

Acta eruditorum

2011 Выпуск 9

Главный редактор

д-р филос. наук
Д. В. Шмонин

Отв. редактор

канд. филос. наук
М. Ю. Хромцова

Редакционная коллегия

канд. филол. наук
Е. Г. Андреева

д-р ист. наук
В. Н. Барышников

канд. искусствоведения
В. А. Булкин

канд. филос. наук
Л. В. Бурлака

д-р филос. наук
А. А. Ермичев

д-р ист. наук
К. Е. Нетужилов

канд. психол. наук
М. В. Руднева

д-р филос. наук
В. И. Рудой

д-р филос. наук
Р. В. Светлов

канд. богословия
о. Владимир Федоров

канд. филос. наук
Т. Ф. Фадеева

д-р филос. наук
А. А. Хлевов

Издается с 2005 г.



СОДЕРЖАНИЕ

Христианская мысль: богословские, антропологические, культурологические и психологические аспекты

■ Б. Г. Дверницкий Личность, культура, психология в свете религиозной антропологии	3
■ Л. Ф. Шеховцова Личность как самосознание	8
■ И. В. Астэр Иновационные возможности русской православной церкви в решении проблемы социального одиночества	11
■ А. Г. Волкова Слово, диалог, языковая личность в христианской культуре	17
■ В. Г. Галушко Триадология и диада в философии и богословии	22
■ Е. Б. Фанталова Творчество иеромонаха Романа как возможный источник духовно ориентированной психотерапии (личностный опыт автора)	27
■ В. И. Черняев Творчество и творческий процесс глазами художника	33
■ А. В. Белоногова Особенности христианского кинематографа	38
■ В. Ю. Евдокимов Социальное служение Русской Православной Церкви конца XX — начала XXI вв.	42
■ А. В. Щербаков Зарождение идеологии иосифлянства: преподобный Пафнутий Боровский	47
■ В. В. Перетятько Сопоставление идей о психическом устройстве человека в психоанализе и христианстве	49
■ М. А. Санников К вопросу о формировании духовно-нравственной личности в семье	51
Философские исследования: в историческом и проблемном контекстах	
■ Д. В. Шмонин Argumentum Anselmi и формирование схоластического метода познания	53
■ М. Ю. Хромцова Пространство диалога и его интерпретации в приложении к сфере межрелигиозного общения	60
■ Д. С. Бирюков Учение Иоанна Филопона о движении в VI-й книге трактата «Против Аристотеля, о вечности мира»	67
■ Р. Н. Дёмин Бернардино Вариско — один из забытых авторов «Логоса»	70
■ Р. В. Савинов Постсредневековая схоластика и системная теория	73
■ И. В. Ларионова Проблема зла и теодицеи у Николая Бердяева	78
■ В. Н. Рыбант Рационалистическая трактовка теории естественного права в учении Гуго Гроция	83
■ А. В. Захваткин Феномен коммуникации в концепциях экзистенциальных философов	87
■ О. В. Павенков Любовь — это жизнь. Русская религиозная философия альтруистической любви (И. Ильин, Л. Карсавин, С. Л. Франк)	91
■ А. В. Заньковский Социальная онтология Эрнста Юнгера и Жан-Поля Сартра	94

Издание публикует
тексты научных
докладов и сообщений,
представленных
в ходе международных,
российских, региональных
и межвузовских
научных мероприятий,
проводившихся
Русской христианской
гуманитарной академией
в 2009 г.
Для философов,
богословов,
культурологов,
психологов, филологов.

Издается
Русской
христианской
гуманитарной
академией

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

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

Проблемы культурологии и религиоведения

- Т. Ф. Фадеева

Вершители судеб и их жертвы в «Охоте на ведьм». Суды 98

- Фрагмент научного перевода «Хроник» Жана Фруассара:

Рассказ о битве при Орэ (1364) 106

- П. И. Кучер

О спорности прогресса 116

- И. В. Рыбант

Пробуждение женского самосознания и перспективы его развития в западной
культуре с XIV до XVIII вв. 120

- О. С. Корф

Типология религиозных объединений нетрадиционных религий в России 125

- Е. А. Васильев

Трансформация понятия «религия» в контексте мирового сообщества 129

- Б. К. Двинянинов

Концепция Ума в герметизме 132

- О. В. Кутарев

Двойственность и сотериология традиционного даосизма 135

Человек в современном мире:

