его *собственная философская позиция*, которую он распространяет на своих пациентов, это проекция мира врача на мир пациента. Вопрос ответственности является фундаментальным для психотерапии, потому что ответ врача на этот вопрос своим подходом к лечению и терапии (назначением лекарств, объяснительными моделями, критериями и т. п.) отражает его проявленное философское понимание человеческой природы.

Стангеллини считал, что «терапевтическая вовлеченность показывает, как описательная и клиническая психопатология может избежать в терапевтической работе применения базовых структурных представлений о душевной болезни, опирающихся на какую-либо концепцию значения человеческого бытия» [17]. Когда речь заходит о понимании человеческой природы и личной ответственности, эмоции, возможно, известным образом действительно вносят неясность в феномены нашей психики, и, мы полагаем, философское осознание Ясперсом данной неясности является причиной его неоднозначного отношения к человеческим эмоциям. Его нежелание строить общую теорию эмоций — неотъемлемая часть особой комбинации философии и науки, формирующей его мышление о человеческой природе, в психопатологии и философии. Ясперс работает в рамках так называемого «эмпирически-методологического картезианства» [19], характеризующегося строгим различием между научным объяснением (*Erklären*) и философским пониманием (*Verstehen*).

Не вдаваясь в долгие и сложные споры об этом методологическом дуализме в мышлении Ясперса, мы просто отметим, что хотя Ясперс признает и уважает обязательную объяснительную значимость биологического аспекта человеческой природы, он все же следует философскому убеждению, что свобода и ответственность каждого человека в отдельности играют главную роль в душевном страдании».

Множественность подходов Ясперса к изучению проблемы эмоций объясняется и междисциплинарностью, ведь по его собственным словам, «в психопатологии, как в фокусе, сосредоточиваются методы почти всех наук. Здесь находят свое применение такие разнообразные дисциплины, как биология и морфология, различные виды измерений и вычислений, статистика и математика, гуманитарные науки, социология. Зависимость от других областей знания и умение соответствующим образом адаптировать заимствованные из них методы и понятия имеют важное значение для психопатолога, предмет интересов которого — «человеческое» и, в частности, «человеческое» в состоянии болезни.

Сущность психопатологии как определенной области научного исследования выявляется только в рамках сложной, многоэлементной структуры, объединяющей все смежные дисциплины. Общая психопатология занимает свое место в непрерывном потоке попыток охватить психическую жизнь во всей ее целостности. Классификация может носить внешний характер: так, за основу может браться источник сведений (истории болезни, материалы следствия, собственные записи больных, фотографии, официальные досье, школьные отчеты, статистические материалы, протоколы экспериментальных тестов).

Но существенное значение имеет только такая классификация, которая исходит из природы наблюдаемых явлений. Имея это в виду, мы распределяем интересующие нас явления по четырем основным группам: *субъективные переживания больных, объективные показатели осуществления способностей, соматическое сопровождение психической жизни и значащие объективные проявления* (экспрессивные проявления, поведение и творчество). Значащие объективные проявления — это воспринимаемые феномены, имеющие психологически понятный смысл. Они делятся на три типа: телесные проявления и движения, которые мы понимаем непосредственно (их изучает психология экспрессии — *Ausdruckpsychologie*). Осмысленные действия и поведение, которые мы понимаем в контексте личностного мира (их изучает психология душевного мира личности — *Weltpsychologie*), и осмысленные порождения литературного, художественного, технического творчества (их изучает психология творчества — *Werkpsychologie*).

Наиболее интересным у Ясперса представляется изучение состояний и проявлений духа, который должен обрести форму, выразиться через человека. В этом вопросе он отходил от позиции

врача-психопатолога и становился философом. Психическая жизнь, с точки зрения Ясперса, вовлечена в постоянный процесс самообъективации: Она проявляется вовне благодаря таким неотъемлемо присущим человеку потребностям, как потребность в действии, потребность в самовыражении, потребность в представлении и потребность в общении. Наконец, в свои права вступает чисто духовная потребность — желание воочию увидеть сущее, себя самого и все то, что было обусловлено остальными фундаментальными потребностями.

Это последнее усилие по объективации может быть сформулировано в следующих словах: то, что обрело качество объективности, должно быть постигнуто и сформировано как некая общая объективность более высокого порядка. Я хочу знать, что же именно я знаю, и понять, что же именно оказалось доступно моему пониманию. Основной феномен духа состоит в том, что он вырастает на психологической почве, но сам по себе не имеет психической природы; это объективный смысл, мир, принадлежащий всем. Отдельный человек обретает дух только благодаря своему соучастию в обладании всеобщим духом, который передается исторически и дан человеку в форме, соответствующей каждому данному моменту времени.

