



После «Государства», где Платон рассматривал идеальный Город, он обратился в работах «Политик» и «Законы» к реальному государству, поскольку в жизни трудно найти тех, кто управлял бы «по добродетели и науке». Чрезмерная власть, по Платону, порождает абсолютизм тирании, а чрезмерная свобода вырождается в демагогию. Лучшее в управлении государством — «темперированная» свобода власти и «точность меры».

Согласно Аристотелю, государственное устройство «есть известная организация обитателей государства». «...Государственным устройством обуславливается в государствах порядок касательно должностей, именно способа распределения их, определяется характер верховной власти, устанавливается конечная цель всякого политического общения» [2, с. 444].

Государство с совершенным управлением, по Аристотелю, должно соответствовать человеческой мере: быть не слишком населенным, ни малонаселенным; территория его должна быть достаточно большой, чтобы удовлетворять материальным нуждам, но не настолько, чтобы его размеры тяготили граждан. Идеал совершенного государства — жизнь в мире и созерцательная активность, а его целью является достижение нравственности.

Условием счастья граждан являются добродетели: «...человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половах и вкусовых позывах». От прочих существ человек отличается тем, что имеет представление о добре и зле, о справедливом и несправедливом. Для умения управлять государством необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, так как власть имущий должен быть нравственно совершенным.

Философ утверждал, что цель человеческого общежития заключается не просто в том, чтобы жить, а в том, чтобы жить счастливо. Возможно это только в государстве, являющемся, по Аристотелю, «совершеннейшей формой жизни», «средой счастливой жизни». «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» [2, с. 308].

Новая эпоха в понимании управления в обществе начинается с Н. Макиавелли. Если Платон, Аристотель и их последователи видели в нравственности фактор, непосредственно влияющий на управление обществом, то Н. Макиавелли утверждал, что политика должна быть свободной от нравственных принципов.

Необходимость этого он связывал с тем, что «расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует, скорее, во вред себе, нежели на благо, так как желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности» [3, с. 345].

Основываясь на этих идеях, Н. Макиавелли описал способ управления государством, который позже в истории человечества неоднократно использовался. Суть его заключается в следующем. Государь, который не имеет прочной опоры и не склоняется ни к монархическому, ни к республиканскому гражданскому строю, может удержать власть, лишь переделав в этом государстве все по-новому: «создать в городах новые правительства под новыми наименованиями, с новыми полномочиями и новыми людьми; сделать богатых бедными, а бедных богатыми... а кроме того, построить новые города и разрушить построенные, переселить жителей из одного места в другое, словом, не оставить в этой стране ничего нетронутого. Так, чтобы в ней не осталось ни здания, ни учреждения, ни состояния, ни богатства, которое не было бы обязано ему своим существованием» [3, с. 422].

В отличие от Н. Макиавелли, который основным условием существования государства считал неприкосновенность частной собственности, его современник Т. Мор в частной собственности видел главную причину социального зла. Следуя идеям Платона, утверждавшим, что частная собственность разделяет людей, тогда как общность имущества восстанавливает между ними единство, Т. Мор создал труд, названный им «Утопия» (от греч. *u* — не, *topos* — место) — «место, которого нет»; по другой версии (от греч. *eu* — благо и *topos* — место) — «благословенная страна».

О гармоничном обществе — без частной собственности, без зла, без насилия — мечтал и Т. Кампанелла. Программа всеобщих социальных преобразований разработана философом в двух работах «Город Солнца» и «Монархия Мессии». В городе Солнца все блага — общие, пороки побеждены, упразднены собственность и семья, дети воспитываются обществом; рабочий день длится четыре часа; большое внимание уделяется развитию науки, просвещению и трудовому воспитанию. Управляет городом Метафизик — «глава всех в духовном и земном».

Пытаясь реализовать хотя бы часть своих идей о гармоничном обществе, Т. Кампанелла стал во главе заговора против испанского владычества, который должен был знаменовать собой начало грандиозного проекта. Заговор был раскрыт, а Т. Кампанелла арестован и посажен в тюрьму, где пробыл почти двадцать семь лет.

Ф. Бэкон в своем учении об обществе будущего развивал идею о решающем значении науки и техники в его возникновении и существовании. В «Новой Атлантиде» он изложил проект преобразования всей производственной основы общества при помощи науки и техники. Важная роль в организации общественной жизни, считал он, будет принадлежать научно-техническому центру, обладающему не только функцией планирования и организации научных исследований, но и функцией распоряжения производством и природными ресурсами страны, внедрения достижений науки и техники. Согласно Ф. Бэкону, это будет такое устройство общества, «при котором безграничное расположение и щедрая заинтересованность в сочетании с новыми методами научного исследования и экспериментирования во всех областях науки приведут к такому процветанию и благосостоянию, что любая болезнь станет излечимой, любое человеческое желание будет удовлетворено» [4].

Значительный вклад в развитие учений о государстве внес Т. Гоббс в работах «О гражданине» и «Левиафан». Он утверждал, что необходимо различать два состояния человеческого общества: естественное и гражданское. В догосударственном, естественном состоянии люди действуют, руководствуясь только природным законом самосохранения. Каждый стремится к удовлетворению своих интересов; стремления одних сталкиваются со стремлениями других, что неизбежно порождает насилие, «борьбу всех против всех». В этой ситуации человек в любое мгновение подвергается опасности насильственной смерти. Выход из этого положения можно найти с помощью некоторых инстинктов и здравого смысла.

Учение о правовом государстве развивал Б. Спиноза. Оно было основано на постулатах, близких «естественному праву» Т. Гоббса, считавшему, что каждому человеку природой предназначено жить и действовать соответствующим образом.

Согласно Б. Спинозе, люди заключают общественный договор, поскольку осознают необходимость власти, законов и норм, которые умеряют и сдерживают необузданные порывы и страсти. Однако государство, которому граждане передают права по уч-

реждению общественного договора, не может быть абсолютистским государством, как утверждал Т. Гоббс. Определенные права человека являются неотъемлемыми, ибо, если человек от них отказывается, он перестает быть человеком.

В «Политическом трактате» Б. Спиноза пишет о цели государственного устройства, о наилучшем состоянии верховной власти: «Каково же наилучшее состояние каждой формы верховной власти, легко познается из цели гражданского состояния: она есть не что иное, как мир и безопасность жизни. И потому та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь в согласии и когда ее права блюдутся нерушимо. Ибо несомненно, что восстания, войны, презрение или нарушение законов следует приписывать не столько злобности подданных, сколько дурному состоянию верховной власти» [5].

И. Кант в труде «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» развил ряд гениальных идей о закономерностях развития общества, управления в нем и о цели человеческой истории. Величайшей проблемой для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, согласно И. Канту, является достижение всеобщего правового гражданского общества. «Историю человеческого рода, — писал философ, — в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» [6, с. 18].

Задача наилучшего общественного устройства является самой трудной потому, что «человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине».

И. Кант называл совершенно справедливым гражданским устройством такое, в котором его членам предоставляется величайшая свобода, в силу чего в нем существует полный антагонизм, — такое общество, в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением.

Философ полагал, что, несмотря на сложность, задача наилучшего общественного устройства будет в конце концов решена, «...будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений... но и для открытия утешительных перспектив на будущее... когда-нибудь, не очень скоро человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки

смогут полностью развиваться и его назначение на земле будет исполнено» [6, с. 21—22].

Условием политической свободы философ считал равенство членов общества перед законом, одинаковое для всех (кроме правителя как творца или охранителя закона) подчинение этому закону. Это равенство не исключает «величайшего неравенства» в размерах имущества отдельных людей. Это значит, что условием свободы является самостоятельность гражданина, обусловленная наличием у него собственности.

Согласно И. Канту, реальное осуществление гражданских свобод станет возможно тогда, когда просвещение и моральный прогресс подготовят граждан к пользованию этими свободами. А до наступления этого времени гражданин должен довольствоваться моральной автономией и юридической свободой легального действия.

В философии Г. В. Ф. Гегеля, по мнению многих исследователей, едва ли не самое интересное это то, как объективный Дух раскрывает себя в истории: в институтах семьи, общества, государственных законах [7].

Как показал Гегель в третьей части «Энциклопедии философских наук» — «Философии духа», конечной задачей философии истории является рассмотрение закономерного процесса всемирной истории. «...Всемирная история есть вообще проявление Духа во времени, подобно тому, как идея, как природа, проявляется в пространстве» [8, с. 69].

Учение об объективном Духе охватывает право, нравственность и государство. Согласно Гегелю, право представляет собой «царство реализованной свободы». Только благодаря праву, исходным моментом которого является свободная воля, самосознание поднимается до овладения внешней действительностью. А это значит, что именно на основе права определенные общественные или индивидуальные влечения становятся «разумной системой волеопределения».

Разумная деятельность человека выражается не только в форме внешних, правовых отношений или влечений, но также в форме овладения внутренней действительностью, то есть в моральности. Гегель рассматривает мораль как такое внутреннее поведение субъекта, при котором он, руководствуясь общепринятыми разумными принципами, способен определять содержание добра и зла.

Полной, абсолютной свободы самосознание достигает в нравственности: «Нравственность есть понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания» [8, с. 181]. Таким об-

разом, нравственность представляет собой высшую ступень общественного и индивидуального самосознания, являющегося, по Гегелю, единством или слиянием двух моментов: объективного, то есть «наличного мира», и субъективного, то есть «природного самосознания».

Л. Фейербах в анализе общественной жизни основывался на идее разумного эгоизма, с ним же он связывает преобразования в обществе. «Когда начинается в истории новая эпоха? Всюду тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты заявляет свой вполне законный эгоизм угнетенная масса или большинство, когда классы или целые нации, одержав победу над высокомерными претензиями господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории» [9].

Интересные идеи о будущем обществе развивали утопические социалисты А. Сен-Симон, Ш. Фурье и Р. Оуэн. Утопический социализм был основан на критике классовой эксплуатации капиталистического общества; вместе с тем для этого учения было характерно убеждение, что общество может быть перестроено в соответствии с директивами разума и эталонами нравственности. А. Сен-Симон создал концепцию смены созидательных и разрушительных периодов истории, полагая, что разрушительные периоды подготавливают почву для созидательных периодов.

Большой интерес представляют идеи Ш. Фурье о противоречивом развитии человечества от «земного рая» его раннего состояния через эпохи столкновения страстей к установлению в будущем новой гармонии на более высоком уровне его развития.

И, наконец, последний грандиозный проект общественного переустройства — учение К. Маркса и его последователей: Ф. Энгельса и В. И. Ленина. «В Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс дали определение конечной цели коммунистического преобразования общества: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [10].

В работе «Критика Готской программы» К. Маркс сформулировал основные принципы построения коммунистического общества: «На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умствен-

ного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!» [11].

В начале XX в. идеи, сформулированные К. Марксом и Ф. Энгельсом, были развиты В. И. Лениным. Он пришел к выводу, что «неравномерность экономического и политического развития есть безусловный закон капитализма. Отсюда следует, что возможна победа социализма первоначально в немногих или даже в одной, отдельно взятой, капиталистической стране».

Победа Октябрьской революции явилась практическим воплощением идей марксизма. «Наступил именно тот исторический момент, — писал В. И. Ленин, — когда теория превращается в практику, оживляется практикой, исправляется практикой, проверяется практикой» [12].

Однако несмотря на триумфальное шествие марксизма по планете на протяжении почти полутора столетий — он заставил считаться с собой весь мир и определил, в существенном, мировое общественное развитие (современное общество такое, какое оно есть, в значительной мере благодаря марксизму и его практике), цель его творцов — создание коммунистического общества — так и не была достигнута.

Попытки создать теорию гармоничного и справедливого общества этим грандиозным проектом не завершились. Одна из последних попыток была предпринята Дж. Ролзом (транскрипция другого перевода фамилии Rawls — Роулс) в работе «Теория справедливости», опубликованной в 1971 г. К 1993 г. эта книга только на английском языке выходила 24 раза. Переведена на русский язык и вышла в свет в 1995 г. Основная цель J. Rawls заключалась в разработке теории, реализация которой в виде «общественного договора» способствовала бы созданию стабильного государства — устойчиво развивающегося социально-политического устройства.

Такая теория была им создана — теория справедливости как честности. «Единая концепция справедливости, — пишет автор, — устанавливает узы гражданского содружества индивидов, имеющих несовместимые цели и задачи; общее стремление к справедливости ограничивает другие цели. Поэтому можно считать, что

общественная концепция справедливости создает устав, фундаментальный для хорошо организованной ассоциации людей... Справедливость социальной модели, в сущности, зависит от того, как сформулированы фундаментальные права и обязанности, а также от экономических возможностей и социальных условий в разных секторах общества...».

Однако J. Rawls не может выйти за пределы существующей сегодня реальности, поскольку, судя по всему, не способен усомниться в идее «вечности» государства и хотя бы предположить, что это временное, исторически ограниченное образование. Эволюция его взглядов — это процесс поиска ответа на вопрос там, где его нет и быть не может, поскольку не будет жизненным «внедрение» высоких этических принципов в общество, функционирующее в определенном — государственном режиме, что, наряду со спецификой структурно-функциональной организации этого образования, означает наличие соответствующих ему атрибутов — *доминирующей системы ценностей*, модели экономических механизмов, типа познания и, что особенно важно, *определенной меры генетического полиморфизма и генетической адаптации, являющейся основанием соответствующей меры избыточности витальных потребностей*, в силу чего только декларация отсутствия у людей зависти и необходимости равного распределения богатства («Теория справедливости») или стремления согласовать свободу современных людей со свободой древних («Политический либерализм») ничего не даст.

Учитывая это обстоятельство, нам кажется, что любые попытки создать справедливое общество в рамках государственного типа структурированности обречены на неудачу; хотя это, разумеется, не означает, что не нужно стремиться к созданию справедливого общества. Более того, эти попытки неизбежны и необходимы, поскольку люди живут в мире, не обладая абсолютным знанием своего будущего, и вынуждены каждый раз идти до «конца ситуации». Подобные попытки имели место в истории человечества неоднократно. Но самой яркой, самой грандиозной из них была попытка построить в отдельно взятой стране — России социализм и коммунизм — справедливое, бесклассовое общество в условиях не исчерпавшего своего потенциала государственного типа структурированности мирового сообщества. Эти попытки хотя и обречены на неудачу, поскольку не ведут к достижению поставленной цели, не проходят бесследно, ибо имеют скрытые от внешнего взгляда глубинные предпосылки и не планируемые их творцами, но закономерные результаты.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 305, 307.
2. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 308, 444.
3. Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982. С. 345, 422.
4. Цит. по: Реале Дж.; Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время. СПб.; 1996. С. 165.
5. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 311.
6. Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С.18, 21—22.
7. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб., 1997. С. 101.
8. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 8. М.; Л., 1935. С. 69, 181.
9. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 835.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 4. С. 447.
11. Там же. Т. 19. С. 20.
12. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 354.

## КУЛЬТУРА КАК МАТЕРИАЛЬНАЯ ФОРМА ВРЕМЕНИ

С. В. ШАКАРБИЕВА

Кафедра истории и культурологии

Мы видим вещи не такими, какие они  
есть, а такими, какие мы есть.

Талмуд

Реалии XX — начала XXI в. доказывают, что человечество достигло некой критической точки в восприятии действительности. Известно, что ученые различных отраслей науки много спорят об антропологическом кризисе, который проявляется во многих сферах человеческой жизни. Следовательно, принципиально важно рассмотреть значение понимания культуры как системы исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни [1, с. 271].

Как отмечает А. И. Пигалев, рассматривая категорию «культура», «имеет место весьма существенное противопоставление природного и культурного, естественного и искусственного» [2]. Он отмечает «неестественный» смысл культуры, выделяя ее искусственность, поскольку процессы в сфере культуры не проходят стихийно, «сами по себе», автоматически. Таким образом, культуру нельзя рассматривать изолированно от человеческой деятель-

ности, которая в философии определяется как специфически человеческий способ отношения к миру, предметная деятельность, представляет собой процесс, в ходе которого человек творчески преобразует природу, делая тем самым себя деятельным субъектом, а осваиваемые им явления природы — объектом своей деятельности [1, с. 153]. Следовательно, сохранение и поддержание достигнутого в результате деятельности — *есть возделывающая функция культуры*. При этом человек не просто взаимодействует с природой, а постепенно включает ее саму в состав своей материальной и духовной культуры.

В производстве, даже если оно прямо или сознательно направлено лишь на вещественно-энергетический и информационный результат, люди всегда воспроизводят и самих себя *иными*, нежели они вошли в этот процесс [1, 153], так как эффектом данной деятельности являются лишь ценностные характеристики того, что произведено. Другими словами, достигая производственных целей, люди неизбежно меняются под воздействием полученного результата, так как изменения социальных аспектов жизни формируют новые ценности, и поэтому культуру здесь уже стоит рассматривать как совокупность материальных и духовных ценностей.