психологические и социальные аспекты

- М. В. Руднева

Представления о смерти у людей, переживающих горе 138

- С. Ф. Иванова

Использование метода анализа художественных фильмов при работе с семьями 143

- Г. Г. Марковская, А. В. Сосула

Отношение студентов-психологов к неэтичному поведению на работе 149

- М. В. Архипова, Н. Ф. Шумкина

Исследование связи наблюдательности с синдромом эмоционального выгорания 155

- Г. Ю. Троицкая

Терапевтические возможности многодетной семьи 159

- И. В. Габелая

Показатели формирования социальной компетентности у подростков в коллективе 164

- А. М. Исаченко

По ту сторону взгляда 167

- Н. И. Поляшкина

Воздействие рекламных технологий на потребителя 169

- В. И. Шерман

Время: вечный вопрос. Перспективы исследования восприятия времени в психологии... 172

- Е. К. Шилова

К вопросу о страхе постоянства 179

- А. Ю. Потанькина

Особенности адаптации трудовых мигрантов к культуре Петербурга 183

- Н. А. Менх

Чувство вины во взаимосвязи с некоторыми другими чувствами и свойствами личности . 189

Проблемы языкоznания

- Н. Я. Иванченко

Яблоки и другие плоды Древа познания 192

- Е. С. Мариницына

Методы и особенности составления двухязычных терминологических словарей 197

От редакции

Выпуск № 9 сборника научных докладов и сообщений «Acta eruditorum» продолжает серию приложений к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии».

В настоящем выпуске «Acta eruditorum» представлены публикации результатов научных исследований преподавателей, научных сотрудников, аспирантов и студентов академии, а также материалы научных форумов, проходивших в академии в 2010–2011 гг.

В сборнике публикуются тексты докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (24–25 февраля 2011 г.), на 12-й ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (23–24 декабря 2010 г.), а также целый ряд отдельных научных исследований.

Содержание выпуска свидетельствует о том, что совместными усилиями факультетов и кафедр академии успешно воплощается в жизнь задача привлечения к научно-исследовательским программам академии известных и молодых российских ученых, что является одним из приоритетных направлений деятельности РХГА как одного из ведущих частных образовательных учреждений высшего профессионального образования в Санкт-Петербурге.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: БОГОСЛОВСКИЕ, АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Б. Г. Дверницкий

главный редактор журнала
«Русское самосознание»

ЛИЧНОСТЬ, КУЛЬТУРА, ПСИХОЛОГИЯ

В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Copyright © 2011, Б. Г. Дверницкий

1. Личность, культура, психология принадлежат к разным началам единства человека. То есть имеют собственное пространство действования со своими врожденными функциональными элементами (архетипами, формами и т. д.), собственными законами развития, особыми путями соединения с Пресвятой Троицей. Это утверждение может быть основано на законах религиозной антропологии Свт. Григорий Палама писал: «О Божественной единственности и делительности говорится во многих смыслах, и что мы научены, что Бог делится не только по ипостасям, но и по общим (для них) выходам (во вне) и по действиям, и что у нас принято мыслить Его несозданным как в соединении, так и в разделении» (1. Народная библиотека в Софии. № 82. Л. 248–249). И потому наш Бог это Пресвятая Троица — Отец, Сын и Святой Дух; наш Бог это — Трехипостасный Бог единый в Своей Сущности; Который открывается нам Свою Благодатью или Своими Исхождениями, Энергиями, Силами или Действиями, каковы Любовь, Благость, Премудрость, Жизнь, Сила, Слава, Мир, Радость, Истина и бесконечное количество других имен, остающихся нам неизвестными, ибо мир не может вместить всей полноты Божественных проявлений, как он, по слову евангелиста Иоанна, не мог бы вместить книг, в которых было бы написано все, что сотворил Иисус (Ин. 21:25). То же относится и к человеку, как образу и подобию Божию (Быт. 1:26). И потому мы можем утверждать, что человек есть:

- Личность (ипостась), не сводимая к сущности и существованию;
- особая человеческая сущность (природа, естество), не определяемая ни личностью, ни существованием;
- существование (экзистенция), или особая сфера жизненности¹ человека, не сводимая ни к его сущности, ни к личности человека.

Можно еще так охарактеризовать начало единства:

— личность — это то, что непосредственно (лицом к Лицу) общается с Ипостасями Пресвятой Троицы и личностями других людей и которых характеризует свобода, верность и харизма;

— сущность — это наше «я», которым мы мыслим, воображаем, фантазируем;

— жизненность — это «глубокое сердце» (Пс. 63:7) или «сокровенный сердца человек» (1 Петр. 3:4), который в нас верит, надеется и любит.

Швейцарский богослов Урс фон Бальтазар сказал об этом так: «Наряду с древом Порфирия, который пытается ввести все существующее в категории сущности, как класс, род, специфическая особенность и, наконец, индивидуум, появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, не сводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности» (3. Богословские труды. № 14. М., 1975. С. 119).