Всеобщий или объективный дух постоянно присутствует и проявляет себя в обычаях, идеях и нормах общественной жизни, языке, достижениях науки, искусства, поэзии, а также во всех общественных институтах». Другое фундаментальное феноменологическое качество духа, по мнению Ясперса, состоит в том, что для души важно только то, что обрело форму, было проявлено в поступке или действии; с другой стороны, эта появившаяся новая реальность тоже оставляет свой отпечаток в душе: «То, что однажды стало словом, превращается в нечто непреодолимое. Став реальностью благодаря духу, душа одновременно вводится в некоторые пределы». Развитие человека как в индивидуальном, так и в историческом смысле никогда не остается пассивной трансформацией; это собственная внутренняя работа души и духа, идущей среди борьбы и превращения противоположностей.

Интересно, в чем и как видел Ясперс истинность или неистинность проявления чувств, души, духа. Поведение должно быть «невыученным», спонтанным, а реакция — непосредственной, живой. Сила переживания сама по себе не означает движения к патологии, важно то, с чем она сочетается. «Объективация духа происходит при посредстве структур, речевых форм, разнообразных форм деятельности и поведения; но истинное

воспроизведение может замещаться автоматизмом речи, условной мимикой и жестикуляцией. Истинные символы исчезают, уступая место будто бы известному содержанию суеверий; аутентичный источник замещается рационализацией. Соответственно, в душевной болезни существенную роль играют два взаимно противоположных фактора: высшая степень механического и автоматического поведения и потрясающая живость переживаний, всецело захватывающих душу. В болезни осуществляются все экстремальные возможности».

Ясперс и как врач, и как философ подходит к понятию личности, постоянно напоминая о том, что человек всегда остается проектом для самого себя. Личность — тот человек, кто становится, совпадая в проявленной реальности с самим собой. Выбор, занятие позиции помогает утвердить, проявить личность для мира. Психология не в состоянии ответить на вопрос о том, *чем именно является данный, и именно данный человек*. Любая роль может быть отделена от самой личности, не идентична ей, она всегда меньше, чем личность. Удивительно, что Ясперс дает каждому человеку как личности самые твердые позиции для развития и роста, допускает высокие возможности — и при этом указывает, что эту личность как структуру невозможно «ухватить»: «для нас остается неясным, что представляет собой сама личность».

С нашей точки зрения она есть то ли нечто внешнее, то ли нечто психологически непостижимое: глубинная природа, которая никогда не выявляет себя, или внутренняя стихия, никогда не обращающаяся вовне, то есть эмпирически не существующая. По отношению к этой стихии любое осознание личности носит поверхностный характер. Ситуация выглядит иначе, когда человек, совершая определенное решительное действие или принимая определенную окончательную установку, *отождествляет себя* с собственной реальностью в окружающем мире.

В этом случае человеческое бытие, погруженное в свой исторический контекст, может рассматриваться либо психологически — и тогда оно становится чем-то ограниченным, фиксированным и неподвижным, — либо как подлинное «бытие самости», трансцендентное по отношению к любой «наблюдаемости», к любой рефлексии. Это чистое, не рефлексирующее бытие самости на вершине бесконечной рефлексии. Для эмпирического знания его не существует; когда оно есть, оно выявляется не в универсалиях, а лишь в исторически обусловленной коммуникации. Соответственно, любые проявления самоидентификации человека

с собственной реальностью в окружающем мире характеризуются двойственностью: они могут означать либо момент крайней деградации человека, либо момент высшей полноты его самоосуществления».

Противоречия и противопоставления в каждом человеке подчеркивают пограничность проявления человеческого бытия: одна и та же сила может вести и к распаду, и в прорыв, и даже в психозе может проявиться огромная символическая глубина. Для верного исследования болезни остается находить ее основание, фундаментальное знание человека о самом себе. То же самое, полагает Ясперс, следует искать в пациенте или в любом собеседнике: «Понимание мыслей и процессов мышления другого человека учит нас видеть сильные, не поддающиеся воздействиям извне стороны его природы, его внутренние *святыни и абсолюты*» [12, с. 313]. То есть так можно увидеть истинную суть человека, то, что он считает незыблемо важным.

Важнейшая позиция Ясперса заключается в признании того, что человек формируется своими переживаниями, протяженной во времени историей, сцепкой впечатлений, следующих одно за другим, вытачивающих оптику, через которую он будет смотреть на все новые события своей жизни. В этом смысле Ясперс не мог не признать заслуг Фрейда. «Психоанализ придал новый, энергичный импульс развитию внимательного отношения к *внутренней истории жизни* отдельного человека. Человек становится тем, что он есть, благодаря своим прежним переживаниям. Детство, младенчество, даже внутриутробный период должны играть решающую роль в формировании фундаментальных установок, влечений и существенно важных характеристик личности. Можно сказать, что именно судьба, переживания и потрясения человека в значительной степени объясняют то, чем этот человек сделался в ходе своего развития, что он собой представляет в каждый момент времени, как функционируют его соматическая и психосоматическая сферы, чего он хочет, каковы его основные ценности» [12, с. 320].