Учитывая, что *ценности* — это специфически социальные определения объектов окружающего мира, выявляющие их положительное или отрицательное значение для человека и общества (благо, добро, зло, прекрасное и безобразное и т. д.) [1, с. 646], представляется уместным вспомнить пригожинскую парадигму, которая интересна тем, что она акцентирует внимание на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии ускоренных социальных изменений: разупорядоченности, неустойчивости, разнообразии, неравномерности, нелинейных отношениях, **в которых малый сигнал на входе может вызвать сколь угодно сильный отклик на выходе**, и темпоральности — повышенной чувствительности к ходу времени, в которой время воспринимается и проявляется неравномерно в функционировании различных систем, действующих как единое целое: «...реальность, изучаемая физикой, есть не что иное, как конструкция нашего разума, а не только данность» [3, с. 33]. Поэтому при рассмотрении вопросов социокультурного развития уместнее говорить не о скорости развития, а об интенсивности, что, в свою очередь, позволяет формировать подход к понятию *культура* (поскольку оно носит, очевидно, эволюционный характер) **как к социальному индикатору интенсивности процессов сознательной деятельности человека на**

**разных этапах его развития.** Также предлагается подход к данной категории как к одной из материальных форм времени.

Исходя из вышеизложенного, возможно предположить наличие социокультурных инструментов для конструирования неких или некоей социокультурной(ых) константы(ант), с помощью которой(ых) можно формулировать и решать различные социокультурные проблемы. Но для этого необходимо представлять культуру как совокупность способов деятельности, то есть какие технологии можно использовать для решения столь сложных задач. Если говорить о современной технологии, то она развивается не изолированно, а как сумма или суперсистема отдельных технологий [1, с. 566]. Так, информационная технология занимает стержневое место в этой системе. Чем выше уровень современной технологии, тем большую роль в ней играет информационная технология (например, биотехнология, геновая инженерия, технология новых материалов и т. д.). В этом смысле новые технологии выступают как центральный механизм и главный индикатор научно-технического прогресса [1, с. 566].

Однако устойчивой, в ее социокультурном смысле, общественную систему делает понятие *качества*, т. е. существенной определенности предмета, в силу которой он является данным, а не иным предметом и отличается от других предметов [1, с. 240]. Но это понятие подвижно, так как связано с бытием предмета. Поэтому с каждым новым витком научно-технического прогресса общество оказывается на качественно новой ступени культурного развития.

Информация, выступающая как совокупный исторически развивающийся социальный опыт, частично может осознаваться людьми, но весьма часто она функционирует как социально под-сознательное. Ее передача от поколения к поколению возможна только благодаря ее закреплению в знаковой форме, в качестве содержания различных семиотических систем. Поэтому культуру в этом смысле вполне можно считать «второй природой» человека, так как в ней запрограммированы условия выживания Человека Разумного.

Представляется важным определить роль разума внутри социокультурной системы. Исходя из философского определения *сознания* как высшей, свойственной лишь человеку формы отражения объективной действительности, способа его отношения к миру и самому себе, опосредствованного всеобщими формами общественно-исторической деятельности людей [1, с. 521], представляется логичным вывод о первостепенной роли категории

«время» в формировании культуры как искусственного феномена в процессе развития естественного феномена — сознания. Причудливо переплетаясь во времени, они (культура и сознание) представляют симбиоз материального и духовного, который лежит в основе ускоряющихся социокультурных процессов.

Если сравнивать характеристики энергии и времени в их философском смысле, то можно увидеть явное сходство в отдельных частях их определений: *энергия* — это в том числе физические формы движения материи [4], а сущностью же *времени* является движение [1, с. 104]. Как видно из определений, и время и энергия являются характеристиками движения, а следовательно, можно предположить, что энергия обладает временностью, а время — энергетичностью. Например, если обратиться к общепринятым представлениям об архаическом сознании, то несложно определить его как неиндивидуализированное сознание, присущее ранним стадиям развития общества людей, когда не представлялось возможным и не являлось необходимым интеллектуальное выделение отдельных индивидов. Необходимость в архаическом сознании отмирает тогда, когда создана не только материальная база для накопления и сохранения знаний, но и возникает необходимость в индивидуальном самовыражении отдельных личностей. Образно это можно представить как возможность принятия индивидуальных решений тех задач, которые раньше решал целый социум. Соответственно, если это становится возможным, то скорость развития самого общества возрастает во столько раз, во сколько возрастает интенсивность принятия решений. А если эти решения принимаются в определенном направлении, результат, по Пригожину, может быть сколь угодно сильным на выходе, что доказывает пример необычайно интенсивного развития Японии после Второй мировой войны.

Представляется важным отметить различие между традиционным взглядом на пространство-время и предлагаемым ниже. Оно состоит в следующем: сущность неотделимости этих двух категорий заключается не только в непрерывном их взаимодействии, но и в том, что одна из них состоит из другой и выражается посредством последней. Практически эта же мысль звучит у И. Пригожина и И. Стенгерс, когда они указывают на возникновение «концептуальной революции» — «наука вновь открывает для себя время». По-видимому, противопоставление «двух культур» в большой мере имеет своим основанием вневременной подход классической науки и ориентированный во времени подход социальных и гуманитарных наук [3, с. 35].

С развитием интеллекта происходят качественные изменения в сознании человека. Эти качественные изменения влияют на формирование как отдельной личности, так и общества в целом, они определяют степень прогресса и регресса, степень возможности интенсифицировать процессы развития. Возможности отдельного человека или общества в целом индивидуальны, и их можно попытаться представить в виде *кода структуры времени*, под которым можно понимать *определенный набор подвижных социокультурных характеристик, то есть запас возможностей общества или личности, который, при определенных условиях, может стать толчком для качественно нового этапа в развитии* (пример с Японией). Если рассматривать культуру как материальную форму времени (а мы именно так ее здесь характеризуем), разработка представлений о конкретных социокультурных возможностях общества представляется настолько же важной, насколько важен поиск путей выхода из кризисной антропологической ситуации.

Поиском этих путей занимались многие ученые. В частности, А. В. Лосев в работе «Античный Космос и современная наука» [5] за десять лет до К. Юнга предпринял едва ли не первую в прошлом столетии попытку структурного осмысления архаически-античного сознания и взял на себя смелость рассмотреть состояние современной науки в связи с античным миропониманием. Включив в орбиту своих исследований философию, филологию, математику, физику, химию, музыку, а также все семь античных искусств, широко представленных в этой и других многочисленных книгах во взаимных переплетениях и дополнениях, он актуализирует целостную картину универсального культурного Космоса и приходит к парадоксальному для цивилизационного сознания выводу, который не обойден и современными авторами.

В транскрипции А. Е. Чучин-Русова этот вывод изложен следующим образом: «Представления античности о природе вещей и те, к которым подводят нас новейшие достижения научной мысли, удивительным образом совпадают или вполне коррелируют друг с другом, тогда как результаты классической науки, несколько последних столетий считавшиеся единственно достоверными и истинными, в противовес «наивным» воззрениям древних, вытесняются как бы за скобки актуального знания» [6].

Примерно о том же свидетельствует и работа А. А. Силина «Возвращение в минувшие столетия» [7]. Уже беглый обзор со-

временных научных концепций приводит ее автора к заключению об изначальном *сложносочиненном*, как следует из контекста статьи, единстве материи и сознания, что решительно противоречит представлениям естествознания, исторически ориентированного классической парадигмой исключительно на эволюционно-материалистическое миропонимание. Оно противоречит также и ряду фундаментальных положений новифилософских учений, **дихотомически расщепившихся на «материализм» и «идеализм» по сложноподчиненному принципу.**

Опыт гуманитарного видения времени хорошо просматривается в работах филолога и философа М. Бахтина, который оставил интереснейшие идеи о времени, человеке и культуре, а также об основном сочетании времени и пространства — хронотопе в художественном видении и текстах. Автор соединяет учащенное поступающее сознание и «все мыслимые пространственные и временные отношения» в единый центр — «архитектоническое целое», и оказывается, что активное «единственное место» индивида не является только отвлеченно-геометрическим центром, но предстает как ответственное эмоционально-волевое конкретное многообразие мира, в котором пространственный и временной моменты — это действительное единственное место и действительный неповторимый исторический день и час свершения [8].

Из бахтинского рассмотрения, например, работ Гете непосредственно следует проблема бытийно-событийного понимания пространства и времени (в отличие от физических представлений), рассмотренная в связи с собственно человеческой способностью видения времени в пространственных формах, что предполагает не естественнонаучное, физическое, а гуманитарно-антропологическое, ценностное и культурно-смысловое понимание этих форм.

Интенсивность социальных процессов отражена во многих древних и средневековых литературных и других источниках. Например, в исландских сагах объектом описания служит не простая преемственность времен, а лишь те отрезки времени, которые наполнены значительным, с точки зрения автора, содержанием. Поэтому сага объемлет серию эпизодов, следующих один за другим, но не всегда и не обязательно непосредственно связанных между собой во времени. «Время — параметр человеческих деяний: где ничего не происходит, там как бы и нет времени, его невозможно заметить» [9]. Этот вывод о времени, который



делает автор исследований ирландских саг А. Я. Гуревич, указывает на то, что не только мир древности, но и средневековые описания жизни не содержали непосредственно термина «время». Только человеческие действия, и то не все, а лишь те, которые заслуживали внимания автора, являлись параметрами жизни. Таким образом, важна была сущностная наполненность жизни, которая не может обойтись без временных и энергетических характеристик.

Интересен и тот факт, что время мыслилось в те далекие века подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое и в будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве. Подобное понимание времени всеми народами мира (от древних вавилонян [10] до современных нуэров [11]) можно выделить не только как закономерность развития общества по вопросу видения себя в окружающем мире, но и как **закон, объясняющий механизм формирования осознания социумом своего места в мире** не только относительно предметов окружающего мира, но и относительно степени изменчивости мира, который, изменяясь, неизбежно влияет на людей и изменяет общество в целом. Именно поэтому ранние общества не могли разделять понятия «пространство» и «время». Ведь для них эти категории были равны между собой и представляли одно целое.

Христианское понимание времени тоже отчасти опирается на миф и тоже связано с постоянным воспроизведением сакрального времени в таинствах и праздниках; и здесь земное время получает пониженную оценку в сравнении с вечностью, находящейся у бога. «Но христианский миф — это миф, существенно преобразованный и насыщенный новыми элементами. Это понимание времени исходит из эсхатологии: будущее, конец света несет с собой расплату и искупление. Поскольку мир движется к слиянию с богом, христианские историки средних веков, рисуя историю человеческих бедствий и страданий, нарастание зла в мире, вместе с тем исходили из уверенности в том, что история человечества завершится счастливым финалом — вторым пришествием Спасителя. Пессимизм в отношении земной жизни сочетался у них с трансцендентным оптимизмом — человеческое время растворится в конце концов в божественной вечности» [1, с. 104]. Данная мысль удивительно сочетается с Теорией космических эр К. Э. Циолковского [12], где он, характеризуя 4-ю космическую эру человечества, называя ее терминальной, описывает включение 2-го закона термодинамики в атоме, когда корпускулярное вещество,

состоящее из материальных частиц, превратится в лучевое, что, собственно, иллюстрирует «растворение человеческого времени в божественной вечности».

Таким образом, если языческое мировосприятие протекает под знаком прошлого, поскольку мир осознается как вечное повторение прежде бывшего, то в христианском мировоззрении наряду с прошлым принципиальное значение приобретает и будущее, и время оказывается как бы «распрямым» между сакральным прошлым (творением мира и искупительной жертвой Христа) и будущим (концом света и вторым пришествием Спасителя).

Этот отрезок времени человеческой истории указывает на то, что на ранних стадиях энергетическая возможность (в виде накопленного опыта) для дальнейшего развития готовилась, и прошлое было важнее будущего. Теперь же важнее становится будущее, так как вступают в силу возможности ускорения общественного развития.

Современная постиндустриальная цивилизация базируется на скорости передачи информации, а это значит, что все сферы жизнедеятельности людей подчинены этому процессу. Концентрация культурного наследия столь высока, что представляется возможным говорить об энергетическом содержании культуры (где категория «время» играет не последнюю роль), поняв которое, человечество сможет решать самые сложные социокультурные задачи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Философский словарь* / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика, 2001. С. 104, 153, 240, 271, 521, 566, 646.
2. *Пигалев А. И.* Культурология. Волгоград: ЛИБРИС, 1999. С. 6.
3. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. С. 33, 35.
4. *Философский словарь* / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 540.
5. *Лосев А. Ф.* Античный Космос и современная наука // *Бытие. Имя. Космос*. М., 1993.
6. *Чучин-Русов А. Е.* Самопознание культуры: на кольцевом маршруте // *ОНС*. 1997. № 5. С. 167—179.
7. *Силлин А. А.* Возвращение в минувшее столетие // *Вестник РАН*. 1994. № 2.
8. *Бахтин М. М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985*. М., 1986. С. 89, 116, 124—125.
9. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. Ч. 2. С. 182.
10. *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, 1983.
11. *Эванс-Причард Э.* Нуэры. М.: Наука, 1986.
12. *Чижевский А.* Теория космических эр // *Химия и жизнь*. 1978. № 7.

# ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

(Некоторые конкретные методики изучения  
антропологического кризиса)

В. Н. ПРЯМИЦИН

Кафедра философии и биоэтики  
с курсом психологии и социологии медицины

Что тревожишь ты меня,  
Что ты значишь?..

А. С. Пушкин

А мы все ставим  
каверзный ответ,  
И не находим  
На него вопроса...

В. С. Высоцкий

## 1

Экзистенциально-онтологическая феноменология должна быть «логикой» феномена *антропологический кризис*. Она должна быть «системой» всех экзистенциально-онтологических его конструкций. Она должна все те основные проблемы, которыми занимались феноменология, экзистенциалистская философия, онтология и философская антропология, пересмотреть с точки зрения самого антропологического кризиса и на этом основании воссоздать его логику. Воссоздать его логику — значит взять ее из него самого. Делая это, она должна дать феноменологическую конструкцию экзистенциально-онтологического «строения» этого сущего. Она должна объяснить его во всех бытийных связях и из них самих, во всей его структурной взаимосвязанности и самопорождаемости. Она должна категории *антропос*, *логос*, *кризис* разъяснить друг через друга так, чтобы видно было, как один «род бытия» порождает другой и все-*трое*-вместе порождают друг друга, порождают экзистенциально-онтологически, бытийно-родно, пребывая в архитектонике (греч. *αρχιτεκτονική*) экзистенциально-онтологических же пластов жизненного мира людей.

## 2

Вся жизнь в мире людей захвачена антропологическим кризисом; он — ритм самой их жизни. И такой конкретный метод, как

экзистенциально-онтологическая феноменология с ее феноменолого-экзистенциально-онтологическим анализом, вполне может быть методом по-настоящему философским, методом антропологического, потому что он сам соткан из антрополого-сущего кризиса, из антропологического кризиса, как и реальная человеческая жизнь. Поэтому экзистенциально-онтологическая феноменология не является сугубо теорией или чистой метафизикой; она представляет собой живое видение, которым антропологическое, философия, может видеть жизнь. И не может быть никакой «философии человека» вне феноменолого-экзистенциально-онтологического анализа антропологического кризиса, не может быть ни одной «философии человека» без экзистенциально-онтологической феноменологии этого сущего.

Экзистенциально-онтологическая феноменология и ее феноменолого-экзистенциально-онтологический анализ (антропологического кризиса) не отказываются от теоретического их обоснования как от какой-то лишней обузы и «метафизической путаницы», напротив, сами для себя требуют его и производят.

## 3

Антропологический кризис присущ прежде всего человеческой жизни. Его существо все общее имеет с ней, со специфически человеческим способом бытия.

Антропологический кризис — «вещь», состоящая из «элементов». Речь идет об «антропосе», «логосе», «кризисе».

Антропологический кризис характеризуется теми или другими особенностями, привносимыми данным человеком. Единичный человек вносит свои особенности логосного и кризисного порядка в общие структурные черты антропологического кризиса. Но антропологический кризис не суть просто жизнь отдельного человека (антропос), его разума (логос) и решений (кризис), он еще и нечто совершенно иное, несоизмеримое ни с какой единичной человеческой жизнью. Когда единичные жизни множества антропосов с их логосами и кризисами «сливаются в одну», антропологический кризис превращается в субстанцию всевозможных жизненных вариаций и дает для них богатейшую почву. Еще более оживляется антропологический кризис и становится еще более самим собой, когда начинает нарастать ритм коммуникативных отношений его составляющих. Антропологический кризис феноменально усложняется, насыщается массой новых, едва различимых экзистенциальных оттенков и околечностей, разливается, разрастается в ту свою жизненность и в той своей жизненности,

онтологически уже будучи каковой, он и осуществляется. Каждая составляющая, входящая в его состав, несет в себе и на себе антрополого-кризисную энергию всего антропологического кризиса. Все его составляющие обладают общими свойствами. Все они онтологически соединяются в феномене *антропологический кризис*; и этот феномен обладает существенным свойством — способностью экзистенциально-онтологически действовать в жизненном мире людей.

Соединение сущих *антропос*, *логос* и *кризис* предполагает некую «высшую общность», без каковой и не было бы этих «антропос», «логос», «кризис»; они ее предполагают и от нее зависят. Взятые вместе, они предрешают свою судьбу как «единства» в живой высшей общности. Эта живая высшая общность есть экзистенциально-онтологический феномен, превращенный жизненному миру антропологического; он герминативен ему; и феноменально общ всем экзистенциально-онтологическим пластам этого мира именно как экзистенциально-онтологический феномен. Каждый антропос, логос и кризис своим индивидуальным присутствием указывает на то, что присутствуют другие антропос, логос, кризис и что все они предполагают некое живое «высшее» актуальное «единство» во всей его общности и полноте. Это и есть сущее антропологический кризис.

Чтобы перейти к антропологическому кризису как подлинной картине жизненного мира людей, экзистенциально-онтологическая-феноменология должна брать его как жизненную сущность человека, сущность жизни человеческой, данную в виде некоего коррелята этого сущего в сфере феноменолого-экзистенциально-онтологического анализа. Рассматриваемый как жизненная сущность человека, антропологический кризис представляет собой анализируемую предметность — антропологокризисную экзистенциальность, антропологокризисность экзистенциальности, экзистенциальность антропологокризисности, экзистенциальную антропологокризисность, взятую как феноменологический снимок с внутримирных экзистенциально-онтологических пластов.