И потому утверждение, что *человек есть единство личности, жизненности и самобытного человеческого естества (природы)*, являет собой первейшее утверждение о нем или онтологический догмат о человеке.

2. Выделим главные черты, характеризующие личность, сущность и жизненность человека.

2.1. У личности всегда есть непререкаемый авторитет. При отсутствии его перед нами несостоявшаяся или потерявшаяся личность. В младенчестве человек не отделяет себя от первого авторитета — матери, с которой он составляет одно целое. До трех лет мама безусловный авторитет, потом — отец и уже дальше братья и сестры, бабушки и дедушки. Отсюда вывод. Нет равенства полов. Введенное в некоторых странах законодательно юридическое понятие родитель-1 и родитель-2, вместо традиционных понятий мать и отец, идет против природы человека, то есть бесчеловечно и тем самым нарушает подлинные права человека.

«Забудет ли женщина грудное дитя свое... но если бы она и забыла, то Я не забуду тебя», —

сказано нам Отцом небесным через пророка Исаюю (Исаия 49:15). И потому у всех людей есть один Абсолютный Авторитет — Отец наш небесный. И пока мы не осознаем этого, мы не рождаемся как личности. Не случайно Иисус Христос оставил нам одну молитву «Отче наш». Отсюда и слова ап. Павла: «Выйдите из среды их и отделитесь... и Я приму вас. И буду вам Отцом и вы будете Моими сынами и дщерьми, говорит Господь Вседержитель» (2 Кор. 6:17–18). Заметим, Иисус Христос — Истина, Премудрость, Путь, Жизнь и многое другое, но не Авторитет. К Истине мы приобщаемся, Авторитету безоговорочно подчиняемся. Не Авторитет и Церковь, а Тело Христово, в котором мы его члены. Наше внутреннее неприятие папизма зиждется на понимании того, что хотя по учению католической Церкви папа викарий Христа, но в то же время догматически провозглашается непогрешимость, или абсолютная авторитетность, его слов, то есть по сути он объявлен викарием Отца небесного, что есть по существу кощунство.

2.2. Всё то, что исходит от Отца небесного, мы должны безоговорочно исполнять. Отец небесный дал каждому талант или таланты и вложил в сердца каждого человека десять ветхозаветных заповедей. За несоблюдение заповедей и за сокрытие таланта нас ожидает наказание как негодного раба, а за исполнение — награда. Священное Писание изобилует столь яркими угрозами за совершенные грехи и тем более категорическими обетованиями за всякое, даже внешне незначительное содеянное добро, что отрицание законности ожидания того и другого логически приводит к отрицанию истинности самого слова Божия. Соответствующие тексты недвусмысленно имеют в виду в одних случаях устрашить угрозой наказания, в других — поощрить обещанием награды (Мф. 25:31–46; Мф. 10:42; Лк. 12:47 и др.). Из этого исходит и наше именование себя рабами Божиими, хотя во всем остальном мы абсолютно свободны и гарантия этого — Отец небесный. *Из сказанного вытекает, что талант (предназначение) и нравственность — две обязательные грани личности.*

Отсюда и единственный путь обретения своей личности — через раскрытие и служение своему таланту (предназначению) и нравственную жизнь. Об этом с точки зрения аналитической психологии много рассуждал К. Юнг. Так, он считал *предназначение* человека «голосом глубин», «голосом более полной жизни, более полного и объемного сознания» (4. Юнг К. Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души. М., 1997. С. 206). Примером этого голоса можно считать также «даймона» Сократа. При этом Юнг, в отличие от Сократа, не считал *предназначение* человека уделом только великих людей. Другое дело, что с «убыванием величины (таланта) предназначение становится все более туманным и бессознательным, словно голос внутреннего демона все больше и больше отдаляется, говорит все реже и невнятнее» (4. С. 196). Соответственно, невроз по Юнгу — это «дорого оплаченная попытка

уклониться от внутреннего голоса, т. е. от предназначения» (4. С. 204). Последующее раскрытие нашей личности связано с личностными отношениями со Спасителем — Сыном Божиим и Святым Духом. Подробно об этом я написал в книге «Религиозная антропология» (Ч. 1. Личность. СПб., 2010.) Вкратце остановимся на этом.

2.3. Все люди не только дети Отца небесного, но в потенции и братья Иисуса Христа. «Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот мне брат, и сестра и матерь» (Мф. 12:56). Наше братство Иисусу Христу и вместе с тем сыновство Отцу небесному выражено в Евангелии притчей о виноградной лозе. «Я есть истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает, и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15:1–2). «Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есть лоза, а вы ветви. Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:4–5).