Переживания могут быть не только прожиты, но и осознаны человеком впоследствии, причем интересно, что потребность в размышлениях о том, что же почувствовалось, что было прожито на самом деле и что это переживание теперь означает, чаще возникает только после проживания дискомфорта, конфликтных, угрожающих или просто неприятных ситуаций. Ясперс считал, что «рефлексия не возникает *на естественном* пути жизни, который для нас во многом неясен, но включает

в себя все то, что в нашей жизни является самоочевидным, безопасным, не проблематичным, то есть противоречащим любому рефлексированию» [12, с. 102]. Причем этот внутренний самоанализ не является бесплодным перебором ярлыков, наклеиваемых на чувства: «Рефлексируя, я не только познаю себя, но и влияю на самого себя. Во мне не просто что-то происходит: я к тому же еще и планирую, побуждаю, формирую то, что происходит внутри меня. Я могу, так сказать, впитывать действительность в себя, могу вызывать ее и управлять ею». Ясперс постоянно писал о том, что человека формирует именно выбор переживания и его смысла, занятия позиции, действие, поступок.

Ясперс полагал, что рефлексия ведет и к развитию эмпатии, вещи по существу диалогичной. Она не существует отдельно, сама по себе, а проявляется в созвучии чувств и переживаний двух человек *в контакте*. Эмпатия — сплетение двух потоков, происходящее в определенное мгновение, оно хрупко, кратковременно, уникально и бесценно. Одностороннее сопереживание еще не будет эмпатией, полную силу она получает только с отражением чувства, с подтверждением другого, что он был правильно понят. Эмпатия как коммуникативный процесс диалогична: сообщение понимания другого и реакция на это понимание в ответ могут быть важнее для эмпатической ясности, чем момент аффективной гармонии. В самом простом примере это может быть разделенное переживание двоих, присутствующих на спектакле: аффективно они находятся в общем потоке, но без обсуждения пережитых впечатлений подлинного понимания и контакта между ними не произойдет.

О процессе эмпатического понимания интересно писал Лоренс Кирмаер, отмечая, что эмпатия действует как резонанс — это и отражение другого, и слияние взаимных потоков. Эмпатия начинается не просто с открытости и внимательности, но с определения защищенного пространства, позволяющего чувствовать другого, и самое главное, с контакта, дающего нам почувствовать живой мир другого. Конечно, эмпатия как любой другой осознанный опыт, может создавать иллюзию бытия в моменте, но в действительности представляет соединение длящихся линий повествования, альтернативных историй, рассказываемых с двух разных точек зрения, которые могут сблизиться или разойтись, и на момент переплестись, если эмпатия удастся.

Полностью следуя в этой теме за Ясперсом, Кирмаер пишет: «В клинической обстановке живой мир пациента отсутствует, и его можно вообразить

или исследовать, только если будут поставлены нужные вопросы. Главное, что пациенты могут ясно прокомментировать или передать только очень малую часть информации, необходимой для истинной эмпатии. Не потому что им недостает умения выражать себя или открытости общению, но потому, что значительная часть этой информации представляет собой молчаливое, процессуальное знание или иным образом включена в более широкий социальный и исторический контекст» [16].

Эмпатия должна быть протяженным во времени процессом. Мы присоединяемся к потоку. Если эмоции — это повествовательные конструкции, закрепленные в личной истории, эмпатия требует понимания этого повествования. Когнитивные теории эмоций подчеркивают, что сложные чувства подразумевают не только телесные предрасположенности к определенным реакциям, но и оценки или толкования личного и социального значения ситуаций. Некоторые из этих значений закодированы в представлениях о прошлых событиях, некоторые выражаются в позиции или предрасположенности к ответу, третьи представляют собой возможные образы действия с ожидаемыми последствиями и реакцией окружающих.

Таким образом, эмоция вплетена в сеть значений, связывающую прошлое, настоящее и будущее посредством приобретенных привычек и навыков, воспоминаний, образов и социального контекста, который оказывает постоянное влияние на опыт. Чтобы достичь истинной, глубокой эмпатии, нужно войти в поток, продлить это созвучие с другим, чтобы узнать слои, последовательность и текстуру сложных эмоций, их многоуровневость. *Нужно не только отзываться на чувства другого, но и соблюдать баланс эмпатического слияния.* Эмпатия врача требует управлять чувствами и проекциями для выявления тех, которые больше всего подходят, чтобы отразить чувства пациента — особенно чтобы выдержать отрицательный аффект и дискомфорт, управлять его интенсивностью и не терять из виду другую личность.

Избыток эмпатии ведет к отстранению от слишком сильных чувств, к защите или присвоению чужого опыта и, главное, поглощению его собственными мыслями и чувствами. Эмпатия, соединенная со знанием причин страдания, ведет к состраданию. Однако это не автоматический результат эмпатии. Эмпатия позволяет нам чувствовать что-то из того, что чувствует другой, но все это появляется среди наших собственных проблем, хлопот и обязательств, а потому моментально приобретает новое значение и следствия. Первоначального момента

эмпатии недостаточно для того, чтобы видеть другого — нам нужны определенные модели его ситуации и острое осознание ее особенности. Момент проживания чувства другого также не дает гарантии нашей доброты и участия: эмпатия может служить садизму с тем же успехом, что и состраданию. Эмпатия приводит к сострадательному действию, только если она связана с моральными обязательствами перед самим собой.