#### 4

*Антропос*, *логос* и *кризис*, взятые как сущие, есть сущностно-бытийное строение — сущее *антропологический кризис*; или, что то же, это сущее и есть сами эти сущие, но данные в бытийно-сущностном их строении. Они не пристраиваются друг к другу, но они изначально строены. Такова интеллектуальная интуиция, глубочайше укорененная в основании феноменолого-экзистенци-

ально-онтологического анализа антропологического кризиса экзистенциально-онтологической феноменологией. Это она и называется антропологическим кризисом в собственном смысле.

Итак, существует антропологический кризис в его качественном строении, трех-в-одном, сущих *антропос*, *логос*, *кризис* и *трое-сущие антропос*, *логос*, *кризис* в их качественном строении в едино-трое-сущем *антропологический кризис*. Чтобы это сущее действовало, необходимо, чтобы в нем участвовали эти сущие. Как сущие-в-сущем, они — во взаимоотношении между собой; и, чтобы действовать, осуществляться в качестве антропологического кризиса, они должны быть, прежде всего, действительно встроены в нем. Они и встроены. Именно такое строение их указывает на некое единство, внутри какового они соединенно-разделены и разделенно-соединены. Именно благодаря такому их строению возникает необходимость мыслить, анализировать и определять сущее *антропологический кризис*. Осмысление и определение данного сущего начинается «с той поры», как только составляющие его сущие вступают во взаимное отношение. Тогда получается некая общность, представляющая собою соединенно-разделение этого сущего на входящие в его состав сущие. Строение, о котором идет речь, и внутреннее его разделение-соединение суть одно и то же целое. Феноменология схватывает внутреннюю онтологику этого онтологически-экзистенциального строения, воссоздание которой — дело ее анализа.

Сущее *антропологический кризис*, если брать его во всей полноте, чего и требует экзистенциально-онтологическая феноменология, приступая к нему, не только просто содержит в себе «примитивно» подчиненные ему сущие *антропос*, *логос* и *кризис*, но превосходит их высшей общностью, приводит их к ней и в нее и соединяет в едином организме жизненной своей сущностью. Антропологический кризис по необходимости самой своей жизненной сущности — а в нем и у него есть только одна сущность, и в нем и у него вообще нет ничего в сущности, кроме одной только жизненной сущности — есть феномен-онтологически-экзистенциальный, внутри себя структурно взаимосвязанный, самопорождающийся и цельный. В нем целое проникает собой всякую его часть, часть же не может не быть в то же время целым. Этим и обеспечивается его экзистенциально-онтологическая феноменальность, внутренняя взаимосвязанность его структуры, целостность. В нем, как целом, нет ничего, чего не было бы в его частях. Но тем не менее как экзистенциально-онтологический феномен он суть такое цело-трое-сущее, каковое нельзя вывести из составля-

ющих его частей. Вывести нельзя потому, что антропологический кризис не есть простое цепеобразное скрепление звеньев, что называется, одно за другим, в жесткой их последовательности; он есть живой процесс живого (их) взаимного воссоединения, внутреннего и существенного более, чем поверхностное механическое скрепление. Как таковой, он не суть простая сумма составляющих (его) частей, каковыми выступают антропос, логос и кризис; он суть взаимно-воссоединение существенно-внутреннее более, нежели просто-напросто внешне механическое сопряжение.

## 5

Если антропологический кризис действительно есть антропологический кризис, то он таковой прежде всего для себя самого. То, что он есть для себя самого, делает его высшей общностью, взаимно воссоединяющей раздельные составляющие его.

Антропологический кризис представляет собой «для-себя-бытие», «сущее-для-себя-бытие», «антрополого-сущее-для-себя-бытие».

Разные виды этого сущего суть разные способы онтологической его экзистенциализации в жизненном мире людей, где этот экзистенциально-онтологически-антропологический феномен, по самой жизненной своей сущности имеющий антропологическое для-себя бытие, является себе, как таковой.

В жизненном мире людей феноменально-сущее *антропологический кризис* онтологически превращается в экзистенциал. Главную роль в таком непрерывном его превращении и становлении играет жизненная его сущность. Здесь возникает феноменологический вопрос онтологического описания (жизненной сущности) этого экзистенциала, в зависимости от того, в каких событиях, явлениях и как он живет, осуществляется. Вот с такой точки зрения комплексно феноменолого-экзистенциально-онтологического анализа, — и такое соединение этих дисциплин вполне возможно, ибо «феноменология есть наука о бытии сущего — онтология»\*, а «фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия»\*\*, стало быть, с точки зрения экзистенциально-онтологической феноменологии, антропологический кризис — экзистенциал — только там, где специфически-человеческое суще-

\* Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 37.

\*\* Там же. С. 13.

ствование, иными словами, экзистенциально-антропологическое, антропологическая экзистенция, а экзистенциально-антропологическое, антропологическая экзистенциальность — только там, где жизненный мир людей.

Понятие антропологического кризиса в феноменолого-экзистенциально-онтологическом анализе требует понятия экзистенциала, и понятие экзистенциала в экзистенциально-онтологической феноменологии требует понятия антропологического кризиса. Феноменолого-экзистенциально-онтологически мыслить антропологический кризис нельзя, не мысля «антропос», «логос», «кризис», но и мыслить экзистенциал нельзя без мышления антропологического кризиса. Антропологический кризис — экзистенциал, ставший таковым в архитектонике *экзистенциально-онтологических* пластов жизненного мира людей.

## 6

Сущее *антропологический кризис* есть экзистенциально-онтологический феномен, но лишь в меру раздельно-едино «слитности» его составляющих; как таковой, он тождествен себе самому; и, чтобы быть, он требует самособранности своих сущих. Будучи их самособранностью, антропологический кризис суть тождество, в каком уже нет ничего, что было бы не им; они же — сущие в нем самом. В нем они сосредоточиваются, будучи одновременно и различны, и тождественны. Стало быть, в нем впервые достигается полнота их самособранности; ему принадлежат и они сами, и то, что они делают.

## 7

Антропологический кризис — экзистенциал не сам по себе, но лишь по *присущности* к экзистенциально-онтологическим пластам жизненного мира антропологического. Правда, он — самую малость «иное» событие, от них зависимое и лишь по присущности к ним сущее. Во всем остальном, кроме «инаковости» события, экзистенциал *антропологический кризис* суть всецело то же, что и экзистенциально-онтологически-антропологическая жизнь в мире. Антропологический кризис как экзистенциал содержит в себе антропос, логос и кризис в экзистенциально-онтологической единичности, нераспадающимися. В нем нет ничего, что было бы не им самим. Сам этот экзистенциал мыслится экзистенциально-онтологической феноменологией, как антропологический кризис. Ей все равно, мыслить ли антропологический

кризис или мыслить экзистенциал; разница между тем и другим только в том, что это два, друг-присущих-другу экзистенциально-онтологически-антропологических феномена, что одно «не есть» другое лишь на словах; а по сущности, по жизни, по жизненной сущности, по сущности жизни, по существу, наконец, по самой сути своей и по смыслу это ведь тождественные вещи. И потому, действуя в жизненном мире людей, сущее антропологический кризис *экзистенциально* действует как онтологически-едино-целостроенный феномен; как феноменально-цело-единый экзистенциал, в котором онтологически соединены три экзистенциала, а именно: экзистенциал *антропос*, ибо антропосущее — человечество, «человек людей», «люди есть экзистенциал»<sup>\*</sup>; экзистенциал *логос* — антропосущий логос, логос антропосущего; экзистенциал *кризис* — антропологический кризис, кризис антропологического. Все эти экзистенциалы суть сразу вместе онтологические моменты и экзистенциальные проявления общего экзистенциала — экзистенциально-онтологического феномена *антропологический кризис*, в котором они абсолютно едины. Какой бы из этих экзистенциалов данного экзистенциала ни взять, все они присутствуют в нем, и в каждом присутствует он целиком. Каждый отдельный экзистенциал *этого* экзистенциала есть и отличное от него, и тождественное с ним сущее. Онтологически строенные в экзистенциале *антропологический кризис* экзистенциалы *антропос*, *логос* и *кризис*, — хотя и изменяясь, все-таки остаются целыми, едиными, — уже не нуждаются в том, чтобы быть в нем в расчленении. Он же держится этой троесущностью, сущностной строенностью, утверждая и осуществляя себя как себя в качестве экзистенциально-онтологического феномена. Антропологический кризис есть самоутверждающийся и самоосуществляющийся экзистенциал. В этом экзистенциале, как таковом, опора и «оправдание» судьбы антропологического, рода человеческого. Этот экзистенциал всегда менялся и меняется. Однако несмотря на все изменения, он остается целым, единым. Единоцелость его выше целостности изменяющихся экзистенциалов; и так как эти изменяющиеся экзистенциалы онтологически подчинены ему, то экзистенциально-онтологическое его целостное единство необходимым образом «выше» единоцелости самих экзистенциалов. Сущее *антропологический кризис* — феноменально-онтологический экзистенциал экзистенциалов.

<sup>\*</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 129.

## 8

Экзистенциал *антропологический кризис* онтологически развертывается внутри экзистенциально же онтологических пластов жизненного мира людей; и потому разделяет все их, этих пластов и его, этого мира, сущностные признаки. В мире данный экзистенциал — этот вот антропологический кризис — то же, что и сама человеческая жизнь; он — феноменально-онтологически-экзистенциальное тело внутримирно-антропологической жизни, телесное и фактическое единство с ней.

Этот экзистенциал суть феномен, в каковом и у какового есть и целое, и отдельные части; это сущее — то, что и раздельно в себе, и едино в себе; он(о) — самотождественное различие.

Такова главная установка экзистенциально-онтологической феноменологии, установка трех основных — антропос, логос, кризис — экзистенциалов экзистенциальной сущности антропологического кризиса. Сущность этого экзистенциала триадна. Все три основания суть нечто единое; потому они, различаясь, не различаются между собою. В триадной сущности этого экзистенциала эти экзистенциалы — онтологическое единство. Но, единые онтологически, они в то же время и онтологически различны: это единство-в-различии и различие-в-единстве.

## 9

Феноменально сущее *антропологический кризис* онтологически, в том числе соответственно и соответствующему анализу, дан в его экзистенциалах. Анализируемое, это сущее будет открываться во время самого феноменологического-экзистенциально-онтологического анализа в его, экзистенциала этого, экзистенциалах, и только в них. Это сущее целиком присутствует в каждом своем экзистенциале. Только в своих экзистенциалах этот экзистенциал и познаваем. В каждом из трех экзистенциалов, составляющих рассматриваемый феномен, анализ онтологически может выделить его экзистенциальную определенность. Если в том, что выражено формулой «антропологический кризис» мы имеем чисто феноменологическую схему, то анализ должен будет разобрать экзистенциально-онтологическую ее наполненность, дать такую же определенность каждому экзистенциалу и всего экзистенциала *антропологический кризис* в целом.

Экзистенциал *антропологический кризис*, оставаясь «чисто» экзистенциальным, вбирает в себя экзистенциалы *антропос*, *логос*, *кризис* как материал, перестраивается, воссоздается. Эти экзис-

тенциалы формируются в согласованно-раздельной цельности этого экзистенциально-сущего феномена, подтверждая и утверждая онтологическую его реальность.

Этот экзистенциал имеет свою собственную экзистенциальную логику, а именно *онтофеноменологию*. В этом экзистенциале — три экзистенциала: антропос, логос, кризис; разведение их — на словах, на деле же нет одного из них без другого. Эти экзистенциалы — наличны, изменчивы; онтологически их соединяет наличная, изменчивая общность — *экзистенциально-сущий феномен антропологический кризис*.

## 10

Некоторые «определения» по существу понятия антропологического кризиса сами собою вытекают из выше предложенной концепции экзистенциально-онтологической феноменологии этого события-сущности.

В аспекте сущностно-событийной подвижности каждый экзистенциал — сущее *антропос*, сущее *логос*, сущее *кризис* — сами собой себе самим же предполагают соответствующее экзистенциально-онтологическое окружение, в котором, одно в сосредоточении с другим, они из единства раздельного превращаются в нераздельное единство, пребывающее в «неизменном» становлении.

Из предыдущего также видно, что все эти сущие экзистенциалы существуют онтологически только в зависимости друг от друга и, следовательно, от экзистенциально-онтологически сущего-экзистенциала *антропологический кризис*; они есть неизменная сущность его, как он суть сущность их; у них одна сущность.

Можно сказать, что феноменолого-экзистенциально-онтологический анализ антропологического кризиса экзистенциально-онтологической феноменологией имеет свое концептуальное основание и обоснование внутри сущности-события этого сущего.

## К ВОПРОСУ О ТЕЛОЦЕНТРИЗМЕ В ПОСТМОДЕРНЕ

К. С. СМЕРНОВ

*Кафедра философии и биоэтики с курсом психологии и социологии медицины*

Одним из ключевых аспектов постмодерна (постмодернизма), этой новейшей культур-философской теории, претендующей на

роль общей теоретической надстройки современной культуры, является критика идеи рациональности. Последняя, согласно воззрениям теоретиков постмодернизма, является сутью современной цивилизации или, по крайней мере, ее западной доминирующей части.

Жак Деррида интерпретирует рационализм как «логоцентризм», или даже как «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм» (понятие, введенное Дерридой для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического, рационального типа). По мнению французского мыслителя, западный рационализм носит маскулинный характер, который выражается в агрессивной, сексуально окрашенной, даже непристойной и порнографической установке, восходящей к эротическому насилию и обладанию: овладению истиной, открытию как срыванию покровов, обнажение реальности и т. д.

Мишель Фуко в работе «Надзирать и наказывать» вводит термин «власть-знание», подразумевающий знание, которое определяется целями и задачами власти и присущим ей ракурсом видения своих объектов. Власть, согласно Фуко, порождает познающего, способы познания и само познаваемое. Сознание человека выстраивается научными дискурсами, прививающими признание власти в любом ее качестве. Для Фуко знание не может быть нейтральным или объективным, поскольку оно всегда является продуктом властных отношений. Исходя из этого, Фуко заключает, что душа человека представляет собой современный коррелят определенной технологии власти над телом. Душа есть результат воздействия процедур наказания, надзора и принуждения. Разумеется, такая душа лишена субстанционального бытия. Она элемент, в котором соединяются и выражаются проявления определенного типа власти и предметная область определенного знания, она механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание, а знание распространяет и укрепляет воздействия власти. Если оставаться в рамках постмодернистского ракурса, то душа человека — это не более чем симулякр, тотальная видимость, напоминающая индийскую майю. А раз так, то последним «бастионом» человеческой идентичности оказывается тело. Постмодернисты поэтому осуществляют смену системообразующего центра современной культуры (и философии в частности), переходя от логоса к телу, от интеллектуальности и духовности к телесности, от вербальности к зрительному образу, от рациональности к «новой архаике», когда в центре размышлений, дискурса оказывается тело, плоть. При этом в постмодерне ак-

тивно используется философское наследие. Исследуются и комментируются те мыслители, которые в своем творчестве уделили максимальное внимание именно телесности.

Постмодернисты постоянно обращаются к творчеству такого одиозного мыслителя Нового времени, как маркиз де Сад. Общепризнанным предтечей постмодернизма (и телоцентризма) считается Ф. Ницше. Очевидной фигурой в этом плане является З. Фрейд, который пытался лечить логоцентричный мир от порожденных им же самим неврозов с помощью выявления стоящих за словом, за словесными описаниями символов, имеющих телесно-сексуальную природу. Вообще тело человека, по Фрейду, представляет собой чрезвычайно консервативную систему, в очень сильной степени детерминирующую бытие личности. Законодателем мод в современной постмодернистской мысли является такой нетривиальный мыслитель, как Жорж Батай, автор фундаментального исследования «Эротизм» и ряда других работ, в которых рассматривается телесность. Батай видел в эротике (и даже порнографии) способ защиты «суверенной личности от буржуазного утилитаризма и тяжелой серьезности политического террора». Близок к постмодернизму такой интересный мыслитель, как Элиас Канетти. В работе «Масса и власть» он сопоставляет власть с образами хватаящей руки, поглощения зубами и пастью. Одно из центральных мест в учении Канетти занимает идея смерти, так как именно смерть — удел массы, и только выживающий в условиях смерти других может претендовать на власть. Власть оказывается оборотной стороной смерти, а смерть — инструментом власти. У Канетти, так же, как у постмодернистов, нет проблемы души и тела. Все решается с телом и на уровне тела. Поэтому философ особо подчеркивает роль прикосновения — знака угрозы смерти, а значит, знака власти. Нельзя не упомянуть Н. М. Бахтина (старшего брата М. М. Бахтина) — нетривиального философа, основные темы философствования которого — телесность, осязательность, эротизм, трагичность культуры, танатология. Согласно Н. Бахтину, первичным в человеческом опыте является осязание, дающее человеку сведение о пределах самого себя и являющееся непосредственно эротическим постижением бытия. Человеческое сознание, по Бахтину, живет непосредственно эротическим ощущением бытия. Телесность — форма индивидуальности. Она преходяща и потому трагична. Единственный критерий жизни — смерть.

На наш взгляд, в постмодернистском телоцентризме можно выявить три аспекта изучения телесности: во-первых, тело рас-

сматривается как машина желания, во-вторых, тело в современном мире имеет товарную характеристику и, наконец, тело анализируется в качестве объекта деструкции.

Согласно постмодернистскому дискурсу, современный капитализм воспроизводит на уровне экономики и производства такое человеческое существо, которое лишено всякой субъективности. Человек становится машиной желания. Он через свое тело превращается в винтик социального механизма потребления. Тело имеет потребность в еде, тепле, чистоте, сексе. Современная позднекапиталистическая система универсального угнетения и отчуждения человека успешно паразитирует на этих потребностях. Они, по мнению Жана Бодрийяра, в виде симулякров господствуют в современной культуре, а их репрезентация прекрасно осуществляется при помощи кино, телевидения, кулинарии, развлечений (например, бесконечная телевизионная реклама еды, мыла и шампуня, средств контрацепции). В результате человек низводится до состояния потребителя-филистера. А тело в данном случае выступает в качестве катализатора этого процесса.