Что значит пребывать со Христом? Это, прежде всего, пребывать в Церкви Иисуса Христа, коей Он является Основателем, или «камнем краеугольным, живым, драгоценным». Таким образом, развитие и возрождение личности человека связано с его вступлением в Церковь Христову, с крещением во имя Отца и Сына и Святого Духа по слову Христа ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16:15–16). «И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:20). В крещении «каждому дается благодать по мере дара Христова... На дело служения, для созидания Тела Христа, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяkim ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:7, 12–16). Если все люди являются детьми Отца небесного, вне зависимости, верят они в Него, слушаются Его, живут по Его заповедям или нет, то братьями (сестрами), друзьями, слугами Иисуса Христа становятся только те, кто Христовы, те, кто исповедуют Его как Сына Бога живого. Только те, кто подражает Ему по слову прп. Иоанна Лествичника: «христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями» (Лествица 1.4). Так мы становимся чадами Божиими, «которые ни от крови,

ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1:13).

2.4. Следующий этап раскрытия, можно даже сказать утверждения, личности, связан с несением человеком своего креста и следованием при этом за Иисусом Христом. Старец Псково-Печерского монастыря схиигумен Савва писал: «Крест есть свободное человеческое согласие на борьбу за любовь и правду в этом мире. Нелегко человеку бороться за любовь, правду и чистоту на этой земле. Всё словно осуждает, срывает, обессиливает наш *порыв* к добру и внутри нас и вовне. Но человек верующий несет этот *порыв* через всю свою жизнь. Это и есть его крест. Не только его, но Христов крест в нем. И тот, кто отказывается нести светлый, спасающий крест Христовой правды, чистоты и любви, принужден нести безнадежный разбойничий крест своих страстей, своих злых сил и их следствий. Это крест ленивого разбойника, распятого со Христом на Голгофе, но не покаявшегося перед Христом, не осознавшего своей греховности и отвергнувшего Христа». <...> «Взятие креста Христова есть готовность и окрыленность свободной воли самого человека на борьбу за Божию правду и в своей душе и в мире» (5. Схиигумен Савва. Опыт построения истинного мироцентра. М., 2002. С. 634–635).

Нести свой крест, идя за Христом, — это значит исповедовать свое христианство перед всеми. Перед домашними в семье («и враги человеку домашние его»), перед соотечественниками, в своей социальной и профессиональной среде, словом, перед всем миром, то есть везде и всегда.

Господь, утверждая нас в этом служении, сказал нам: «Всякого, кто исповедует Меня перед людьми, исповедую и Я перед Отцом Моим небесным, а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом небесным» (Мф. 10:32–33). Значит, мы никогда не бываем одни в борьбе за правду, любовь и чистоту.

Для исповедования своего христианства каждому человеку дана особая харизма, которую ап. Павел определил как «залог духа». «Бог дал залог Духа в сердца ваши» (2 Кор. 1:22). О «начатке Духа» в каждом из нас писал он и в послании к римлянам (Рим. 8:23). Этот дух не может существовать сам по себе, а стремится к соединению с другими духами и практически не бывает празден. Можно сказать, что харизма человека — это своего рода внутренний огонь, называемый чаще просто духом человека. Этот огонь может потухнуть, может чуть теплиться, может гореть полным пламенем, усиливаясь под воздействием других духов или Святого Духа. Исполнение заповеди «блаженны нищие духом» и есть необходимое условие для стяжания Духа Святого. А только с Ним мы можем не просто устоять, но и победить «духов злобы поднебесной» врага рода человеческого и всех его приспешников. Отсюда и известные слова прп. Серафима: «истинная цель жизни нашей христианской есть стяжение Духа Святого Божия. Пост же,

бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро есть средство для стяжания Святого Духа Божия». Заметим, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века вам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает. Вот почему Господь наш Иисус Христос сказал: «Всяк, иже не собирает со Мною, расточает» (Мф. 12:30).

3. Теперь обратимся к культуре, разумея ее в узком понимании, т. е. состоящую из философии, словесности и искусств. Культура принадлежит к сущностному началу человека или к его природе (усии). В этом начале Иисус Христос есть Богочеловек, т. е. в Нём «неслиянно, нераздельно» сосуществуют и Божественное и человеческое. Культура как проявление сущностного начала в своих выражениях тоже двуприродна, т. е. содержит в себе и Божественное и человеческое. Причем именно Божественное, а не ангельское. Отсюда высказывания ряда западных богословов, что ангелы на небесах поют Моцарта «в своем кругу», а перед Богом — Баха (Карл Барт). Правда, говоря о Моцарте, он имел в виду музыку «Волшебной флейты», а не его духовные сочинения. Г. У. фон Бальтазар писал: «В искусстве Божественное делает шаг в этот мир» (6. Ганс Урс фон Бальтазар. Карл Барт, Ганс Кюнг. Богословие и музыка. М., 2006. С. 35).