Эмпатия может выходить далеко за пределы участия к эмоциям другого и включать всю его субъективность. Понимание природы субъективности, таким образом, крайне важно для понимания динамики, возможностей и границ эмпатии. Ясперс полагал, что познавать другого можно сколь угодно долго, поскольку определить все чувства и эмоциональные связи другой личности попросту невозможно — для этого надо как минимум прожить жизнь за другого, к тому же отказавшись от собственной личности и опыта. Полное понимание — как цель, поставленная за горизонтом, цель, к которой психопатолог или философ постоянно двигается в работе, никогда не достигая. И тем не менее, границы эмпатии исследовать стоит, потому что это позволяет изучить трудности в понимании пациента.

Эмпатическая реакция зависит от доступа к системе ассоциаций, связанных двумя логическими системами. Аффективной логикой того, как одна эмоция связана с другой и следует из нее — в структуре реакции, которая частично врожденна, а частично приобретена; и социальной логикой значения определенных ситуаций, проблем и сценариев — в структуре реакции, которая преимущественно приобретена обучением правилам и практикам социального мира. Максимальное приближение к чувствам другого требует творческой реконструкции и проживания части их мира — что просто требует взятия за скобки или выведения из центра нашей собственной привычной точки зрения.

Неспособность к эмпатии может быть вызвана несоответствием чувства нашей эмоциональной логике (мы никогда не испытывали унижения) или недостатком социальных знаний и опыта для создания верной модели или вызова нужной реакции в определенной ситуации. С социально-психологической точки зрения можно утверждать, что в принципе не существует границ эмпатии, потому что не существует отчетливого опыта, лежащего за границами социально созданного или сформированного опыта, в котором другие присутствуют так же и так же важны, как и я. Опыт сам по себе изначально обладает межличностным и интерсубъективным

характером. Однако интерсубъективная природа опыта не гарантирует возможность эмпатии в каждом случае по следующим причинам: (1) ему предшествует много невыраженного опыта, для которого не находится слов; (2) всегда есть островки своеобразного, аномального, чуждого и уникального опыта, возникающие в личном внутреннем пространстве на границах культурно предписанных ролей, правил и практик; и (3) люди живут в разных социальных и культурных мирах.

Эти три факта говорят о серьезных ограничениях эмпатии. Ясперс не писал об этом прямо, поскольку в годы его жизни межкультуральная разница не была, возможно, распространенной проблемой в развитом обществе, чего не скажешь о нашем современном мире, в котором огромное количество людей живет, учится и работает, сменяя в течение жизни города, страны, стиль жизни и языки. Но Ясперс отметил любопытную вещь, которая может послужить напутствием любому исследователю человеческих душ: всегда нужно искать именно невыразимое, непонятное, сбивающее с толку, удивляющее — вот что должно быть двигателем для психолога, психотерапевта, писателя, социального работника. Готовность выпасть в чуждый тебе, совершенно новый космос другого человека, где неприменимы могут быть законы твоей собственной, такой понятной и устойчивой реальности. Самый нужный и стабильный ориентир для честного исследователя, по Ясперсу — растерянность, удивление, отчаяние от невозможности понять, потеря почвы под ногами... Свободное падение, иногда переходящее в свободный полет — если эмпатия и созвучие будут достигнуты.

Ясперс постоянно подчеркивал, какие сложности подстерегают нас, когда мы уверены в том, что действительно полностью поняли другого — когда опыт кажется ясным и очевидным, тем более что мы можем спутать эмпатию с глубоким пониманием. Мы можем объяснить только отдельные аспекты чужого опыта, но не личность. Самое опасное — принять человека как данность, встроить в схему привычного, знакомого мировосприятия, «взяться за него», игнорируя его собственный опыт. Ясперс на протяжении всей «Общей психопатологии» настаивал, что ключевая тема в обучении врачей — отучить от привычки полагать, что совершенно очевидно, о чем говорит пришедший пациент, о чем говорят симптомы его страдания. Может казаться, что мотивы и чувства действующих лиц клиентской истории знакомы и понятны: мы автоматически проецируем свой опыт на его рассказы. Но на самом деле разница может оказаться

колоссальной, если удосужиться проверить с клиентом свои предположения вслух.