Система консюмеризма действует в двух аспектах. С одной стороны, она культивирует все более безудержное потребление (больше еды, больше секса и т. д.), сплетая вокруг человека плотную сеть симулякров или «симулякризованных пустот», по меткому замечанию Л. Моревой. С другой стороны, всякие попытки человека порвать эту сеть либо пресекаются, либо человек просто выбрасывается на обочину социального бытия, когда теряет свое сытое, чистое, удовлетворенное тело.

В современном мире нарастает тенденция объективации человеческого бытия. Человек оказывается вещью среди других вещей. Он отчужден от самого себя настолько, что даже его тело не принадлежит ему. Тело принадлежит государству, которое может распоряжаться им по своему усмотрению; тело одного человека может принадлежать другому, способному за него заплатить. Помимо очевидных примеров подхода к телу как товару (проституция, нередко брак, торговля органами и детьми), особое место в этом плане занимает эротическая сфера. В системе консюмеризма, утверждает Бодрийяр, сексуальное определяется строго как актуализация желания в удовольствии. Современная культура руководствуется натурализованным сексуальным императивом. Бодрийяр пишет: «Наш центр тяжести действительно сместился к либидинальной экономике, которая оставляет место лишь натурализации желания, обреченного либо влечению, либо машинному функционированию, но в первую очередь воображае-

тому с его определяющими константами вытеснения и освобождения.

Теперь не говорят уже: «У тебя есть душа, ее надлежит спасти», но: «У тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение»; «У тебя есть либидо, нужно его потратить» и т. д.

Это требование ликвидности, поточности, ускоренной обращаемости психического, сексуального и телесного — точная реплика закона, управляющего товарной стоимостью: капитал должен находиться в обращении, никаких фиксированных пунктов, цепочка инвестиций и реинвестиций не должна прерываться, стоимость должна иррадиировать непрерывно — такова сегодняшняя форма реализации стоимости, сексуальность же, сексуальная модель есть способ ее проявления на уровне тел» [1, с. 84].

С горькой иронией Бодрийяр делает вывод о том, что эротическая сфера, секс принимает форму индивидуального предприятия, которое опирается на ресурсы естественной энергии: каждый получает желание, и пусть победит лучший (в наслаждении). Это есть форма капитала, и потому эрос, желание и наслаждение — подчиненные формы.

Согласно второму началу термодинамики закрытая система (не получающая энергии извне) неизбежно движется от порядка, активности и разнообразия к хаосу, стагнации и однообразию. В этом смысле энтропия — это мера хаоса такой системы.

С середины XX в. как никогда актуальной становится идея о вырождении культуры и цивилизации, которая находит свое выражение в распространении понятия энтропии на социальные процессы. Известный французский философ-структуралист Клод Леви-Стросс отмечает, что «вся человеческая деятельность... — за исключением воспроизведения себе подобных — была не чем иным, как успешным разрушением миллиардов структур, доведением их до того состояния, в котором они уже не подлежат интеграции. Цивилизация, рассматриваемая как целое, может восприниматься как необычайно сложный механизм, в котором мы хотели бы увидеть шанс для выживания нашего мира, если бы функцией этого механизма не было создание того, что физика называет энтропией. Вместо «антропология» следовало бы писать «энтропология», то есть дисциплина, изучающая процесс дезинтеграции в его наиболее значимых проявлениях» [2].

Мысль Леви-Стросса представляется справедливой, т. к. человечество, похоже, манифестирует себя в качестве замкнутой системы. Действительно, связь с трансцендентностью утрачена (Бог мертв), связь с природой, в целом, не выходит за рамки потре-

бительского, однонаправленного отношения. Поэтому, возможно, в человеческом сообществе набирают силу энтропийные тенденции. Одним из наиболее значимых проявлений этих тенденций является процесс телесной деструкции. Следует при этом особо отметить, что идеальную модель телесной деструкции в условиях замкнутой системы создал в своих произведениях французский писатель-философ маркиз де Сад за много лет до того, как в физике возникло понятие «энтропия». Сад за публикацию своих сочинений был упрятан в сумасшедший дом, где провел тринадцать лет до самой смерти, но еще и много позднее никто из культурных людей (за крайне редкими исключениями, такими, как Флобер и Достоевский) и не предполагал, что этот автор мог представлять интерес для кого-либо, кроме специалистов по душевным болезням. Однако в XX в. творчество «божественного маркиза» привлекает к себе внимание множества мыслителей, включая представителей постмодернистской философии.

Мир, который выдумал Сад, однороден. Действие его произведений происходит в замкнутых системах, владениях влиятельных негодяев, которые занимаются тем, что подвергают чудовищным надругательствам свои жертвы, а затем физически уничтожают их. Более того, когда все жертвы подвергнуты деструкции, негодяи нередко начинают уничтожать друг друга. Таким образом, замкнутая система, включающая в себя только два класса персонажей (палачи и жертвы, причем в конечном итоге все становятся жертвами), постепенно превращается в небытие. Не потому ли де Сад стал так популярен в философии XX в., что описанная им модель стала воплощаться в реальности? Не стал ли XX век веком Сада? Не станет ли таким XXI век?

Даже беглый взгляд на историю XX в. обнаруживает отнюдь не эпизодические примеры актуализации модели Сада в гитлеровской Германии, сталинской России, маоистском Китае. Да и в последние десятилетия мы с ужасом наблюдаем пусть не такие масштабные, но зато весьма многочисленные и красноречивые свидетельства процесса дезинтеграции «в его наиболее значимых проявлениях», как выразился Леви-Стросс. А что может быть более значимым, чем телесная деструкция?

В этом плане можно сказать, что проблему сохранения/потери идентичности обсуждают в данный момент преимущественно в психологическом аспекте, рассматривая судьбу человека в лучшем случае социально, заботясь о возрастной, этнической, культурной, а теперь уже половой идентичности. И практически только начинает по-настоящему осмысляться кризис идентичности че-



ловека как родового существа, угроза его снятия, демонтажа и перехода в постчеловеческое состояние. Заслуга постмодернизма в этом осмыслении, на наш взгляд, очевидна. Постмодернизм выражает глобальный кризис человечества, который развивается как кризис культурно-антропологический. Неспроста, как отмечает Тульчинский, в постмодернистском философствовании сформировалась своеобразная апокалиптика и танатологическая традиция осмысления феномена смерти, дискурсов о ней в широком историко-культурном диапазоне от погребальных обрядов до некрореалистических экспериментов в современном киноискусстве [3].

Если человек всего лишь текст, написанный другими, а его тело легко укладывается в «прокрустово ложе» триады «машина желания — товар — объект деструкции», то легендарный возглас Диогена «ищу человека» звучит предельно трагично.

Приведем слова одного известного политического деятеля XX в. Он обещал: «Я освобожу человека от духовности, ставшей самоцелью, от грязных и унижительных самоистязаний — химеры, называемой совестью и моралью, и от претензий на свободу и личную независимость, до которых всегда дорастают лишь немногие» [4].

Можно сказать, что подобное «освобождение» было «научно» обосновано, когда теоретики Римского клуба предложили идею «золотого миллиарда». Согласно этой идее, при современном уровне суперпотребления на Земле может достойно жить один миллиард человек, что составляет сегодня около 17% населения планеты. Что касается остального подавляющего большинства, то это в лучшем случае человеческий материал, необходимый для обслуживания суперпотребностей «золотого миллиарда». При этом теоретики такого нового миропорядка рассуждают о прогрессе и говорят, что последний имеет и оборотную сторону: далеко не все люди смогут приспособиться к новой ситуации. Новый мир, предлагаемый теоретиками Римского клуба и стоящими за ними лидерами транснациональных корпораций, представляет собой жуткий гибрид Диснейленда с Освенцимом. Кстати, слова, приведенные выше, принадлежат Адольфу Гитлеру.

Какой же человек представляет этот новый мир суперпотребления? Он, на наш взгляд, существует уже несколько десятков лет как массовое явление. Г. Маркузе назвал его «одномерный человек». Это существо с убогой духовной жизнью, которая соответствует целлулоидным симулякрам Диснейленда. Единственной реальностью для одномерного человека оказывается его собствен-

ное тело, выступающее в качестве «объекта иступленной заботы» (Бодрийяр). Естественно, с последним аспектом коррелирует общая телесно-визуалистская ориентация современной культуры, выражающаяся в консюмеризме, культе здоровья, сексуальной акцентуации, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже религии и науке, роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий. Одномерный человек может (конечно, если ему посчастливилось оказаться в числе избранных) освободиться от навязанной конкретности тела. Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее простор для всевозможных экспериментов с телом. Утратив постоянство форм, оно стало восприниматься изменчивым: отныне тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке. Но это только одна сторона. Так сказать, безобидный в целом «Диснейленд». Есть и другой, гораздо более тревожный аспект. Одна авторитетная немецкая газета указывала в 2000 г., что человечество очень близко подошло к осуществлению научной утопии самовоспроизводства. Речь идет о предложении британских экспертов при определенных условиях клонирования эмбриона до 14-го дня развития, что, по мнению авторов, актуально не только для узкой области медицинских технологий, но также и для политического, да и для религиозного самопонимания общества. Стадия опытов на животных пройдена очень быстро; человек теперь становится господином над жизнью других людей, если люди решатся приписать человеческое достоинство уже эмбриону. Искушение велико: почувствовать себя господином над жизнью и формировать человеческий «продукт» согласно тем или иным биополитическим идеальным образцам [5].

В опытах так называемого «терапевтического клонирования» речь идет, в частности, о том, чтобы вызвать к жизни человеческий зародыш и вырастить его до такой стадии, когда из него можно будет извлечь необходимые стволовые клетки. В данном случае человеческий эмбрион используется как средство и после этого убивается. «Идеал», цель, призванная оправдать эти опыты, — лечение неизлечимых в ином плане или трудноизлечимых болезней, т. е. здоровье и продление жизни людей, пораженных этими болезнями. Идеал может формулироваться и как «прогресс научного познания». Однако этот идеал обнаруживает свою нелицеприятную сторону. По сути, в данном случае опыты по клонированию означают следующее: здоровье одного человека пред-

полагает насильственную смерть другого человека. Дело в том, что 14-дневный эмбрион — это нерожденный человек, ибо науке неизвестен какой-либо качественный скачок во внутриутробном развитии человеческого организма, когда зародыш впервые приобретает бы некое «человеческое» качество.

Президент Немецкого научного общества Эрнст Людвиг Виннакер предостерегал от того, что он назвал «коротким замыканием в общественно-политической области». В одном из своих выступлений он заметил по поводу извлечения полноценных человеческих клеток из эмбриона в научных или терапевтических целях, что «фактически» человек развивается не «из» этих клеток, а скорее, сами клетки развиваются «как человек», «ибо здесь не так, как в автомобиле, где одна часть присоединяется к другой части, пока в конце концов перед нами не окажется готовый автомобиль; здесь целое существует с самого начала, здесь готовое человеческое существо может вырасти полностью самостоятельно, без всякого внешнего вмешательства». Наука, по мнению Виннакера, не должна «прилагать свою руку» к изуверскому присвоению права на жизнь нерожденного ребенка [5].

Насколько опасно присвоение права решать, что есть человек и, следовательно, кто из людей имеет право на жизнь, особенно ясно показывает статья специалиста в области молекулярной биологии, нобелевского лауреата Джеймса Д. Уотсона. Он высказывается за уничтожение нерожденного зародыша в случаях, когда его генетический анализ позволяет предсказать тяжелую болезнь. По мнению Уотсона, удаление генетически пораженного зародыша не ущемляет жизни того, в чей мир иначе пришел бы этот ребенок. Это означает, что воля к самосохранению, которая, с точки зрения Уотсона, эволюционно обосновывает запрет на убийство, здесь не затрагивается. Поэтому, отмечает в заключении ученый, «в подобном случае фактически на первом плане должно стоять облегчение, ибо никто не обязан любить и растить ребенка, чья жизнь изначально не оставляет надежд на какой-либо успех» [5].

Вывод, который напрашивается после подобных рассуждений: научная элита и власть имущие XXI в. не меньше, чем в XX в., подвержены искушению самостоятельно определять, в чем состоит смысл или «успех» человеческой жизни. И, следовательно, они отказывают в праве на жизнь той группе людей, которая не соответствует установленным нормам. Поэтому не будет большим преувеличением назвать такое положение «Освенцимом». Как отмечает П. Элен, «Освенцим» как символ присутствует всюду, где

во имя идеологии, презирующей человеческое достоинство, одни люди лишают других людей права на жизнь» [5].

Однако и «терапевтическое клонирование», и уничтожение нерожденного зародыша представляют собой явные, «грубые» примеры деконструкции (мы в данном случае сужаем смысл термина Дерриды от всеобъемлющей негации понятия бытия, как такового, до отрицания наличного, человеческого бытия). Есть другой, на первый взгляд, не такой очевидный аспект тотальной негации человека. Речь идет о клонировании, как таковом. Как замечает Бодрийяр, клонирование ликвидирует необходимость не только в Матери, но и в Отце, в сплетении их генов, переплетении их различий. Клон не рождается — он отпочковывается, выделяется из сегмента. Отец и Мать более не нужны. Они уступают место «матрице», которая называется кодом. Матрица занимает место матери. Эта матрица генетического кода и будет, возможно, «порождать» — до бесконечности, оперативно.

Имеет место конец человеческой тотальности. Ведь вся информация содержится в каждой из частей. Поэтому составляемая ими целостность теряет всякий смысл. Важно, что это также конец тела, единичности, зовущейся телом, чья особенность в том, что оно не может быть сегментировано на клетки, так как является не простой суммой сегментов, но «неделимой конфигурацией», свидетельство чему — наличие пола.

Пол, согласно Бодрийяру, не функция, а то, что превосходит все части и все функции тела. Это то, что превосходит любую информацию, которая может быть собрана на теле. Генетическая формула же как раз и претендует на сбор всей этой информации воедино. Отсюда следует только один автономный тип воспроизводства, независимый как от пола, так и от смерти.

Генетическая формула, записанная в каждой клетке, становится «подлинным современным протезом всех тел». Молекула ДНК, которая включает в себе всю относящуюся к живому существу информацию, представляет собой протез в высшем и наиболее полном смысле, так как позволяет этому существу продолжить себя до бесконечности самим собой, трансформируя его тем самым в бесконечную череду его собственных кибернетических перевоплощений.

Генетическая формула является отнюдь не «естественным» образованием. Как всякая абстрагированная от целого и получившая автономию часть, искажающая это целое в стремлении подменить его собою, так и генетический код, в котором как будто (вообще «как будто» — это лучшее и самое краткое определение

симулякра) сконденсирована целостность живого существа, поскольку здесь заключается вся «информация» о нем, есть артефакт — искусственная матрица, матрица симуляции, откуда репродуцируются идентичные существа [1, с. 291—294].

Клонирование, таким образом, превращает человеческое тело в симулякр. Индивид сводится к своей абстрактной генетической формуле. А человеческий удел — это серийная демультипликация. От онтологической уникальности человека не остается и следа. Человек, благодаря клонированию, окончательно исчезает в тотальной симуляции.

Конечно, до этого, по крайней мере, официально еще не дошло. Клонирование человека запрещено законом. Но сама вполне реальная возможность такого феномена вызывает тревогу. Человечество, кажется, снова готово наступить на те же самые грабли. Высокие технологии в области молекулярной генетики как будто созданы для человека. Но на самом деле человек опять, как это случалось множество раз в истории, может стать только средством, а технологии превратятся в самоцель.

Философская мысль удивительно быстро (практически за столет) прошла путь от «смерти Бога» до «смерти человека» в постмодернизме (у последней много обличий: «смерть Автора», «смерть субъекта», тотальная симуляция). Можно ли остановить процесс трансформации этой постмодернистской метафоры в реальность? Может быть, для этого стоит посмотреть назад и поучиться чему-нибудь у предков? Тому, например, как следует защищать человеческое достоинство. Человеческое достоинство, автономность — это то, что делает нас людьми. Эти особенности, если они присутствуют в человеке, превращают его жизнь из простой биологии в историю, судьбу, биографию. Иными словами, человек как единство духа и тела нуждается в оправдании и возвышении. При этом очевидно, что в современной системе глобального отчуждения человека любые рассуждения о достоинстве, автономности, духовности представляются, по меньшей мере, наивными. Необходима существенная корректировка вектора развития человеческого сообщества. Это не значит, что мы должны вернуться в далекое прошлое, напрочь отбросив все достижения современной цивилизации. Просто необходимо существенно изменить структуру человеческих потребностей. Нужно уходить от суперпотребления, которое во многом является результатом убогой духовной жизни, к разумному потреблению. Тем более, что уже в 1985 г. человечество производило столько всевозможных благ, что каждый житель Земли мог бы не голодать. Однако го-

лодают целые регионы. Необходимо, далее, создать условия повышения человеческого качества, целью которого было бы формирование человека «облагороженного образа» [6]; Человека, обладающего такой полнотой духовного бытия, при котором достоинство и автономность в самом себе и в других считались бы высшими ценностями. Таким образом, человечество оказалось сейчас в ситуации «или-или», ситуации смены парадигм: либо оно сумеет совершить качественный скачок в плане смены всей системы приоритетов, либо перейдет в какое-то постчеловеческое состояние.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. С. 84, 291—294.
2. *Леви-Стросс К.* Печальные тропики. Львов. М., 1999. С. 542—543.
3. *Тулчинский Г. Л.* Слово и тело постмодерна // Вопросы философии, 1999. № 10. С. 38.
4. *Философия: Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов / Моск. институт национальных и региональных отношений.* М., 1997. С. 145.
5. *Освенцим и теология // Вопросы философии.* 2001. № 4. С. 13.
6. *Андреев Д.* Роза мира. М., 1993. С. 254.
7. *Постмодернизм.* Энциклопедия. Минск, 2001.
8. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. М., 1999.

## ЛОГИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА

**Е. В. КОРОБКО**

*Кафедра философии и биоэтики  
с курсом психологии и социологии медицины*

Отношение структуры языка и структуры мира — это глубокая философская проблема, затронутая еще в работах Платона и Аристотеля. Учение о бытии Аристотеля — это мир, увиденный сквозь призму языковых структур. Представители немецкой классической философии рассматривают проблему соотношения логики и реальности по-разному.

И. Кант придерживается мнения, что логические законы и логические структуры не есть «зеркальное» отражение природных связей и отношений. Следует различать категории сущностей и категории языковых выражений. Общая (формальная) логика изучает только форму мышления, а не материю, она полностью абстрагируется от всякого содержания познания.

Г. Гегель считает, что мир адекватно отражается лишь логическими законами и структурами.

По мнению К. Маркса, «одним и тем же общим законам» подчиняется субъективное мышление и объективный мир.

Проблему «структуры мира и структуры языка» остро поставил Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате». «Тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [1].

Л. Витгенштейн считает, что именно язык своей структурой определяет наше видение мира, создает ту сетку, которая детерминирует нашу картину мира.

Проблема роли и природы языковых структур подробно рассматривалась Р. Карнапом («теория языковых каркасов»).

Построение языка той или иной категориальной структуры («языкового каркаса») является, согласно Р. Карнапу, вопросом целесообразности, удобства.

Вместе с тем само введение определенного типа объектов диктуется принятием определенного языкового каркаса и тем самым становится вопросом удобства. «Если кто-либо хочет говорить на своем языке о новом виде объектов, он должен ввести систему новых способов речи, подчиненную новым правилам; мы назовем эту процедуру построением языкового каркаса для рассматриваемых новых объектов» [2].

Как пишет Г. Кюнг в своей работе «Онтология и логический анализ языка», исследователь отношений языка к внелингвистической реальности (бытию) Г. Шольц в начале XX в. пришел к выводу, что по формуле логики предикатов

$X \exists (P(x) \wedge \neg P(x))$  — для каждого индивида  $x$  не может быть так, что  $x$  обладает свойством  $P$  и не обладает свойством  $P$  является онтологической, ибо, по сути дела, здесь что-то абстрактно утверждают о любом индивиде. Это утверждение — формулировка онтологического принципа непротиворечия.

Онтологической теории соответствует логическая теорема «не может быть так, что  $x$  одновременно и обладает и не обладает свойством  $P$ ». Это высказывание истинно [3].

Н. Б. Вяткина в своей работе «Смысл и онтология в логике» выделяет три уровня логической онтологии:

1. Реальность, соответствующая речи или тексту, например именованию объектов или явлений внешнего мира. Это совокупность эмпирических данных объектов.

2. Реальность, соответствующая абстрактным языковым структурам. Вводится абстрактный объект и соответствующий ему термин-знак. На теоретическом уровне это совокупность теоретических (абстрактных) объектов. Например, термины физической науки (энергия, сила, скорость.).

3. Реальность, соответствующая мышлению как духовному или культурному явлению. Этот уровень достигается пониманием культурно-исторической связи явлений культуры. Здесь обозначается тождество языка, речи и мышления. Присущий данной эпохе объект обуславливает наличие адекватного ему термина в языке [4].

Язык и мышление тесно взаимосвязаны, выражение мысли обязательно происходит через язык. Разговорный и искусственный языки принципиально различаются. Повседневный язык претерпевает изменения с течением времени, он гибче, чем искусственный язык.

Нелогичность, размытость структуры естественного языка может рассматриваться как необходимая гибкость, позволяющая отображать тонкие нюансы явлений. В дальнейшем это может получить оформление в четкую систему и здесь будет совершенно необходим точный, логический язык с его рационально обоснованными и легко обозримыми образами.

Таким образом, и у разговорного, и у логического языка имеется своя сфера применимости.

Формализованные языки просты в употреблении, в них отсутствуют неопределенности, двусмысленности, свойственные естественным языкам, в них есть четкие правила образования выражений.

По мнению Е. Д. Смирновой, «Перевод естественного, разговорного языка в логический всегда сопровождается осознанием некоторых онтологических предпосылок. Ведь именно окружающие предметы обуславливают наличие данных им языковых выражений, которые в логике записываются символами» [5].

Появление нового слова в языке влияет на бытие, то есть способствует появлению нового объекта реальности.

В свою очередь появление нового объекта реальности влияет на «логос» — обуславливает появление новой лингвистической конструкции. Бытие и слово связаны постоянным историческим взаимодействием.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С.62.
2. *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика и онтология // Значение и необходимость. М.: 1959. С. 300.
3. *Кюнз Г.* Онтологический и логический анализ языка. М., 2000. С. 37.
4. *Вяткина Н. Б.* Смысл и онтология в логике. Киев, 1991.
5. *Смирнова Е. Д.* Логика и онтология. М.,1996. С. 221.

## ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

*историко-философский аспект связи*

**В. Я. СКВОРЦОВ**

*Кафедра философии и биоэтики  
с курсом психологии и социологии медицины*

«Философия — это особая форма рефлексии человека над бытием и над самим собой...которая основывается не только на мыслительно-дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном его постижении, имеющем своей целью отразить целостность и единство мира» [1]. Примем данное определение за рабочее, поскольку в нем учтены разные уровни философствования, представленные в реальности.

«Литературой» в широком смысле слова можно назвать все, что написано, напечатано, в том числе научные и философские произведения. Это вполне соответствует этимологии слова *lit(t)era*, обнимающего по своему лингвистическому смыслу письменную или печатную продукцию. В настоящей статье термин «литература» употребляется в узком смысле, обозначающем художественное творчество, выраженное в слове.

Относительно связи философии и литературы существуют воззрения крайние и компромиссные. Все они имеют основания. Одна из крайних точек зрения утверждает родственность философии и литературы (поэзии). В европейской традиции ее впервые выразил Аристотель, который считал, что поэзия более родственна философии, нежели специальная наука — история, ибо она «в большей мере говорит общее» (в смысле — творит образы или типы) [2]. Взгляд на родственность философии и литературы (словесности) был присущ видным деятелям итальянского Возрождения (например, Фичино и Джордано Бруно) и немецким

романтикам. Идея о глубоком родстве всякой подлинной поэзии с философией — одна из излюбленных и основополагающих для Д. В. Веневитинова и других русских поэтов-любомудров. Вероятно, не без их влияния молодой Ф. М. Достоевский написал брату, что «философия — та же поэзия, только высший градус ее». Интересно, что его ранняя повесть «Двойник» имеет подзаголовок «петербургская поэма». В XX в. М. Хайдеггер, которого отличала особая приверженность философскому и поэтическому слову, именно поэзию, а не науку называл «сестрой философии» [3]. На органическую связь философии (как мировоззрения) с искусством указывали и многие другие философы, участвовавшие в дискуссиях на тему «Является ли философия наукой?»[4].

Таким образом, можно констатировать устойчивость утверждения о родственности философии и литературы (поэзии).

Противоположная крайняя точка зрения заключается в отрицании любой соотнесенности философии с художественной литературой. Она исходит из представления о философии как строгой науке, сугубо рациональном знании общего, которое существует лишь на теоретическом уровне. Соответственно этому взгляду, литература, склонная к отвлеченным размышлениям, не является философским знанием, переведенным в образную систему, а выражает общее отношение к жизни на уровне обыденного сознания, а не науки (Дж. Боас, Р. Унгер и др.) [5, с. 129].

Более распространенная компромиссная точка зрения состоит в признании специфичности философии и художественной литературы и их истории, и вместе с тем с аргументированным утверждением объективных и субъективных оснований взаимосвязи этих сторон духовной культуры. Автор статьи исходит из этой позиции и ставит задачу проиллюстрировать взаимосвязь истории философии и художественной литературы примерами, почерпнутыми из известных ему источников.

Очевидно, что философия и художественная литература не тождественные явления. Но выросли они из единого мифопоэтического корня, который питает, как считал Аристотель, стремление к знанию, присущее общественному человеку. Средством выражения добытого знания философу и поэту служит язык, слово, поскольку поэзия старше прозы, «в самом начале даже в отношении вещей, являющихся исключительно объектами чистого разума, приходилось пользоваться языком образов и поэтическим слогом» [6]. Это наблюдение Канта подтверждает поэма Парменида (с именем которого связывают появление категории «бытие») и сохранившиеся фрагменты сочинений других натурфилософов.

На роль поэзии в историческом развитии философии указывали также Шеллинг и Гельдерлин. И хотя в последующем развитии традиция передачи знаний в стихотворной форме уступила место языку науки, в философии до сих пор употребляются термины, неоднозначность, метафоричность которых напоминает не только о ее давних связях с искусством, но и о родственности этих сфер духовной культуры, определяемой и по ряду других признаков. Самым существенным из них является то, что философия и художественная литература выражают отношение человека к миру, оценку его с позиций неких идеалов. Вследствие этого в искусстве и философии больше личностного и идеологического, чем в науке.

Кроме слова и мышления философию и художественную литературу объединяет проблема человека и мира в их соотносительности друг с другом. Это утверждение давно уже стало общим местом, но что же делать, если именно эта идея или «понятие человека» и придает культуре «единство», целостность? Особенно наглядно присутствие этой общей идеи прослеживается в художественном творчестве. Все содержание, структура, логика, стилистика — вся художественная форма, ткань произведения искусства «подстраивается» к этой идее человека, образуя с ней смысловое единство, целое. Но и философия в той мере, в какой она сосредоточивается на деятельности субъекта и межсубъектных отношениях, на специфически человеческом способе существования, вынуждена искать адекватный для решения данной задачи способ постижения и выражения постигнутого. Она и находит его, но уже за пределами абстрактного теоретического дискурса — в публицистических, полухудожественных формах самопознания духа и текстового представления самого процесса и результата данной деятельности. По выражению М. С. Кагана, «философия сбрасывает с себя свои научно-теоретические одежды» и предстает в иных формах словесности, которые возникали конкретно-исторически. Так, в IV в. появляется литературный жанр исповеди, величайшим образцом которого признают «Исповедь» Августина Блаженного, одного из крупнейших представителей западной патристики. Не исключено, что это произведение повлияло на Ж.-Ж. Руссо, тоже написавшего откровенную «Исповедь», а через него на Н. И. Пирогова, причем не только на «Дневник старого врача». Влияние Руссо заметно даже в специальных медицинских трудах хирурга. К примеру, дерптские «Клинические анналы», несомненно, написаны под влиянием «Исповеди» Руссо, на что указывает эпиграф.

В эпоху Возрождения смена типов мировоззрения — теоцентристского на антропоцентристское и возросший интерес к словесности привели к изменению стиля философствования. На смену схоластическим «Суммам» пришли эссе, поэмы, диалоги, тезисы, утопии, «разговоры запросто». Они доказывали, что «в качестве философии может быть другой тип умопостроений, несистематизированных, открытых, проблематичных и прагматических» [7]. В них непосредственно затрагивались проблемы человеческого существования, и благодаря этому они были более доступны человеку далекому от философии как строгой науки.

В отличие от Возрождения, эпохи художественно-эстетической по преимуществу, XVII в. примечателен своей обращенностью к науке и в силу этого переориентацией философии на решение гносеологических и практических задач. Но рассматриваемая нами тенденция не прервалась и в Новое время, которому мы обязаны первой научно-технической утопией («Новая Атлантида» Ф. Бэкона) и сильным воздействием картезианского рационализма на формирование принципов классицизма в литературе, живописи, архитектуре. XVIII в. дал культуре новые образцы «смешанных» жанров словесности. Таковы «Микропегас» и «Кандид» Вольтера, «Новая Элоиза» Ж.-Ж. Руссо, сочинения Д. Дидро «Племянник Рамо» и другие, в которых XVIII в., «создав философский роман, выразил себя в особенной форме» (по словам В. Г. Белинского). На германской почве зародились и развились философско-художественные мировоззрения Ф. Шиллера, Гете, романтиков, в чьем творчестве, по словам Ф. Шлегеля, объединялись «все обособленные виды поэзии с философией» [8]. И действительно, в Германии связь между философией и литературой была часто весьма тесной, особенно во времена романтизма. И. Фихте, Шеллинг, Гегель находились в постоянном общении с поэтами. Сам Ф. Шлегель и Новалис (ученики Фихте) были профессиональными философами и писателями, и даже такой чистый поэт, как Гельдерлин, почитал своим долгом заниматься философскими проблемами. В немецком романтизме возник и развился особый тип «нетрадиционного» мышления, ставший затем неотъемлемой чертой духовной жизни XX в. Этот тип мышления, по преимуществу, философский, в котором, однако, структура и приемы философского мышления сочетаются с литературно-художественным, а эмоциональное видение и чувство мира с высоким уровнем философского рационализма, с изощренным интеллектуальным мифотворчеством [9]. Примерами такого способа мышления являются, в част-

ности, философские статьи Р. Вагнера, эссе С. Кьеркегора и Ф. Ницше, в какой-то степени романы Г. Гессе. Таков конечно же и тип философствования, представленный экзистенциалистской философией и литературой: романами и пьесами Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, философско-публицистическими произведениями А. Камю, лауреата Нобелевской премии по литературе.

В истории других стран исследователи также находят много убедительных фактов, наглядно демонстрирующих взаимовлияние философии и художественной литературы. Так, у Шекспира обнаруживают следы ренессансного платонизма вместе с реминисценциями из Монтеня и отголосками сентенциозной морали стоиков. Обращают внимание на то, что Мильтон сам создал свою собственную и весьма специфическую теологию и космогонию, которые, согласно одной интерпретации, соединяют в себе элементы материализма и платонизма, а также испытывают заметное влияние одновременно восточной философии и доктрин современных поэту сект. Драйден писал философскую поэзию, отразившую теологические и политические споры его времени. Эссе «О человеке» А. Попа изобилует философскими реминисценциями, а Грей излагал латинским гекзаметром теории Дж. Локка. Восторженным поклонником Локка был и Лоренс Стерн. Среди великих поэтов-романтиков Кольридж слыл философом-профессионалом с твердой репутацией. Он детально изучил И. Канта и Ф. Шеллинга и проповедовал их взгляды. Благодаря ему немало идей немецкой философии проникло или заново вернулось в традицию английской поэзии. Шелли вначале испытал сильное влияние французских философов XVIII в., но позднее воспринял идеи, позаимствованные у Спинозы, Беркли, Платона. Джордж Элиот переводил Л. Фейербаха и Д. Штрауса, Б. Шоу читал С. Батлера и Ф. Ницше. Д. Джойс знал работы не только Фрейда и Юнга, но и Дж.-Б. Вико, Джордано Бруно, Фомы Аквинского [5, с. 126—128].

Россия не является исключением из общего правила. Например, в личной библиотеке А. С. Пушкина представлены сочинения Платона, Лукреция, Сенеки, Монтеня, Бэйля, Лабрюйера, Паскаля, Вольтера, Дидро, Гоббса, Толанда, Лейбница, Фихте, Ломоносова, Радищева. Видимо, не случайно А. И. Герцен указывал на пантеистические и эпикурейские мотивы в пушкинском творчестве. Современные исследователи добавляют к этому своеобразно преломляемый стоицизм. Все это наслаивается на идеи Просвещения и традиционного русского правдоискательства [10]. Перефразируя Ф. М. Достоевского, можно сказать, что Пушкин

выразил русскую душу как «всечеловек», участвуя во всех нациях, черпая из всех культур.

«Пушкиным началась наша современная культура, реальная и подлинная, наше современное мышление и духовное бытие, — писал Б. Пастернак в 1958 г. английскому переводчику книги «Сестра моя — жизнь». — Пушкин возвел дом нашей духовной жизни, здание русского исторического самосознания. Лермонтов был его первым обитателем. В интеллектуальный обиход нашего века Лермонтов ввел глубоко независимую тему личности, обогащенную впоследствии великолепной конкретностью Льва Толстого, а затем чеховской безошибочной хваткой и зоркостью к действительности» [11]. И. Виноградов считает, что Лермонтов написал первый отечественный философский роман «Герой нашего времени». Исследователь называет поэта «родоначальником той великой традиции напряженнейшего интереса к коренным вопросам человеческого существования, которая достигла своей вершины в романах Толстого и Достоевского» [12]. В общем, исходя из этого же, А. С. Глинка (Волжский) в свое время утверждал, что «русская художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества» [13]. И действительно, в историю русской философии вписаны имена поэтов-любимудров Д. В. Веневитинова, А. С. Хомякова, литературных критиков В. Г. Белинского и Н. А. Добролюбова, писателей А. И. Герцена, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и других, которые не были философами в собственном значении этого слова. И даже первый самобытный профессиональный русский философ В. С. Соловьев известен как поэт, литературный критик и публицист. Ряд исследователей видят в этом уникальную специфику русской философии, тогда как другие справедливо указывают на то, что философия, выраженная посредством художественного слова, существовала и на Западе, наряду с «чистой» теоретической философией, которой на Руси долгое время не было. В нашей стране философия как отдельное, самостоятельное, спекулятивное умозрение (а не «философствование» посредством художественно-пластических образов) появилась, как считал С. Л. Франк, в конце XIX — начале XX в. Философ имел в виду: а) философию как науку; б) русскую религиозную философию, представленную именами Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, самого С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др. Несмотря на это, ряд русских писателей, и в первую очередь Л. Н. Толстой и Ф. М. До-

стоевский, рассматривались и продолжают рассматриваться в качестве философов. Например, Н. А. Бердяев называл Ф. М. Достоевского «величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным писателем». А. В. Гулыга видел в Достоевском «вершину русского философствования» [14]. Р. Лаут издал книгу «Философия Достоевского в систематическом изложении» (М., 1996) и т. д. Все сходятся на том, что философия Достоевского — это философия человека, выраженная достаточно концептуально, но не просто в форме словесного высказывания, а в виде «живого образа идеи». Например, в романе «Бесы» Кириллов, Шатов, Петр Верховенский олицетворяют соответственно идеи человекобожия, религиозного неославянофильства, нигилизма. В «Подростке» Версиков, как считают исследователи, озвучивает ряд идей самого писателя (об исторической миссии России, о главной русской мысли, о переворотах, золотом веке и будущем человеческого общества без Бога и др.). И в других своих произведениях Достоевский полемизирует как с отдельными представителями тех или иных учений, так и с целыми направлениями общественной мысли, моделируя их идеи в художественных образах и показывая, к чему приводит реализация этих идей.