4. Кто творит искусство, словесность, кто в нас философствует? Личность? Нет! «Я мыслю — значит, я существую» — известное утверждение Декарта потому так и привилось на лозе философской мысли, что выразило важнейшее откровение не только мыслителя, но и поэта и художника, разумею последних в широком смысле, как олицетворяющем всю художественную словесность и все искусство. Личность ответственна за реализацию талантов и нравственность художника, но и только. Творит — наше творческое «я». И смысл существования поэта — слагать стихи, т. е. служить слову, соответственно художник служит искусству, мыслитель — философии. Отсюда кредо словесника, высказанное Ф. Сологубом:

Всё ясно только в мире слова,
Вся в слове истина дана.
Всё остальное — бред земного
Бесследно тающего сна.

Благодаря культуре человек возвышается над животным миром, «опираясь на них, как на сваи», свободно возводит здание культуры, без вмешательства потусторонних сил и иных мистических откровений.

Н. Заболоцкий выразил это так:

Разве девочка может понять до конца,
Почему, поражая нам чувства,
Поднимает над миром людские (такие) сердца
Неразумная сила искусства.
«Некрасивая девочка»

Автономность морали и искусства подчеркивал Ж. Маритен. Он писал: «Домен искусства и домен доброты образуют два автономных мира, но внутри того же человеческого субстрата. По природе своей искусство и мораль образуют два автономных мира, не имеющих по отношению друг к другу непосредственной и внутренней субординации... Мораль не может ничего сказать нам о том, что есть причина и благо произведения — о красоте. Искусство ничего не может сказать нам о том, что есть причина и благо человеческой жизни. В то же время человеческая жизнь не может обойтись без самой этой красоты и без этого интеллектуального творческого начала, где последнее слово принадлежит искусству» (7. Маритен Ж. Ответственность художника // Судьба искусства и культуры в западно-европейской мысли XX века. СПб., 2008. С. 27).

5. Психология принадлежит жизненному началу человека и потому имеет свое пространство, свои врожденные элементы (архетипы, символы и т. п.). Далее, она является собой только часть жизненности наряда с мистическим и хозяйствственно-вещественным доменами. Наконец, психология выражает душевный уровень сакрального домена, духовный уровень которого выражают богослужения Церкви, включающие таинства.

Что главное для сакрального человека? Наличие святыни. В человеческой истории не было ни одного племени, ни одного народа, ни одной культуры, у которых не была бы как-то проявлена сакральная жизнь человека. Я уже не говорю про ветхозаветную церковь, где левиты были избраны Богом для служения культу и закону. Язычество с его жрецами, магами, колдунами — наиболее распространенная культовая форма существования многих народов до пришествия Иисуса Христа — не менее наглядное тому подтверждение. Для нас, православных христиан, главная святыня — Церковь. «Церковь свята, — пишет прот. Сергий Булгаков. — Это свойство Церкви, можно сказать, самоочевидно. Разве может быть не свято Тело Христово? Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово “будьте святы, ибо Я свят” (Лев. 11:44–45) исполняется в Новом Завете через богооплещение, которое представляет собой освящение человеческого рода чрез Церковь: “Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее” (Еф. 5:25–26). Освящение Церкви, которое совершено Христовой кровью, осуществлено Духом Святым, излившимся на нас в Пятидесятницу и пребывающим в Церкви. Церковь есть дом Божий, как и тела наши — храм, где обитает Дух Святой. Поэтому жизнь в Церкви есть святость, как в активном, так и в пассивном смысле, т. е. и самое освящение, и принятие его. Жизнь в Церкви есть некая высшая действительность, к которой мы приобщаемся, а чрез то и освящаемся. Святость есть самое существо *церковности*, можно сказать, что иного ее свойства и не существует. Святость есть основное свойство Божие, — свойство свойств, всех

их в себе заключающее, как белый луч включает различные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой вообще не существует в Церкви никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак или синоним церковности вообще. Отсюда понятно, что в апостольских писаниях христиане именуются святыми: “все святы”, — таково обычное именование членов христианских общин (2 Кор. 1:9; Еф. 1:1; Фил. 1:1; 4:21; Кол. 1:2 и т. д.). Означает ли это, что эти общины были исключительно святы? Но достаточно вспомнить хотя общину Коринфскую. Нет, это суждение относится к самому качеству церковной жизни вообще; чрез всякое приобщение к ней подается святость. И так это было и есть не только в апостольские времена, но и во все дни существования Церкви, ибо един и неизменен Христос и живущий в ней Дух Святой.