Несмотря на центральное место чувств в клиническом и экзистенциальном анализе Ясперса, он не дает *систематической и непротиворечивой теории человеческих эмоций*, ни в «Общей психопатологии», ни в прочих психопатологических работах, ни в «Психологии мировоззрений» или философских работах. Хотя в «Общей психопатологии» он прилагает много усилий, чтобы описать и ранжировать различные чувства и аффективные состояния, чтобы исследовать, какие ненормальные аффективные состояния связаны с какими нозогRAFическими синдромами, и попытаться осмыслить связь между эмоциями и внесознательными механизмами, эти усилия распределены неравномерно и дают фрагментарную картину человеческого эмоционального опыта. Читателю, так сказать, показывают отдельные деревья, но не дают панорамы всего леса. Ясперс признает возможность всестороннего анализа отдельных чувств и аффективных состояний, но говоря, что такой подход в большинстве случаев «приводит только к открытию множества тривиальностей», он открыто отрицает возможность того, что чувства могут сказать нам что-либо о причине и истоках душевной болезни: «Существуют попытки вывести практически все ненормальные феномены из чувств. Если пользоваться термином «чувство» для определения всего, что охватывает обычное употребление этого слова, в этом всегда есть доля правды, но тогда мы многое теряем при сведении к чувствам, например, бреда. Признавалось, что бред бессмысленности, греховности и истощения предположительно возникает из рационально понятого депрессивного аффекта, что депрессивный пациент заключал, что существует нечто, сделавшее его таким несчастным. Люди также хотели объяснить бред преследования аффектом недоверия, бред величия — эйфорическим настроением, но не осознавали, что таким образом можно понять обычные ошибки и переоцененные идеи, но не бред. Более того, пугающие галлюцинации во сне, при лихорадке, или психоз связывались с некоторого рода условным беспокойством, и так далее... Мы можем действительно находить значимые связи, и они могут сказать нам нечто об отношении содержания бреда к предыдущему опыту, но ничего не сказать о том, как бред, мнимые восприятия и т.п. могли появиться вообще».

Поэтому, хотя чувства и играют главную роль в проявлении и дальнейшем развитии душевной болезни, они бесполезны для понимания того, *почему и как человек страдает от нее*. Другими словами,

отношение Ясперса к роли эмоций в душевной болезни представляется довольно неоднозначным. Но тем не менее нельзя недооценивать его системный подход при построении классификации чувств.

Чувства и эмоциональные состояния в описании Ясперса. Его классификация.

В первой части «Общей психопатологии» Ясперс описывает феноменологию индивидуальных черт нашей душевной жизни. Раздел называется «Чувства и эмоциональные состояния» и разделен на «Психологическое введение» и «Классификацию аномальных состояний чувств». [31] Второй — это раздел, где Ясперс исследует значимые связи в нашей душевной жизни с точки зрения внесознательных механизмов. Данный раздел называется «Нормальные механизмы» и наиболее важны здесь первые два подраздела «Реакции опыта» и «Влияние предыдущего опыта».

Ясперс перечислял своих предшественников на тернистом пути систематизации чувств, сообщал, что слово и понятие «чувство» остается крайне неясным и, кажется, относится «ко всему, чему не нашли другого имени». В то же время, однако, он хотел избежать описания банальностей, поэтому намеревался дать синтез предыдущих классификаций чувств. Результатом стал следующий каталог [12, с. 81]:

1. С феноменологической точки зрения. У нас есть три основных способа различения чувств:

(а) чувства, которые являются аспектом сознания личности и тем самым самоопределения отличаются от чувств, окрашивающих сознание предмета;

(б) различение путем противопоставления, например, удовольствия и неудовольствия, напряжения и расслабления, возбуждения и спокойствия;

(в) чувства без объекта, например, то, как я чувствую в определенной ситуации, противопоставляются чувствам, направленным на какой-либо объект.

2. По объекту. Чувства-фантазии, направленные на предположения, противопоставляются серьезным чувствам, направленным на действительные объекты. Кроме того, существуют чувства ценности, которые направлены либо на чувства самой личности, либо на нечто внешнее, а также могут быть либо утвердительными, либо отрицательными (гордыня или смирение, любовь или ненависть).

3. По источнику. Данная классификация проводится по различным слоям нашей душевной жизни. Здесь выделяются четыре вида чувств:

(а) локализованные чувственные ощущения,
(б) витальные чувства, затрагивающие все тело,
(в) психические чувства (например, грусть, радость), и

(г) духовные чувства (например, состояние благодати).

4. По значимости. Значимость чувства для жизни или жизненных задач, например, чувство радости может считаться выражением выполнения определенной жизненной задачи.

5. Частные чувства и всеобъемлющие чувства. Частные чувства направлены на определенные объекты или частичные аспекты целого, а во всеобъемлющих чувствах отдельные элементы сливаются в общие аффективные состояния, например, раздражимость, «чувство жизни» и т. п.

6. По интенсивности и продолжительности. Ясперс следует тому, что называет «старым и практичным» различием:

(а) чувства — уникальные и изначальные волнения души;

(б) аффекты — мгновенные и комплексные эмоциональные процессы большой интенсивности, сопровождающиеся телесными феноменами и последствиями; и

(в) настроения — состояния сознания или внутреннее расположение человека; настроение является результатом продолжительных чувств и окрашивает всю душевную жизнь на протяжении своей длительности.