Но есть писатели, которые развивают идеи философов в структуре художественной формы, не оспаривая их. Таковы представители литературы «потока сознания», исходящие из трактовки времени (как «длительности») французским философом А. Бергсоном. Другие, например, Т. Манн в романе «Волшебная гора», проводят самостоятельное теоретическое исследование «психологии времени» у социально и духовно различных представителей своей эпохи, выступают против политизации учений Шопенгауэра и Ницше, дают оценку последствиям такого подхода к идеям философов.

Однако не все писатели являются знатоками философских учений. Последние даны им обычно как нечто бытующее в общественном сознании в переработанном, «расхожем» виде. Художник стихийно усваивает их, подвергает собственной внутренней переработке, вследствие чего они кажутся затем как бы изначально ему принадлежащими. «Философия» художественного произведения связана и со свойствами (природой) самого художественного образа. В гносеологическом плане художественный образ — разновидность образа вообще. Как и понятие, художественный образ выполняет, в том числе, и познавательную функцию, являя собою идеализированное единство индивидуальных и

общих качеств объектов-субъектов. Существует трактовка художественного образа и как абстрактной идеи, осуществленной в чувственно-конкретной форме (А. Ф. Лосев). Вместе с тем художественный образ можно рассматривать и как духовный итог объективации и осознания человеком своих рационально невыразимых, непосредственных отношений к действительности. Фиксация и художественное изображение этих отношений, проявляющихся в индивидуальных формах жизни (в формах ощущений, чувствования, стремления или бессознательного действия, а не в формах мышления), обогащают философски образованное сознание писателя новым, еще не концептуализированным знанием, образующим наиболее глубокие пласты философского содержания художественного произведения. Художественное освоение возникающих и стихийно развивающихся в обществе состояний сознания выводит писателя за пределы исторически ограниченной формы рациональности («здорового смысла» эпохи), выявляя в образах «парадоксальных» персонажей новые, складывающиеся и еще теоретически не осмысленные отношения людей друг к другу и к природе, новые типы человеческого поведения и общества. Поэтому большой художник иногда оказывается предвестником более развитой и содержательной формы общественного самосознания [15]. История свидетельствует о том, что поэты, писатели на своем языке нередко выражали интересные и глубокие философские идеи и цельные мировоззренческие концепции. Не случайно, начиная с седьмых классов, изучение сочинений различных авторов в средней школе происходит под рубрикой «Концепция мира и человека» в литературе разных стран и народов. Поэтому проблема философского содержания художественного произведения не является надуманной, а то обстоятельство, что произведение художественной литературы рассматривается литературоведческой наукой, не исключает возможности его философского анализа. И, как показывает опыт, это обогащает и литературоведение, и философию, открывая новые, иногда неожиданные грани рассматриваемых проблем, сторон. Чтобы не быть голословным, проиллюстрируем этот вывод рядом публикаций, известных автору статьи. В них рассматриваются:

1. Проблема восприятия писателя. (Мондри Г. А. С. Пушкин — «наше» или мое?: О восприятии Пушкина В. Розановым // *Вопросы философии*. 1999. № 7).

2. Знакомство писателей с трудами, идеями философов (Этому вопросу уделено место в упоминавшейся книге Р. Лаута о Достоевском, в статьях: *Семенова С. Г.* Мыслительные диапазоны



М. Горького // Человек. 1999. № 5, 6; *Монин М. А.* Толстой и Фет. Два прочтения Шопенгауэра // Вопр. философии. 2001. № 3).

3. Выявление философских идей и обнаружение философско-метафизических граней в отдельном литературном произведении. (*Семенова С.* Философско-метафизические грани «Тихого Дона» // Вопр. литературы. 2002. № 1; *Касавин И.* Свидание с многообразием. Философские идеи в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба» // Звезда. 1990. № 9).

4. Поиск философской подоплеки в произведениях популярной массовой литературы, заслуживающей внимания. (*Ципляков Г.* Зло, возникающее в дороге, и *Дао* Эраста Фандорина // Новый мир. 2001. № 11).

5. Анализ какой-то стороны, темы, проблемы в творчестве того или иного выдающегося художника слова. (*Кришталева Л. Г.* Заметки к философии поступка у Достоевского (на материале «Братьев Карамазовых») // Вопр. философии. 1999. № 1; *Коваленко В. А.* Творчество как ценность в мире А. Платонова // Вопр. философии. 1999. № 10).

6. Определение исходной идеи, пафоса в отдельном произведении или в творческом наследии писателя в целом. (Так на протяжении вот уже 37 лет со дня опубликования исследователи пытаются выявить «поэтическую идею» романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»; См.: *Коган Л. А.* «Самостоянье человека» — философское кредо Пушкина // Вопр. философии. 1999. № 7).

7. Специфика художественного мышления отдельных писателей и то поэтическое сознание вслух, которое воплощено в произведениях. (*Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского (Издано несколько раз, начиная с 1929 г.); *Степанян Е. Б.* Категории поэтического мышления Б. Пастернака // Вопр. философии. 2000. № 8; *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995).

8. Обоснование онтологического взгляда на русскую литературу. (*Карасев Л. В.* Онтологический взгляд на русскую литературу. М., 1995).

9. Сопоставление философа и художника слова по разным аспектам. (*Шестов Л.* Добро в учениях гр. Толстого и Ницше // Вопр. философии. 1990. № 7; *Давыдов Ю. Н.* Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М., 1989; *Семенова С. Г.* Николай Федоров и Фридрих Ницше. // Вопр. философии. 2001. № 2; *Евламиев И. И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопр. философии. 2002. № 2).

10. Сравнительный анализ жизненных позиций и творчества разных писателей (*Князев А.* «Бездны мрачной на краю...» (Тютчев и Достоевский) // Вопр. литературы. 1990. № 4; *Карасев Л. В.* Верх и низ (Достоевский и Платонов) // Вопр. философии. 2000. № 6).

Какие потребности, причины, мотивы побуждают философов обращаться к творчеству литераторов? История показывает, что, например, обращение Платона и Аристотеля к творчеству известных поэтов древности было вызвано идеологической и теоретической потребностями: Платона интересовал вопрос о роли искусства в воспитании стражей, Аристотеля — вопрос о сходстве и отличии философии и поэзии; в последующем (в связи с растущей дифференциацией науки и философии) — объективной потребностью во взаимодействии различных дисциплин и специалистов разного профиля знания. Обращение философов к творчеству литераторов обусловлено, конечно, и личными потребностями (как читателей), и профессиональными интересами: **к языку, слову, тексту (структурализм, герменевтика, постструктурализм-деконструктивизм); к мышлению (М. Хайдеггер. Что значит мыслить?; М. К. Мамардашвили. Эстетика мышления); к существованию человека**, живущего и умирающего в этом мире (экзистенциализм). Ведь, в конечном счете, по словам романного героя Б. Л. Пастернака, «искусство, в том числе и трагическое, есть рассказ о счастье существования...»

История показывает, что искусство притягивает к себе философов как рационалистической, так и иррациональной ориентации. Однако крайний сциентизм расширяет антисциентистскую реакцию, углубляет разрыв между «двумя культурами» (по терминологии Ч.-П. Сноу), сдерживает процесс целостного познания человека.

В свое время основоположник философской антропологии Макс Шелер был поражен несводимостью накопленного знания о человеке в нечто целостное. А дело было в том, что междисциплинарные связи между науками были слабыми, а методологические установки разными. И философские антропологи стали разрабатывать такие способы рассмотрения, которые освободили бы философское учение о человеке от крайностей как экзистенциалистского антисциентизма, так и от сциентистски-рационалистического толкования и обеспечили бы единство философского и конкретно-научного подходов к человеку. Сегодня можно констатировать, что, несмотря на значительное продвижение по намеченному пути, исходная идея философской антропологии

еще далека от реализации. По-видимому потому, что «синтез» рациональных знаний не дает целостного представления о человеке. Последнее может возникнуть лишь тогда, когда научное знание о человеке дополняется знаниями из области искусства и религии, которые базируются на образном, эстетическом, интуитивном, внерациональном ( и в этом смысле «иррациональном») восприятии человека и мира. И так как «синтез» научных и ненаучных знаний в едином фундаментальном (теоретическом) учении невозможен в принципе, корректнее говорить не о «синтезе», а о «вкладе» различных наук, искусства и религии в человекознание. Последнее — не наука и не система наук, а «особая сфера, в создании которой на равных принимают участие наука, культура, искусство, практика... Оно и является источником целостного образа человека» [16]. Но целостный взгляд на человека и мир доступен лишь целостной личности, которая не замыкается в рамках узкой специализации, а открыта воздействию всей культуры. Осознание этого является еще одной из причин обращения современных философов к великим творениям художественной литературы — непреходящему источнику духовности. Это восполняет дефицит духовности и в самой философии, что необходимо и для преподавания ее именно как **гуманитарного знания**.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Кузнецов В. Г., Кузнецова И. Д., Миронов В. В., Момджян К. Х. Философия: Учебник. М., 2000. С. 124.
2. Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1975. С. 68.
3. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 238, 312.
4. Философские науки. 1989. № 6; Вестник Московского ун-та. (Сер. 7. Философия). 1995. № 2.
5. Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978. С. 126—128, 129.
6. Кант Им. Трактаты и письма. М., 1980. С. 336.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Спб., 1997. С. 214—219.
8. Цит. по: Лиденко В. Д. Искусство и философия. М., 1986. С. 44.
9. Москвина Р. Р. «Смешанные» жанры словесности как эмпирия философствования // Вопр. философии. 1982. № 11, С. 106.
10. Коган Л. А. «Самостоянье человека»: Философское кредо Пушкина // Вопр. философии. 1999. № 7. С. 48.
11. Пастернак Б. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1965. С. 632.
12. Виноградов И. Философский роман Лермонтова // Новый мир. 1964. № 10. С. 221.
13. Цит. по: Вопросы философии. 1991. № 8. С. 103.
14. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., 1997. С. 138; Гулыга А. В. Выступление на «круглом столе» // Вопр. философии. 1988. № 9. С. 114.

15. Водолагин А. В. Проблема философского содержания литературно-художественного произведения // Философские науки. 1982. № 6. С. 143.
16. Зинченко В. Гуманистический вектор науки // Коммунист. 1990. № 4. С. 88.

## АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ КУМУЛЯТИВНОСТЬ ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКОГО ФОНДА В ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

И. С. ГАВРИЛОВА  
*Кафедра иностранных языков*

Изучение культурно-маркированного дискурса в русле юнгианской аналитической теории возможно двумя путями, имеющими различную последовательность шагов. Во-первых, можно рассмотреть пласт народной духовной культуры, запечатленный в пословицах, поговорках, фразеологизмах и т. п., составляющих паремиологический фонд этноса, затем выделить в нем наиболее распространенные, чаще повторяющиеся, связать их с типичными жизненными обстоятельствами, определить в них общечеловеческую и национальную символику и таким образом прийти к формулировке соответствующих архетипов. Такой метод продуктивен, когда целью исследования является экспликация скрытого смысла коллективного бессознательного того или иного народа либо всего человечества.

Однако для выявления аксиологического смысла концепта «счастье», таящегося в коллективном бессознательном определенной лингвокультуры, более плодотворным представляется иной подход. Используя описанные и устоявшиеся в современной науке архетипы, наложить их на паремиологический фонд этноса, а затем проинтерпретировать полученное символическое содержание. Для данной операции в качестве критериев могут выступать ценности, составляющие ядро духовной культуры народа. Подобная процедура позволит вычлениить общечеловеческое значение и одновременно отыскать различия в оттенках ценностных смыслов счастья в каждой лингвокультуре.

Одним из важных архетипов является *Персона*, обозначающая множество ролей, которые индивид проигрывает в соответствии с социальными требованиями. Персона служит цели производить впечатление на других или утаивать от других свою истинную сущность. Персона как архетип необходима для того, чтобы ладить с другими людьми в повседневной жизни. Но если Персона

приобретает слишком большое значение, то человек может стать неглубоким, поверхностным, сведенным до одной только роли и отчужденным от истинного эмоционального опыта [1]. При применении данного архетипа к сравнительному анализу паремий различных лингвокультур возникает следующая картина.

Иному счастье мать, иному мачеха.	Fortune is like glass (фортуна, как стекло).	Glück und Glas, wie leicht bricht das! (счастье и стекло, как легко бьется оно).
Кому свекровь — свекровушка, а кому и свекровища.	Fortune is blind and makes blind (фортуна слепа и делает слепым).	Bei Tische soll die Freude den Vorsitz führen (за столом радость должна председательствовать).
Судьба играет человеком.	Fortune is fickle (фортуна капризна).	Das Glück hat seine Laune (у удачи свой каприз).
Счастье, что волк: обманет да в лес уйдет.	He dances well to whom fortune pipes (тот хорошо танцует, кому удача играет на свирели).	Geld macht nicht glücklich (aber es beruhigt) (деньги не делают человека счастливым, но они успокаивают).

Здесь мы сталкиваемся с тем, что образ счастья, закрепленный в архетипе *Персона*, имеет ярко выраженный символ маски. Общими моментами трех рядов паремий являются: (а) счастьем свойственна неопределенность, переменчивость ликов, (б) оно не идентифицируется с каким-либо элементом объективной реальности, и в силу этого (в) обладает неоднозначностью по отношению к действующим субъектам. При этом бросается в глаза различие в выражении данной праформы, обусловленное неодинаковостью национальных картин мира и соответственно несовпадением базовых мировоззренческих ценностей. Присущий русской культуре антропоцентризм и антропологизм приводит к тому, что концепт «счастье» приобретает олицетворенный характер. Рационализм западной культуры проявляется в подчеркивании надындивидуальной персонификации с абстрактными и отвлеченными чертами. Кроме того, в русской лингвокультуре персонификация связана с конкретными социальными ролями, причем преимущественно семейными, родовыми, общинными. В этом случае прослеживается присутствие еще одной базовой

ценности — соборности. В англоязычных паремиях кристаллизуется ценность индивидуализма, приобретающая гипостазированную форму слепой, непроницаемой и непредсказуемой *Персоны* — *Фортуны*. Что касается немецкой лингвокультуры, то на первый план выходит так называемая немецкая практичность и трепетность относительно материального благосостояния и статусной градации. Модальность высказываний подчеркивает *Ordnung* — порядок как одну из основополагающих ценностей немецкого общества.

*Тень* представляет подавленную темную, животную сторону личности. Тень содержит наши социально неприемлемые сексуальные и агрессивные импульсы, аморальные мысли и страсти. Но у Тени имеются и положительные свойства — она может выступать как источник жизненной силы, спонтанности и творческого начала в жизни. Проследим проявление данного архетипа на примерах:

Не было счастья, да несчастье помогло.	After rain comes fair weather (после дождя наступает хорошая погода).	Freud' und Leid kommt nie allein (радость и горе ходят не поодиночке).
Нет худа без добра.	It is always darkest before the dawn (всегда темно перед рассветом).	Erfolg verbindet, Mißerfolg trennt (успех связывает, неудача разделяет).
Счастье с бессчастьем — ведро с ненастьем.	Every flow must have its ebb (есть прилив и есть отлив).	Es ist eine Zeit zum Lustigsein und eine Zeit zum Trauen (есть время для веселья, но есть время и для скорби).
Счастье с бессчастьем в одних санях ездят.	Every cloud has a silver lining (у каждого облака есть серебряная подкладка).	Kurze Freud', langes Leid (короткая радость — долгое горе).
Счастье, что палка: о двух концах.	The worse luck now, the better another time (неудача сейчас, получше в другой раз).	Heute gelungen, morgen zersprungen (сегодня получилось, завтра разлетелось).

При сопоставлении данных рядов обнаруживается известная истина о внутренней противоречивости значимых для человека событий, а точнее о возможности прямо противоположных оценок одной и той же жизненной ситуации. Праформа Тени есть не что иное, как квинтэссенция социального опыта человечества.

Во всех паремиях явствен оттенок двойственной природы счастья, сравнимый с бинарным отношением вещей в мире: день и ночь, вещь и ее тень. Тень не фиксирована, т. е. несчастье может и не являться антиподом счастья. Другими словами, одно событие приобретает смысл на фоне другого события — тени. Немецкая лингвокультура «разрывается» между прозападным отношением холодного расчета, характеризующегося пошаговостью, отсутствием спонтанности, ясностью и слиянием вещи и тени, специфической нечеткостью. В английском ряду паремий Тень как четко выделяющаяся, точнее отделенная от своего Хозяина, аксиологизирует неспешную последовательность действий в цепи жизненных событий. Английская архетипизация характеризуется аллегоризмом и абстрактностью. В целом стоит отметить тот факт, что праформа трех культур имеет разную степень символизма. Так, в русской лингвокультуре праформа Тени имеет конкретный характер, в английской явно прослеживается метафоричность и метонимичность. В отличие от немецкой лингвокультуры, английская и русская эмоционально интенциональны. Архетип Тени в немецком ряду пословиц можно интерпретировать как включенность в жизнь, прагматичность, практичность, упорядоченность.