На этом же основании Церковь есть не только жизнь в святости, но и общение на основе святости, — *communion sanctorum*. Церковь объемлет собой не только пшеницу, но и плевелы; иначе говоря, она состоит из грешников спасающихся: “если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас” (Ин. 1:8). Церковь свята силою Божественной жизни, святости Божией, которая сообщается Церкви, святостью ангельского мира и прославленных святых, но она же свята и святостью ныне живущих и спасающихся членов Церкви. Святость в первом, объективном смысле *дана* Церкви, есть ее божественная сторона, и она не может быть ни заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием, это — *благодать*, в точном смысле этого слова. И в отношении к этой священной силе Церкви прежде всего она и называется святой. Действие этой силы простирается именно в греховную жизнь падшего человечества: “и свет во тьме светит” (Ин. 1:5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плены греху и дает ему силу для достижения святости путем очищения от грехов, для спасения. Спасение, по своему понятию, есть *процесс*, в котором совершается отделение света от тьмы, победа над грехом. Достигая известного количественного преобладания, победа над грехом совершает и известное качественное изменение, в силу которого грешник становится праведным, святым. Церковь никогда не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру; “золотой пояс” святых никогда не прерывается в Церкви» (8. Прот. Сергий Булгаков. Православие. Париж. б/г. С. 215–216, 217–218).

6. Итак, личность, культура, психология принадлежат к разным началам триединства человека. То есть имеют собственное пространство действования со своими врожденными функциональными элементами (архетипами, формами и т. д.), собственными законами развития, особыми путями соединения с Пресвятой Троицей, со своими основополагающими субстанциями: свободой, верностью,

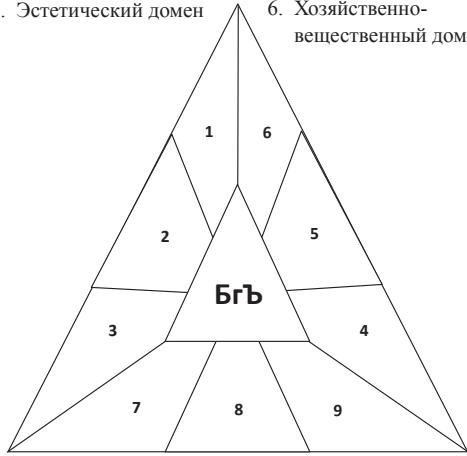
харизмой в личностном начале; мышлением, воображением, фантазией в сущностном начале; верой, надеждой, любовью в жизненном начале. В то же время личность, культура и психология вместе выражают целостность человека, о которой патриарх Кирилл сказал так: «Святость это целостность человека. Это, в первую очередь, внутренняя сила. Он самодостаточен, и, что очень важно, у этого человека есть *внутреннее зрение*. Праведный считает себя грешником, поэтому у него хватает мужества и внутреннего зрения видеть свою неправду. А грешный человек ничего не видит — только свое собственное “я”, и всегда в розовом свете. Один реалист, другой фантазер. Один человек целостный и сильный, другой внутренне очень слабый».

Примечание

¹ О жизненности смотри у св. Феодота Анкирского, который писал следующее: «Пусть тебя не смущает то, что я — как говорит праведный Иов — одет в кожу и плоть; но прими во внимание благородство разумной души; посмотри, как человек устроен, и подивись жизненному в нем началу» [2, ВРХД №137. Париж, 1982. С. 24].

СХЕМА НАЧАЛ И ДОМЕНОВ ТРИЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕКА

- | | |
|---|--|
| Сущностное начало
1. Разумный домен
2. Художественный домен
3. Эстетический домен | Жизненное начало
4. Мистический домен
5. Сакральный домен
6. Хозяйственно-вещественный домен |
|---|--|



- | |
|---|
| Личностное начало
7. Отчий домен
8. Христологический домен
9. Харизматический домен |
|---|

Л. Ф. Шеховцова

д-р психол. наук, руководитель
Общества православных психологов
Санкт-Петербургской митрополии,
профессор Санкт-Петербургской
православной духовной академии
и Санкт-Петербургской Академии
постдипломного педагогического
образования

ЛИЧНОСТЬ КАК САМОСОЗНАНИЕ

Copyright © 2011, Л. Ф. Шеховцова

Понятие личности употребляется сегодня всем комплексом наук о человеке, начиная от теоретических, задающих методологический вектор, — философии, психологии — и до прикладных: педагогики, социологии, криминалистики, психотерапии. Употребляют понятие личности представители и биологических, и медицинских наук.