7. Чувства и ощущения. Чувства — это состояния «Я», а ощущения — элементы восприятия окружения и собственного тела (например, цвет, тон, температура). Вторые, далее, различаются на ощущения, которые направлены на объект, и те, что просто выражают состояние тела. Между данными полюсами находятся ощущения, которые одновременно направлены на объект и выражают состояние тел, то есть чувства-ощущения, при которых чувства, аффекты и порывы составляют единое целое, как в случае, например, с голодом, жаждой, усталостью, сексуальным возбуждением.

Список литературы

1. *Александр Ф., Селесник III.* Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. М.: Прогресс-Культура, 1995.
2. *Бейтсон Г.* Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000.
3. *Вальденфельс Б.* Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006.
4. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ. История, мыслители, проблемы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.
5. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С.270–730.
6. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
7. *Руткевич А.М.* «Понимающая психология» К. Ясперса // История философии. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. С. 23–32.
8. *Ткаченко А.А.* Карл Ясперс и феноменологический поворот в психиатрии // Логос. 1992. № 3. С. 136–145.
9. *Фрейд З.* Психоаналитические заметки об одном автобиографическом описании случая паранойи // Фрейд З. Знаменитые случаи из практики. М.: Когито-Центр, 2007.
10. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2009.
11. *Ясперс К.* Каузальные и «понятные» связи между жизненной ситуацией и психозом при dementia praecox (шизофрении) // Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии. М., 1996.
12. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997.
13. *Ясперс К.* Феноменологическое направление исследований в психопатологии // Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии. М: Академия, Белый кролик, 1996.
14. *Fulford K.W.M., Stanghellini G., Broome M.* What can philosophy do for psychiatry? // World Psychiatry. 2004. No. 3. P. 130–135.
15. *Hofmann B.* The concept of disease — vague, complex, or just indefinable? // Medical Health Care and Philosophy. 2010. No. 13. P. 3–10.
16. *Kirmayer L.* Re-Visioning Psychiatry: Cultural Phenomenology, Critical Neuroscience, and Global Mental Health // Cambridge University Press, 2015.
17. *Stanghellini G.* Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.
18. *Stocker, M.* (with Hegeman, E.) Valuing emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
19. *Wiehl, R.* (2007). Philosophie und Wissenschaft bei Karl Jaspers. Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft, 20, 9–30.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АНТИПОВ Сергей Сергеевич — кандидат философских наук (МВАК), академик Европейской академии естественных наук, первый проректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, сопредседатель попечительского совета Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, секретарь Правления Московской областной организации Союза писателей России, шеф-редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

БАБКИНА Светлана Львовна — магистр психологии, поэт (Санкт-Петербург, Россия).

БЕЛКИН Анатолий Рафаилович — доктор юридических наук, кандидат физико-математических наук, профессор, заведующий кафедрой «Уголовно-правовое обеспечение национальной безопасности» Московского технологического университета, почётный работник высшего профессионального образования РФ, действительный член Российской академии естественных наук, академик-секретарь Отделения «Точные методы в гуманитарных науках» (Москва, Россия).

ВОРОНЦОВ Владимир Александрович — кандидат технических наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных исследований Казанского института евразийских и международных исследований (Казань, Россия).

ГОЛИКОВ Кирилл Сергеевич — переводчик, психоаналитик, частная практика.

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение» (Москва, Россия).

ПАЛЕЕВА Наталья Николаевна — доктор философских наук, научный сотрудник Института культуры (Москва, Россия).

ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович (Михаил Пластов) — доктор философских наук (МВАК), доктор богословия (МВАК), кандидат физико-математических наук, профессор, ректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, член Президиума Российской академии естественных наук, председатель редакционного совета журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

РУДНЕВА Елена Георгиевна — научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

СПИРОВА Эльвира Маратовна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук.

ЧЕРНОВ Сергей Васильевич — доктор философских наук (МВАК), кандидат педагогических наук, профессор, ректор Института Непрерывного Профессионального Образования, заведующий кафедрой психологии и педагогической антропологии, главный редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

ЧУГУНОВА Инна Олеговна — аспирант сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

ABOUT THE AUTHORS

ANTIPOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, academician of European Academy of Natural Sciences, first vice-rector in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, co-chairman of the board of trustees in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, secretary of the Board of the Moscow regional branch of the Russian Writers' Union (Moscow, Russia).

BABKINA Svetlana — Master of Psychological sciences, poet (St. Petersburg, Russia).

BELKIN Anatoly — Grand PhD in Juridical sciences, PhD in Physico-mathematical sciences, professor, head of department "Criminal and Legal Support for National Security» in Moscow Technological University, honorary worker of higher professional education of the Russian Federation, Full Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Academician-Secretary of the branch "Precise methods in the humanitarian sciences" (Moscow, Russia).