Следующий, особо выделяемый К. Г. Юнгом архетип *Мудрец* — персонификация жизненной мудрости и зрелости. На наш взгляд, он просматривается в следующих паремиях:

Счастье без ума — дырявая сума. — Where ignorance is bliss it is folly to be wise (там, где невежество, глупо быть мудрым).

Счастье ума прибавляет, несчастье последний отымает.

Das Glück besucht die Narren wohl, aber es setzt sich nicht bei ihnen nieder (счастье посещает, пожалуй, глупцов, но не задерживается у них надолго).  
Glück und Verstand gehen nicht Hand in Hand (счастье и разум ходят порознь).

Счастье со счастьем сойдется, и то без ума не разминется.

Правда — хорошо, а счастье лучше.

Не радуйся нашедши, не плачь потерявши.

Happy is the country that has no history (счастлива та страна, у которой нет истории).

Fortune favours the bold (фортуна благоволит отчаянным).

Ill-gotten goods never prosper (блага, полученные неправедным путем, не приводят к преуспеванию).

Glückliche Narren bedürfen keiner Weisheit (счастливые дураки не нуждаются в мудрости).

Je weniger Verstand, desto mehr Glück (чем меньше разума, тем больше счастье).

Fröhlichkeit und Mäßigkeit sind die besten Ärzten (радость и умеренность — лучший доктор).

Архетип *Мудрость*, как ни парадоксально, активно не выражен в английской и русской лингвокультурах. По всей видимости, это объясняется существованием некоего табу в коллективном бессознательном на освещение подобной темы. Почему? Ответ можно найти в еще одной русской пословице: «Россия славится дураками и плохими дорогами», которую следует интерпретировать как самокритичный подход к решению жизненных коллизий с максимальным уровнем иронии при анализе совершенных ошибок, как бы в ее оправдание и приободрение молодого поколения, которое тоже имеет право на ошибку. Но так как грань между намеренной глупостью и ошибкой очень размыта, ценным становится лишь ненамеренное упоминание в отличие от яркой маркированности и эмфатики (ударения), наблюдаемой в немецкой культуре. Следует отметить, что категорический настрой немцев на уничтожение счастья перед умом, разумом и выдвигание последнего на пьедестал ценностей обусловлен прагматизмом, чрезмерной серьезностью, стоящей на прочном основании порядка.

*Самость* представляет собой сердцевину личности, вокруг которой организованы и объединены все другие элементы. Самость — воплощение целостности и гармонии, регулирующий центр личности.

Счастье — вольная пташка: где захотела, там и села.	Fortune knocks once at least at every man's door (gate) (счастье хоть раз да постучится в дверь каждого).	Es gelingt, wonach man ringt (удаётся тогда, когда человек борется).
Он в рубашке родился.	One is born with a silver spoon in his mouth and another with a wooden ladle (один родится с серебряной ложкой во рту, а другой с деревянным черпаком).	Wem's glückt, dem legt ein Hahn Eier (кому счастливится, тому петух яйца несёт).
На бога надейся, а сам не плошай.	Fortune is good to him who knows how to make good use of it (удача благосклонна тому, кто умеет ею воспользоваться).	Wer auf dem Glücksgaul reitet, ist vor dem Abwerfen nicht sicher (кто верхом на счастливом коне, не уверен, что тот его не сбросит перед прыжком).
Счастье в воздухе не вьется, а руками достается.	If you want a thing well done, do it yourself (если хочешь, чтобы что-то было сделано хорошо, сделай это сам).	Das Glück muß man erobern (счастье надо завоевать).
Всякий человек своему счастью кузнец.	Every man is the architect of his own fortune (каждый человек является архитектором своей судьбы).	Jeder ist seines Glückes Schmied (каждый своему счастью кузнец).
Не родись красивой, а родись счастливой.	Better be borne lucky than rich (лучше родиться удачливым, чем богатым).	Wozu einer Lust hat, das wird ihm nicht sauer (зачем кому-то радость, которая ему далась без труда).

Счастливым в огне не горит и в воде не тонет. He is happy that thinks himself so (счастлив тот, кто себя счастливым считает). Ohne Glück ist keine Gelingen (без счастья нет удачи).

При сравнении приведенных рядов в свете архетипа Самости обнаруживается внутренняя амбивалентность концепта «счастье» в трех лингвокультурах. С одной стороны, счастье присуще природе человека, оно может сопровождать его от рождения, обеспечиваться самим фактом жизни. С другой стороны, человек как бы отвергает свою пассивность и доминирующую роль счастья как некоего старшего брата, оберегающего его от неприятностей жизни. Он пытается сам взять бразды правления в свои руки, образно выражаясь, запрячь это счастье в телегу и нестись по бескрайнему полю жизни, творя и созидая собственными руками. Архетип *Самости человека* ярко выражен в немецком и английском паремиологическом фонде, в отличие от *Самости счастья*, превалирующей в коллективном бессознательном русских. Даже на кажущееся единство мнений творца — кузнеца своего счастья имеются различия. На Западе, *каждый* (every, jeder) может творить свою судьбу. В России — *всякий*, то есть принципиально *кто* именно. У немцев прослеживается персональная possessивность в *sein* (свой), а у англичан проектирующая, планирующая суть своих действий, ценность правильного бытия по возможности без ошибок.

Юнг наделяет архетипы психической энергией, под которой понимает *интенсивность* психического процесса, его *психологическую ценность*. «Ценность, — писал Юнг, — в данном случае не представлена в своем качественном выражении, как моральная, эстетическая или интеллектуальная; психологическая ценность всегда имплицитно выражена в своей *определяющей* (детерминирующей) мощи, выражающей себя в определенных психических эффектах. ...Я не гипостазировать понятие энергии, но использую его, чтобы определить интенсивность и значение» [2].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). СПб.: Питер Пресс, 1997. 608 с.
2. Jung C. G. Dictionary of Psychology. London, 1983. P. 26—27.
3. Бирих Н. К., Мокиенко В. М., Степанов Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб.: Фолио-Пресс, 1998. 704 с.
4. Буковская М. В., Вальцева С. И., Дубянская З. И., Зайцева Л. П., Биренбаум Я. Г. Словарь употребительных английских пословиц. М., 1985. 320 с.

5. *Гварджаладзе И. С.* 500 английских пословиц и поговорок. М., 1987. 250 с.
6. *Деева И. М.* English Proverbs and How to Use Them. Л., 1970. 120 с.
7. *Кавеселевич Д. И.* Русско-английский фразеологический словарь. М.: Русский язык, 1998. 704 с.
8. *Кусковская С. Ф.* English proverbs and sayings. Минск: Вышэйш шк., 1987. 214 с.
9. *Фелицина В. П., Прохоров Ю. Е.* Русские пословицы, поговорки и крылатые выражения. Лингвострановедческий словарь / Под ред. Е. М. Верещагина, В. Г. Костомарова. М., 1979. 405 с.
10. *Apperson G. L.* English Proverbs and Proverbial Phrases. Detroit, 1970. 1420 p.
11. *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable.* London, 1971. 856 p.
12. *Browning D. C.* Every Man's Dictionary of Quotations and Proverbs. New York, 1962. 432 p.
13. *Collins V. H.* A book of English proverbs with origins and explanations. London, 1989. 488 p.
14. *Collins V. H.* A Second Book of English Idioms. London, 1970. 720 p.
15. *Duden* Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Leipzig-Wien-Zürich: Dudenverlag Mannheim, 1998. Bd. 7. 693 S.
16. *Duden* Redewendungen und sprichwörtlich Redensarten. Leipzig-Wien-Zürich: Dudenverlag Mannheim, 1998. Bd. 3. 697 S.
17. *Fleischer W.* Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1982. 250 S.
18. *Graf A. E.* Zur Einführung: Sprichwort, wahr Wort // 6000 deutsche und russische Sprichwörter. Halle: VEB Max Niemeyer Verlag, 1958. 315 S.
19. *Hirsch E. D., Jr.* Cultural Literacy: What Every American Needs to Know. N. Y.: Random House. Inc., 1988. 254 p.
20. *Horst und Annelies Beyer.* Sprichwörter-lexikon. M.: Высшая школа, 1990. 215 S.

## ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ФЕНОМЕНЕ ИМИДЖА

**И. Н. ЧЕРЕМУШНИКОВА**  
*Кафедра истории и культурологии*

Имидж часто представляют как нечто, созданное политиками или представителями шоу-бизнеса приблизительно в середине прошлого века, поэтому его ошибочно отождествляют с такими понятиями обыденной жизни как «стиль» или «мода», воспринимают только как явление культуры XX в., рассматривают чаще всего через призму политических процессов.

В то же время ретроспективное исследование философских концепций от античности до Нового времени и вплоть до начала XX в. позволяет говорить о том, что несмотря на многообразие и противоположность подходов, ни одна эпоха не осталась индифферентной к проблемам внешнего облика человека.

Некоторые подходы к анализу феномена имиджа были заложены уже античными мыслителями. В работах Сократа, Платона, Аристотеля они раскрываются в контексте таких основополагающих понятий как «гармония», «душа», «тело», «государство», «общество», «чувственное восприятие».

*Античное общество*, сословно-классовое по своей природе, стремилось к тому, чтобы иерархические представления были закреплены не только в законах и морали, но и в конкретных образах. Вопрос об устройстве государства и существовании элит является одним из центральных в философском наследии Платона и Аристотеля. Деление людей на классы они считают полезным, необходимым и естественным. Такое деление, по их мнению, сама природа закрепила в различном физическом облике свободных граждан и рабов. Рисуя образ идеального правителя, Платон подчеркивает, что тот должен выделяться своими «телесными и душевными качествами». Автору исследования представляется возможным говорить о существовании своего рода общественной потребности в создании типических имиджей, отражающих общественную структуру.

Новые аспекты изучаемой проблемы раскрываются во взглядах античных мыслителей на взаимосвязь души и тела, которые можно рассматривать как своеобразную проекцию вопроса о соотношении внешнего облика человека и его внутреннего содержания. Сократ, решая этот вопрос, делает вывод о том, что «абсолютно всё мы обнаруживаем только с помощью тела», и тем самым выступает против «телесного негативизма». Аристотель рассматривает «крылатую душу» и «бренное тело» как диалектическое единство борющихся противоположностей и многократно приходит к выводу о том, что они неразрывны, двуедины и равноправны. Платон, исходя из своего учения о «мировой душе», называет тело лишь «образом» и «бледной копией» того, что мы называем душой. Однако и он, несмотря на несколько пренебрежительное отношение ко всему телесному в человеке, вынужден признать, что живое существо возникает «тогда, когда сочетание души и тела порождает единую форму». Итогом учения о гармоничном сочетании внешнего и внутреннего в человеке стало понятие «калокагатия» (греч. *kalos* — прекрасный, *agatos* — добрый).

Следующей проблемой, в контексте которой раскрываются некоторые теоретические представления об имидже, является теория восприятия. Аристотель больше, чем Платон, доверяет чув-

ственному восприятию и считает, что оно помогает познать вещь через ее качества. Он подчеркивает, что именно «очертания» и «внешний облик» делают любую вещь узнаваемой, именно по «внешнему облику что-то называют таким-то и таким-то». «Внешний облик» — это первое, что дано нам в ощущениях, и именно от него мы отталкиваемся, делая умозаключение. Платон, перечисляя ступени познания вещи, выделяет «изображение» как необходимую третью ступень познания.

Анализ литературного наследия этого периода также не оставляет сомнений в том, что забота о подобающем внешнем виде была присуща человеку этого периода и была растворена в практике повседневной жизни. Подтверждением этого являются и свидетельства о жизни самого Аристотеля, и описания правителей Рима, тщательно заботящихся о своем внешнем облике (Плутарх, Г. С. Транквилл), и ожесточенный конфликт Сократа с афинским обществом, которое не простило индивиду отступления от общепринятых норм, закрепленных традицией.

Обобщая взгляды античных мыслителей, можно сделать вывод о том, что наряду со сформировавшейся парадигмой разделенности души и тела отчетливо просматривается внимание к вопросам внешнего вида человека как в теоретическом осмыслении, так и в социальной практике античного общества.

*Эпоха средневековья* рассматривается автором как эпоха «типических имиджей». Две главные особенности средневекового мировоззрения — символизм и иерархичность — определяют значимость феномена имиджа для этого периода. Человек осознавал себя только как составную часть социальной группы, к которой принадлежал. Иерархический принцип, безраздельно господствовавший во всех сферах, вызывал у индивида неосознанное стремление как можно больше уподобиться требуемому образу, чтобы спокойно и уверенно ощущать себя в рамках определенного общества: цеха, гильдии, братства, рыцарского ордена.

В работах мыслителей этого периода (Ф. Кантупратанский, св. Августин, Ф. Аквинский) вопрос о взаимосвязи души и тела продолжает оставаться одним из центральных. Он решается теперь в рамках тринитарного единства: душа — дух — тело. В своих трактатах они используют термин «*imago*», исследуют, как соотносятся образ и изображаемый объект (И. Дамаскин).

Ведущая доктрина средневековья, утвердившая примат духа, изображала «плотскую скверну» самым отталкивающим образом, что и подтверждают пластические образы этого периода. Однако

даже крайнее разделение «телесного» и «духовного» в теории не привело к полному отрицанию вопросов, связанных с внешним обликом человека, в социальной практике. Красота и гармония трактуются не только в духе аристотелевской этики как сочетаемость, соразмерность, разумность (Ф. Аквинский), но и в чисто светском ключе как «красивость членов» и «приятность цвета» (св. Августин).

В эпоху позднего средневековья вместе с усложнением общественных связей начинает формироваться новый социальный характер, совершается переход от человека позднего средневековья к человеку нового времени. Именно на этой стадии возникает протестантизм с его новой философией роли и места человека. Доля конкуренции в социальном взаимодействии индивидов постепенно начинает расти. Все более значимыми как для отдельного человека, так и для общества в целом становятся такие понятия, как «слава», «успех», «престиж», «статус». Обыденное сознание улавливало, что в конкурентной борьбе удачливее окажется тот, чей образ окажется наиболее конкурентоспособным. Большое влияние на все слои общества оказало распространение куртуазной культуры с ее внешним блеском, вниманием к ритуалу, атрибутике, символике цвета, манерам. Этикет со временем выделяется в особую отрасль и превращается в детализированную и разветвленную систему норм и ценностей.

В отличие от античности и средневековья, общественно-эстетическая мысль эпохи *Возрождения* не представляет собой стройного философского учения, однако все произведения этого периода объединяет «дух времени», свободный от страха первородного греха. На смену культу меры приходит жадность к жизни во всех ее проявлениях. Герои Ф. Рабле мечтают о том, чтобы у них было «не пять чувств, а пятьдесят или пятьсот», а Данте выражает новую мысль о том, что человеческая жизнь совсем не так плоха, как утверждает церковь.

Мыслители эпохи Возрождения по-новому решают вопрос о связи души и тела. Идеал сосредоточен теперь в чувственно прекрасном облике человека, воспевание которого вызывает повышенное внимание к вопросам, связанным с внешностью. Так, Лоренцо Валла восторгается разнообразием человеческих лиц и подчеркивает значимость зрительного восприятия в складывании образов. Он разделяет телесный образ «*species*» и его духовное отображение «*simulacrum*», которое «душа воспринимает и удерживает в себе». На наш взгляд, его трактовка этих понятий близка

по своему содержанию к современным понятиям «имидж» и «впечатление».

Л. Б. Альберти, рассуждая о понятиях «figura», «forma», «imago», замечает, что они должны обладать правильной величиной, мерой «modus», жизненностью «vivacitas» и прелестью «gratia». Пико делла Мирандола формулирует своеобразный призыв к человеку «самому определить свой образ», который был «воспринят» не только в самом возвышенном, но и в самом обыденном смысле.

Особый интерес для данного исследования представляют труды Н. Макиавелли «История Флоренции» и «Государь». Их анализ позволяет автору сделать вывод о том, что именно Макиавелли зафиксировал поворотный момент в представлении человека об имидже. Он первым осознал силу «мнения большинства» и профессионально смоделированного образа, отвечающего запросам социума, не побоялся письменно сформулировать мысль о том, что «люди большей частью судят по внешнему виду», так как «увидеть дано всем, а потрогать руками — немногим». Макиавелли меняет правила игры и кладет в основу создания имиджа политика принцип «не быть, а казаться». Этот принцип создания общественного мнения, которое овладевает умами людей, делает общество предсказуемым и послушным, лежит в основе современных PR-технологий.

Таким образом, Макиавелли первым в истории европейской общественной мысли выразил идею о возможности манипуляций с помощью внешнего вида и манеры поведения. Именно он представил имидж, адаптированный к образцам группового восприятия, как способ коммуникации субъекта с миром, раскрыл его роль в социально-политических актах. С этого момента формирование имиджа из стихийно возникающего явления превратилось в осознанно планируемый процесс.

Обзор философских концепций от античности до Возрождения, предпринятый автором исследования, позволяет говорить о богатстве и разнообразии подходов, представлений и идей, касающихся внешнего облика человека. Содержание и смысл этих идей не раз подвергались пересмотру, переходили от телесного негативизма к воспеванию человеческого тела и наоборот. Однако интерес к ним никогда не ослабевал, и они находили свое отражение как в философских трактатах, произведениях литературы и искусства, так и в практике социализации человека.