Христианское догматическое богословие различает в Боге сущность (усио), Личность (ипостась) и Энергию (действие). Бог, или Пресвятая Троица, имеет единую сущность, Энергию и 3 Лица или Личности: Отец, Сын и Святой Дух. «Именно в исповедании Бога абсолютным Лицом или абсолютной Личностью заключается радикальное отличие христианства от всего многообразия представлений о Боге в языческой философии», — пишет С. А. Чурсанов [11, с. 108]. Эти фундаментальные категории — сущность, природа, энергия, личность — описывают способ существования не только Бога, но и мира, и человека. Так утверждается в богословии и, в частности, об этом пишет греческий богослов Х. Яннарас: «Человек создан по Образу Божьему. Христос, Второе Лицо Пресвятой Троицы, воплотившись и восприняв человеческую природу, открыл человеку возможность осуществления своего бытия по личностному образу бытия Лиц Божественной Троицы» (12). Богословие XX в. пришло к пониманию несводимости личности к природе: человек как личность владеет своей природой, которая сотворена Богом и ему дана. Человек личностный, писал Вл. Лосский, есть как бы некий нус, дух, ум, связанный с природой животной, которой он противопоставляется. Природа детерминирована определенными законами. Личность, делает вывод Вл. Лосский, это то, что несводимо к природе — надприродно [4]. Прот. Василий Зеньковский добавляет, что личность есть метафизическое ядро, начало, задающее единство [2]. Современный богослов Иоанн Зизиулас, которого называют одним из самых глубоких мыслителей XX столетия, основную онтологическую позицию богословия греческих Отцов выражает следующим образом: «Ни одна сущность, или природа, не существует вне и без личности, или ипостаси, или способа существования. Ни одна личность не существует вне и без сущности, или природы, однако онтологическим “принципом” или “причиной” бытия — то есть тем, что сообщает вещи существование, — является не сущность, или природа, но личность, или ипостась. Поэтому бытие

возводится не к сущности, но к личности» [1, с. 97]. Впервые же эту мысль сформулировал еще в IV в. Василий Великий, который говорил, что сущность не может существовать в «голом» состоянии, помимо «способа существования» (ипостаси) [1].

Таким образом православные богословы XX в. — Вл. Лосский, Х. Яннарас, митр. Иоанн Зизиулас, развивая святоотеческое учение о монархии Бога Отца в Троице, делают важным для учения о личности вывод об онтологической первичности ипостаси, лица по отношению к природе и сущности. Лицо, абсолютно свободно определяющее образ своего существования, и есть Личность [4, 1, 12]. С этой точки зрения человек, действующий в силу своих природных свойств, наименее личен. Смешение же личности и природы Вл. Лосский называет самостью [4].

Все человечество имеет по образу единую природу (разум, чувство, волю) и множественные ипостаси личности. Каждый человек воплощает в себе сущностные свойства своим особым и неповторимым образом: думает, чувствует, действует по-своему. Личность ипостазирует сущность, т. е. дает ей реальное и конкретное существование [12].

Цель жизни христианина — обожение — означает участие не в природе, или сущности, Бога, — как пишет Иоанн Зизиулас, — но в Его личностном существовании [1]. Святоотеческое богословие, пишет митр. Иоанн, видит человека в свете двух модусов существования: биологического (с момента зачатия и онтологической необходимости рождения), когда тело выступает при этом как оплот «эго», как «маска», которая препятствует человеку стать личностью, т. е. утвердить себя как любовь и свободу, и экклезиального, которое создается через новое рождение — крещение. Личность как абсолютная онтологическая свобода должна быть укоренена в онтологической реальности, не имеющей ограничений, свойственных тварному бытию, — должна «родиться снова» и «родиться свыше» [Ин. 3:3, 7]. Как экклезиальная ипостась человек подтверждает: то, что действительно для Бога, может быть действительным и для человека — природа не детерминирует личность, личность позволяет существовать природе; свобода тождественна бытию человека. Результатом такой свободы личности от природы является способность любить без избирательности (не только родственность). В своем экклезиальном измерении человек есть то, чем он будет, это измерение связано с эсхат

тологией — с окончательным итогом существования человека. Экклезиальная ипостась — это онтология, укорененная в будущем; это ипостась, которая есть «существование ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр. 11:1]. Экклезиальная ипостась — как трансцендирование биологической — черпает свое бытие в бытии Бога и в том, чем она сама будет в конце времен [1]. Преодоление человеком своей биологической ипостаси и становление подлинной личности происходит в таинстве Евхаристии.