VORONTSOV Vladimir — PhD in Engineering sciences, Senior Researcher in the sector of humanitarian research in Kazan Institute of Eurasian and International Studies (Kazan, Russia).

GOLIKOV Kirill — Translator/Interpreter, Psychoanalyst, Professional practice.

GUREVICH Pavel — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Philological sciences, Professor, chief researcher in department of history of anthropological studies of Institute of philosophy in Russian Academy of Sciences, chief editor in such magazines as "Philosophy and Culture", "Psychology and psycho-technics", "Philology: scientific research", "Pedagogy and education" (Moscow, Russia).

PEKELIS Michael (Michael Plastov) — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Divinity, PhD in Physical-mathematical sciences, Professor, rector of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, a member of the Presidium in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

PALEEVA Natalia — Grand PhD in Philosophical sciences, researcher in the Institute of Culture (Moscow, Russia).

ROUDNEVA Elena — research fellow at the Institute of Philosophy in Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

SPIROVA Elvira — Grand PhD in Philosophical sciences, chief researcher, head of the sector of history of anthropological studies in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

CHERNOV Sergey — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Pedagogic sciences, Professor, rector of Institute of Continuous Professional Education, head of Department of Psychology and Pedagogical Anthropology, editor-in-chief in journal "Philosophical school" (Moscow, Russia).

CHUGUNOVA Inna — PhD student; of Institute of philosophy in Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

КОНЦЕПЦИЯ ЖУРНАЛА «ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА»

Журнал является полидисциплинарным и полиаспектным научно-практическим изданием, синтезирующим на своих страницах широкий спектр направлений и форм оригинальной творческой мысли, а по тематике он философский, культурологический, психологический и педагогический.

Миссия журнала «Философская школа»: объединение авторов, имеющих темы для содержательного дискурса? оригинальные исследовательские разработки и проблемы для всестороннего обсуждения? а также задел для философского вопрошания и всеобъемлющей рефлексии человеческого и общественного бытия в целях созидательного творческого труда и духовно-нравственного совершенствования человека.

Журнал не преследует иных целей, кроме указанных выше, в том числе и коммерческих, поскольку коммерциализация философии, науки, образования, культуры и религии не несёт под собой ничего, кроме уничтожения названных форм духовной жизни человека.

В журнале публикуются статьи на русском языке по направлениям: философия истории, философия культуры, философия науки, философия образования, философия веры, прикладная философия, история философии, в том числе, история русской религиозной философии, философия искусства, психология и педагогика, этика и эстетика, культура и искусствоведение, философская поэзия и философская проза, а также научно-методологические работы по фундаментальным проблемам человека, природы и общества.

Приветствуются работы авторов, выполненные на стыке философии и науки; фундаментальные исследования, интегрирующие различные научные направления и подходы; статьи, раскрывающие ключевые проблемы современности; актуальные психолого-педагогические исследования, кроме тех, которые носят узкоспециализированный характер.

Для публикации в журнале принимаются научные статьи российских и зарубежных философов, учёных, педагогов, религиозных и культурных деятелей, а также статьи представителей творческих профессий: писателей, поэтов, критиков, публицистов, художников, выполненные в жанре эссе.

К изданию принимаются персоналогические исследования творческой деятельности и творческого наследия выдающихся исторических деятелей, внёсших значительный вклад в развитие философии и религии, науки и образования, культуры и искусства.

При этом, главной доминантой издания является тема человека во всём многообразии его проявлений, его настоящего и будущего в нашем быстро меняющемся мире, в котором каждая личность за предельно короткий исторический период, меньший продолжительности одной человеческой жизни, проживает множество мировоззренческих эпох, таких эпох, которые в прежней истории человеческого рода принципиально не изменялись столетиями.

Журнал призван быть настоящей трибуной не только для маститых, но и для ещё совсем молодых авторов, творческая деятельность которых направлена на такие формы человеческого познания, как философия и религия, наука и искусство, культура и образование, а также на вопросы духовного, нравственного, творческого развития и совершенствования человека.

Журнал выходит в свет в печатном издании, с также размещается в полнотекстовом формате на следующих сайтах Интернета:

официальный сайт Института Непрерывного Профессионального Образования (www.institutnpo.ru);

НЭБ (РИНЦ) (www.elibrary.ru);

ЭБ научных изданий «КиберЛенинка» (www.CyberLeninka.ru).

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ. ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Всем опубликованным в журнале статьям присваивается международный индекс DOI (Digital object identifier). Присвоение научному изданию (статье, монографии, диссертации) индекса DOI позволяет оперативно провести идентификацию научных публикаций автора, делает его публикации открытыми и доступными на популярных научных сайтах Интернет, способствует повышению цитируемости работ автора и, соответственно, повышает публикационный рейтинг учёного.