Концептуальное оформление теории имиджа складывается в трудах философов нового и новейшего времени, в которых были заложены научные представления о процессах восприятия и формирования образов. Они внесли новые акценты в понимание роли и места личности в жизни общества. В центре внимания исследователей нового времени оказался индивид, его личностные качества, умение адаптироваться к ожиданиям и запросам социума.

Все эти новые веяния ярко отражены в философском наследии Ф. Бэкона, который утверждал «примат деятельной жизни» и «общественного престижа», считал, что человек должен иметь активную жизненную позицию и стремиться к общественному признанию. Ф. Бэкон создал учение о человеческом теле и настаивал на том, что опрятность, достоинство и величие облика человека имеет гражданское значение.

Много концептуальных положений, помогающих раскрыть природу имиджа, сформулировано в работах И. Канта. Исследуя феномен чувственного восприятия, он обращает внимание на то, что вид воспринимаемого объекта сливается затем в некоторое «целостное представление» о нем. Кант одним из первых попытался научно объяснить, как в нашем воображении возникает образ, и описал «динамический эффект», который возникает из многократного «схватывания фигур органом внутреннего чувства». Итогом его рассуждений о долге человека перед самим собой является вывод о необходимости развития (cultura) своих естественных сил: духовных, душевных, телесных. Он также считает необходимым культивировать средства, ведущие к этому: терпимость, мягкость, благопристойную манеру общения.

Важными для понимания сути явления представляются рассуждения Канта «о тяготении человека к обществу», о «естественной потребности в общении», в ходе удовлетворения которой возникает желание быть «не просто человеком, но и по-своему тонким человеком», то есть возникает эффект социальной фасилитации и самопрезентации. По сути, Кант формулирует мысль о том, что феномен имиджа возникает в процессе социального взаимодействия, мотивируется стремлением к социальному успеху, ориентируется на эталон желаемого впечатления.

А. Шопенгауэр расширяет наше представление об имидже, дополняя его понятием «общественное мнение». Он рассматривает человека с точки зрения его общественного предназначения и считает владение навыками общения обязательной составной



частью культуры. Душа и тело, по мнению философа, столь неразрывно связаны, что во внешности отражается внутреннее содержание, а лицо — «иероглиф природы» — раскрывает внутреннюю сущность человека. Физиогномику он рассматривал как науку и считал возможным подвергать «дешифрованию» внешность человека. Развивая теорию восприятия, он называет познание сложным физиологическим процессом, результатом которого всегда является создание некоего образа. Как и многие до него, особую роль в этом процессе Шопенгауэр отводит зрению, так как «его восприимчивость самая тонкая».

Наиболее законченный вид теория возникновения образов в сознании получила в трудах Г. Ф. Гегеля, который рассмотрел многоступенчатый процесс, в результате которого из созерцания через представление, припоминание и воображение возникает устойчивый образ. Чрезвычайно важным представляется его вывод о том, что образы, накапливаясь в «тайниках бессознательного», со временем обретают самостоятельность и влияют на наше дальнейшее восприятие.

Итак, философы XIX в. вплотную подошли к научным представлениям о механизме возникновения образов. Они также сформулировали мысль о том, что общение есть одновременно самая естественная потребность и деятельность человека. Именно в процессе социального взаимодействия у человека возникает необходимость и желание обрести адекватный образ как символ принадлежности к определенному сообществу.

На рубеже XIX—XX вв. происходит выделение психологии и социологии в самостоятельные отрасли знания, что приводит к появлению фундаментальных теорий, которые всесторонне анализируют поведение человека, развивают понятие личности и ее структуры, исследуют механизмы восприятия человека человеком, процессы социализации и адаптации личности.

«Бессознательное» и «коллективное бессознательное» (З. Фрейд, К. Юнг) были введены в поле серьезных научных исследований. Тем самым была прервана традиция преувеличения значимости «рациональной обработки информации», была показана роль подсознательных процессов в формировании образов на индивидуальном, коллективном и социальном уровнях. Бихевиористское направление в психологии (Дж. Б. Уотсон, Э. Толмен, Б. Скиннер) всесторонне исследовало феномен общения и представило поведение человека как совокупность двигательных, вербальных и эмоциональных сигналов, возникающих в ответ на воздействие

внешней среды. Одной из базовых форм взаимодействия людей было названо подражание (Г. Тард).

А. Маслоу до некоторой степени противоречит основному положению бихевиоризма «стимул — реакция» и считает, что не все человеческое поведение вписывается в эту схему. В качестве примера он описывает такие феномены, как самовыражение и самоактуализация. Он также выделяет потребность человека в репутации или престиже, который понимается как завоевание статуса, признания, славы.

Э. Фромм вводит понятие «социального характера», чем расширяет наше представление о формировании имиджа в процессе филогенеза. Нормальным он считает такой индивид, который может адаптироваться к среде, «уподобиться требуемому образу». Фактически здесь Фромм в законченном виде формулирует идею об интериоризации и социализации личности.

М. Вебер и П. Сорокин анализируют и дают определения таким детерминирующим существование имиджа понятиям, как «социальный статус», «статусные почести и привилегии», «образ жизни», «престиж». Стремление человека быть принятым той или иной группой приводит его к необходимости подражания стилю жизни данного сообщества, восприятию определенной роли в нем, то есть к процессу самоидентификации.

Автор концепции «базисных типов личности» Р. Линтон наиболее полно рассмотрел феномен адаптации личности, связав его при этом с универсальной потребностью человека «в эмоциональном отклике и одобрении». Процесс приобщения каждого нового поколения к культурным образцам (паттернам) происходит, по его мнению, через отбор и распространение социально приемлемых ролей. Теория Р. Линтона позволяет рассматривать имидж и как транслятор социально значимой информации. Им вводится важнейшее для понимания природы имиджа понятие — «остаток индивидуальности», который понимается как устойчивые и не подверженные изменению особенности индивида, что позволяет выделить в имидже две составляющие или два уровня: индивидуальное и типическое.

Постмодернистская философия (Ж. Бодрийяр) ввела понятие симуляции и рассмотрела феномен тотальной семиотизации бытия, когда знаковая сфера приобретает статус единственной и самодостаточной реальности. Такая постановка проблемы позволяет представить имидж как знак, выступающий посредником между человеком и реальностью.

Таким образом, предпринятый нами экскурс позволяет представить имидж как *имманентную ценностно-значимую характеристику социального бытия*. По-видимому, имидж как явление общественной жизни играл существенную роль на всех этапах развития общества. Система отношений в обществе закрепляется не только в законах и морали, но и в образах. Нам представляется возможным говорить о своего рода социальной потребности в существовании типических имиджей, отражающих общественную структуру.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975—1983. (Философское наследие).
- Бодрийяр Ж.* Соблазн. М.: AD Marginem, 2000. 318 с.
- Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1978.
- Гегель Г. Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г. В.* Лекции по эстетике: В 2 т. СПб.: Наука, 1977; Он же. Лекции по эстетике: В 2 т. СПб.: Наука, 1977.
- Кант И.* Сочинения: В 6 т. / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1963—1966.
- Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1896. 329 с.
- Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985.
- Макиавелли Н.* История Флоренции. Л.: Наука, 1973. 440 с.; *Он же.* Государь. М.: Планета, 1990. 80 с.
- Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.
- Пико Делла.* Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек, мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти, бессмертии. М., 1991. 221 с.
- Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Рефл-бук, 1994. 354 с.
- Платон.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1990—1994. (Философское наследие).
- Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Изд-во политической литературы, 1992. 544 с.
- Суд над Сократом.* Сборник исторических свидетельств. СПб.: Алтейя, 1997. 262 с.
- Транквилл Г. С.* Жизнь двенадцати Цезарей. М.: Художественная литература, 1990. 255 с.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1995. 260 с.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1989. 453 с.; *Он же.* Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. 447 с.
- Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 229 с.; *Он же.* Мир как воля и представление. Минск: Попурри, 1999. 829 с.; *Он же.* Избранные произведения. М.: Просвещение, 1993. 472 с.
- Юнг К.* Психология бессознательного. М.: АСТ Канон, 1998. 397 с.
- Он же.* Психологические типы. М.: Универсальная книга, 1998. 720 с.

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ К ЖИЗНИ: Superego, Ego, Id?

В. М. ЧИЖОВА

*Кафедра философии и биоэтики  
с курсом психологии и социологии медицины*

Теперь наступили времена, когда целое поколение оказалось в ловушке... между двумя эпохами, двумя стилями жизни, вследствие чего это поколение лишено всякой возможности понять себя, оно лишено правил, лишено безопасности, лишено уступчивости.

Герман Гессе

Мораль, которая изначально и по своему сущностному предназначению выражает фундаментальные потребности социума в сохранении устойчивости и целостности, сегодня уже не может ограничиться традиционными каналами влияния на поведение индивида. Дело в том, что основная институциональная задача морали становится внутренне противоречивой: сохраняющееся стремление к формированию конформизма сталкивается с необходимостью не только признания, но и развития автономности личности. В связи с этим в типе взаимосвязи субъекта и объекта нравственности происходят изменения. В классической морали субъектом выступает социум, индивид — объектом. При этом нравственные предписания, ориентированные на формирование социальных качеств, обращаются к духовной стороне человека, иногда не пренебрегая даже подавлением его биологической стороны. Нужно уточнить, что, безусловно, мораль регулирует поведение человека именно как живого существа. Но при этом реальная, телесная жизнь оказывается как бы придатком, «довеском» к духовности. Древнейшая моральная норма — «не убивай» охраняет жизнь индивида и, казалось бы, фиксирует ценность человеческой жизни. Однако данное требование означает, прежде всего, потребность в согласованности интеракций внутри определенного сообщества, которая возможна лишь при наличии у индивида чувства безопасности по отношению к другим членам группы. Следовательно, «не убивай» — это обращение к индивиду для укрепления социальной сплоченности, средство, обеспечивающее движение к конечной и основной цели морали, и поэтому

жизнь человека выступает здесь лишь как условная ценность, безусловной же признается согласованное функционирование социальной системы.

С изменением типа социальных отношений, когда не только индивид нуждается в обществе, но и общество в индивиде, происходит поворот к признанию ценности жизни личности, при этом жизнь рассматривается как необходимое условие для выполнения человеком его социальных функций. В этике данное обстоятельство осмысливается как *право* человека на жизнь. Следует отметить, что даже в 80-х гг. XX в. некоторые отечественные философы считали такой подход достижением, присущим социалистической морали. По нашему мнению, признание в качестве ценности права на жизнь еще не означает ценности жизни самой по себе.

На протяжении минувшего столетия стремление эксплицировать интенции ценностного отношения к жизни проявлялось не только в различных видах духовной и практической деятельности — науке, искусстве, философии, медицине, но и приобретало многообразные, порой противоречивые формы выражения. Например, различные, на первый взгляд, толкования морали в психоанализе и этике благоговения перед жизнью А. Швейцера едины в критике традиционной морали и признают субъектом и носителем подлинной морали самого человека. Но при этом психологический источник морали остается прежним — *Superego*. А. Швейцер подчеркивал, что для истинно нравственного человека всякая жизнь священна, но при этом называл благоговение перед жизнью этической мистикой. «Когда наша воля к жизни становится мыслящей и задумывается о себе и о мире, тогда жизнь мира, насколько она вторгается в наше пространство, мы проживаем в нашей жизни, а нашу волю к жизни через деяние жертвуем бесконечной воле к жизни» [1, с.31]. Для З. Фрейда мотивы долга и совести, существующие в структуре личности на уровне *Superego*, заданы извне и сталкиваются с принципом удовольствия, которым руководствуется *Id*, обрекая *Ego* на неизбежное противоречие, проявляющееся в чувствах вины и стыда. Несмотря на то, что в той и другой концепции признается необходимость осознания этических требований, смысл морали считается принципиально иррациональным и столь же неуловимой становится провозглашенная ценность жизни, которую в таком случае можно обрести лишь посредством веры. А поскольку всякая вера самодостаточна, она подвергает негативной оценке формы бытия, не совпадающие с ее принципами. Поэтому на основе

веры может признаваться ценностью только определенный способ жизни, но не сама жизнь.

Особо следует отметить, что рассматриваемые теории обратились к анализу той стороны человеческой жизни, которая прежде или не являлась объектом этического исследования, или же оценивалась негативно как источник аморальности — к телесности человека. И если у З. Фрейда трактовка *Id* близка к воззрениям классической этики, то у других психоаналитиков мировоззренческая позиция иная — позитивная. Ее отчетливо выразил один из последователей Райха, защитника телесности, Лоуэн: «Именно та часть нашего тела, которая погружена во тьму, то есть наша бессознательная и подсознательная половина, поддерживает безостановочное течение нашей жизни. Мы не живем «по своему хотению», иными словами, далеко не во всем мы руководствуемся нашей сознательной волей. Воля не может регулировать или координировать сложнейшие биохимические и биофизические процессы, протекающие в нашем теле. Она никак не в состоянии повлиять на метаболизм ...от которого зависит сама наша жизнь. И это весьма успокоительное и воодушевляющее соображение, которому нельзя не порадоваться, поскольку иначе при первом же сбое или ином кризисе воли жизнь соответствующего индивида пришла бы к своему катастрофическому концу» [2].

В естествознании последнего столетия исследования биологической эволюции раскрыли тенденцию возрастания индивидуализации, изучение астрофизических процессов привело к формулированию антропного принципа. В результате возникает новое мировоззрение, в картине мира которого жизнь занимает особое место: с одной стороны, поразительна тонкость оболочки биосферы Земли, навевающая мысль о ее хрупкости. С другой стороны, доказано, что возникновение жизни имеет глубинные основания в структуре материи. В связи с этим феномену жизни придается особое значение, которое в мировоззрении проявляется в виде позитивного эмоционально-оценочного отношения. В свете естественно-научных изысканий, показывающих закономерность развития жизни, логично предположить, что ценностное отношение к жизни возникает тоже с необходимостью и коренится в организации живого, проявляясь в инстинкте самосохранения. Однако последний, являясь реакцией на угрозу, психологически переживается как страх, стимулирующий живое существо к защитным формам поведения (избеганию или агрессии). Действие инстинкта самосохранения ограничивается конкретной ситуацией взаимодействия, в которой присутствует не нечто «живое», а вполне

определенные существа и предметы. Следовательно, на инстинктивном уровне ценностное отношение к жизни не может возникнуть. Во-первых, оно требует понимания того, что такое жизнь, а это уже достаточно высокая степень абстракции, во-вторых, условием его возникновения является осознание влеченности человеческой жизни в систему живой природы и через нее в систему самого высокого уровня — Вселенную. Инстинкт сам по себе не является ни моральным, ни аморальным, он просто есть. Хотя как было бы просто, если бы критерии моральности заключались в самой природе человека: инстинкты вызывают агрессию и являются источником зла, социальные нормы предписывают сотрудничество и соответственно становятся источником и носителем блага. Но источники и добра и зла коренятся в общественной природе. В начале XX в. И. И. Мечников вспоминал слова Л. Пастера, высказывая их как собственное *credo*: «Два противоположных закона, по-видимому, борются в настоящее время: закон Крови и Смерти, ежедневно придумывающий новые средства борьбы и вынуждающий народы вечно готовиться к войне, и закон Мира, Труда, Благоденствия, который стремится к освобождению людей от преследующих их бедствий. Первый закон ищет жестоких завоеваний, а второй — облегчений человечества. Этот закон ставит человеческую жизнь выше всевозможных побед, тогда как первый закон готов жертвовать сотней тысяч жизней ради удовлетворения самолюбия одного» [3]. Несмотря на то, что эта мысль сформулирована 100 лет назад, она не потеряла своей актуальности.

Является ли обращение к человеку как субъекту морали и провозглашение нравственного отношения к жизни признанием ценности жизни? Думается, что нет. Перечисленные позиции не-обходимы в качестве предпосылок для возникновения этической ценности жизни. Ценности — не свойства, присущие объекту, а критерии, по которым человек действует и строит свое отношение к миру. По определению Н. Н. Седовой, «под ценностью понимается объективная значимость процессов и явлений в качестве ориентиров человеческой деятельности» [4]. Критерием, ориентирующим на объективную значимость жизни, является уникальность жизни, заключающаяся не только в ее единственности и неповторимости, но и в ее неделимости и необратимости. Такой критерий не может быть задан извне, как не может возникнуть самопроизвольно из бессознательных глубин психики. Он появляется в результате осмысления всего многообразия взаимосвязи человека и мира, причем этот процесс требует не просто «работы

души», а активности сознания, в котором чувства и разум не разделены. А. Эллис подчеркивал, что «нам, людям, свойственно чувствовать так же, как мы мыслим» [5].

Этика нуждается в понимании сущности человеческой жизни и человека как целостности, для чего необходимо изучение законов жизнедеятельности вообще и человеческой в частности. Поэтому наука, занимающаяся исследованием жизненных процессов, содержит этический импульс, так как, познавая законы, организующие и регулирующие жизнь, она подводит к нормам поведения, обеспечивающим ее полноценное протекание.

Возвращаясь к словам, вынесенным в эпиграф статьи, заметим, что вполне естественное противоречие между поколениями в определенные исторические периоды становится болезненным. Когда рвутся традиции, мораль теряет свою опору в общественных интересах, что на личностном уровне проявляется либо в «должномании», либо в размытии *Superego*. Тогда социальными скрепами может стать ценностное отношение к жизни, источником которого является *Ego*.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., Прогресс. 1992.
2. Лоуэн А. Радость. Минск, 1999. С. 38—39.
3. Мечников И. И. Сорок лет искания рационального мировоззрения // Акад. собр. соч. М.: Медгиз, 1954. Т. 13. С. 219.
4. Седова Н. Н. Философия Человека. Волгоград, 1997. С. 219.
5. Эллис А. Психотренинг по методу Альберта Эллиса. СПб.: Питер. 1999. С. 13.