Объём журнала «Философская школа» и структура рубрик диктуют наиболее приемлемый объём статей, принимаемых к публикации. Он должен составлять от 32 до 48 тысяч знаков. По согласованию с главным редактором принимаются статьи либо меньшего, либо большего объёма. В одном номере журнала возможна публикация одновременно двух статей от одного автора.

Не принимаются к публикации материалы, напоминающие автореферат. Автор должен продемонстрировать в статье не только хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ учёных, исследовавших его прежде, но привнести своей публикацией определённую научную новизну. Все статьи проходят проверку на плагиат.

К публикации принимаются статьи в формате Microsoft Word любой версии. Шрифт — Times New Roman. Параметры страницы: размер А4, книжной ориентации; поля по 2 см (сверху, снизу, справа, слева).

Красная строка — 1,25 см выставляется автоматически.

Параметры шрифта: шрифт Times New Roman, кегль 12; начертание обычное; междустрочный интервал — одинарный; пробелы между абзацами не допускаются; перенос — не допускается.

Инициалы и фамилия автора: форматирование по центру, пишутся с пробелом, жирным шрифтом, кегль 14, после фамилии точка не ставится.

Наименование статьи: форматирование по центру, кегль 14, жирный, основной. Например: После пробела — учёная степень и учёное звание (при наличии), наименование организации, которую представляет автор статьи, занимаемая автором должность: курсив, кегль 14. Ссылки на литературные источники указываются в тексте статьи в квадратных скобках в следующем виде — [27, с.119],

Дефис и тире: в статье используется обычный короткий дефис: “-” и длинное тире: “—”. Длинное тире устанавливается следующим образом: нажмите и удерживайте “Ctrl” и нажмите “-” (минус) на калькуляторе клавиатуры.

Все иллюстрации, в том числе диаграммы, прилагаются отдельными файлами с разрешением не менее 300 dpi; имена файлов должны быть только в виде цифр, соответствующим порядковому номеру иллюстрации (001.png, 002.jpg, 003.eps, ...); соответствующему файлу в тексте должна быть проставлена ссылка (Рис. 1, Рис. 2, Рис. 3, ...).

Таблицы размещаются в самом тексте рукописи.

Сноски на литературу указываются в квадратных скобках: либо без указания страницы — [12], либо с указанием страницы — [15, с. 271], где первое число — это номер источника по списку литературы, а второе число — указание на номер цитируемой страницы.

Оформление списка литературы: **Список литературы** — шрифт жирный, кегль 14, форматирование по центру, далее после пробела список использованной литературы (по алфавиту), оформленный по ГОСТ 7.1-2003, кегль 12.

Список литературы к статье должен содержать не менее 15 источников (книги, сборники, статьи). Желательно, чтобы автор включал в список литературы ссылки на статьи из предыдущих номеров «Философской школы».

Авторские тексты должны быть тщательно отредактированы. Оргкомитет оставляет за собой право не публиковать неотредактированные статьи, статьи не соответствующие указанным требованиям.

Аннотация и ключевые слова. К статье необходимо приложить аннотацию на русском языке, содержащую от 100 до 200 слов и список ключевых слов (строго 10 ключевых слов). Причём одно ключевое

слово может быть составлено из одного, двух или трёх (но не больше) слов. Например, словосочетание *творческая жизнь гения* — это одно ключевое слово. Аннотация обязательно должна содержать актуальность работы, описание её главной идеи и формулировку научной новизны.

Сведения об авторе публикуются в отдельной рубрике журнала. Здесь необходимо указать: фамилию, имя и отчество автора (полностью), учёную степень и учёное звание (при наличии), место работы (полное наименование без аббревиатурных сокращений) и должность, занимаемую автором, e-mail автора, почтовый адрес по которому автор хотел бы получить авторские экземпляры (два) журнала, дополнительные сведения, определяющие научные или иные достижения автора (при желании), а также научные интересы автора (при желании).

Статьи в электронном виде и направляются на электронную почту главного редактора журнала: sv.chernov@institutnpo.ru

www.institutNPO.ru

Уважаемые авторы!

Соблюдая указанные правила оформления материалов, Вы в разы сокращаете сроки выхода вашей статьи из печати. Редакция заранее благодарит Вас!

Научное издание

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

№ 5 2018

Научно-практический журнал

Автономная некоммерческая организация науки
и дополнительного профессионального образования
Институт Непрерывного Профессионального Образования

Шеф-редактор: *С.С. Антипов*
Главный редактор: *С.В. Чернов*
Председатель редакционного совета: *М.А. Пекелис*
Редактор-координатор: *П.С. Гуревич*
Ответственный секретарь: *Э.М. Спирова*
Заместитель главного редактора: *В.А. Шейкин*

**Издательство Института Непрерывного
Профессионального Образования**
115093, Россия, Москва, 1-й Щипковский переулок, д. 20
Тел. +7 (499) 130-12-27; +7 (909) 640-91-17;
e-mail: sv.chernov@institutnpo.ru
www.institutNPO.ru

ISSN 2541-7673