Размышляя об отождествлении «ипостаси» с «личностью», богослов Иоанн Зизиулас придает этому значение революции в истории философии: «личность из “добавления” к бытию-маски — становится самим бытием и одновременно — конститтивным элементом (“принципом” или “причиной”) сущих» [1, с. 96]. Личность владеет душой, природой, она отнюдь не сила и не совокупность душевных свойств, а ИНОЕ, НЕСВОДИМОЕ К ПРИРОДЕ — трансцендентное (м. б. именно потому, что в позитивистской психологии не было понятия «трансцендентного», психологи так и не смогли договориться, что же такое «личность»). Более точно следует сказать: НЕ НЕЧТО, несводимое, а кто-то, кто ОТЛИЧЕН от своей природы, КТО ее превосходит и этим превосходством дает природе существование.

Человек имеет возможность выбора определенных действий или воздействий: одни ценности, предлагаемые внешней средой, человек интериоризует, а другие отвергает. «Кто» осуществляет этот выбор? Естественно напрашивается ответ: решает человек, или «Я». И тогда следующий вопрос: что такое «Я»? Что это за активное начало в человеке, которое «владеет» своей природой, выбирает ту или иную жизненную стратегию?

Я — выбираю.

Я управляю своим телом, своими чувствами и мыслями.

Я решаю, что мне делать.

«Я» властно по отношению ко всем содержаниям сознания. Знание дает власть. Согласно психоаналитическим теориям, облегчение у человека наступает потому, что он начинает более четко осознавать свои проблемы, становясь таким образом хозяином своих проблем.

Я — эта изначально действующая в человеке сила, предстает в сознании повелителем, манипулятором всех содержаний сознания. «Я» создает «мою» самостоятельность, строит содержание моего сознания, а затем самого меня. Это центр, инстанция, координирующая работу всех других систем.

«Я» стоит над течением событий во времени, поэтому Я — вневременно, как единство сознания, оно, таким образом, «Я» есть идеальное бытие. Философы и богословы говорят: «Я» — это надвременность, инаковость. «Я» — это сознающее себя бытие. «Я» — самосознание своего бытия [3]. В психологии, как и в философии, понятие личности совершенно неотделимо от понятия сознания, в которое входит как составная часть момент единства. Я есть самоутвержд-

дение своего бытия. «Когда я говорю — Я, то осознаю себя, самоутверждаю свое бытие», — пишет Михаил Грибановский [7, с. 144]. Если «затемняется самосознание, затемняется и личность. «Я» мыслится непременно единым. Наше я для нас является причиной наших психических явлений — рассуждает еп. Михаил Грибановский. «Самосознание, — пишет он, — … есть бытие в себе, т. е. опирающееся на себя, призрачное для себя; по Канту — это трансцендентальная апперцепция» [7].

Личностное существование отличает от всех прочих форм существования, по мнению Х. Яннараса, самосознание и инаковость. Самосознание — это знание нашего присутствия в мире, уверенность в собственном бытии, обладающем особым характером, отличающим «Я» от всего существующего вне «Я». Это отличие и составляет абсолютную инаковость, уникальную экзистенцию [12]. Инаковость — это отличие моего Я от мира.

«Я», по мнению П. А. Сапронова, самое фундаментальное, что в нас есть, — первообразность [9]. Арх. Платон Игумнов также определяет личность как самосознающее себя Я [8]; основная черта «личности-Я» — стремление к самоопределению, самоосуществлению (по Ш. Бюлер). Человек сам (Я) выбирает образ, способ своего существования. Можно сказать, что **Я — это форма, в которой личность открывает сама себя**, и следует говорить о процессе этого открытия (или, как понимает процесс развития Ш. Бюлер, — о самоосуществлении, реализации человеком себя).

Прот. Василий Зеньковский сказал, что самосознание — «чудо, загадка — оно иноприродно тверному бытию, оно не продукт природы. Его нельзя вывести из подножья в порядке генетической эволюции психики, самосознание не рождается из недр сознания, а приходит сверху от Бога» [2, с. 124]. Духовная жизнь есть источник самовидения… сердцевина личности-я, связью с которой и держится вся наша личность в полноте сил.

Самосознание — это замыкание сознания в самом себе, непосредственность психического. Я — это чувство собственного существования (или по Л. Карсавину — самосознающее себя бытие) [3]. Я — это и фиксатор текущего через меня потока мыслей и состояний в моем сознании, и в то же время — самотворение — то, что я делаю произвольно, преднамеренно, решая, думаю, внимаю, осуществляю выбор. Я использую свободу для определяния своего потока сознания. Я посредством воли выстраиваю себя. «Я» максимально устойчиво. Чувство собственного существования теряется только в коме, обмороке, эпилептическом припадке, сне без сновидений. Я — психический субъект, центр, жизненная точка, связь моих переживаний.

В этой, не претендующей на полноту описания, **феноменологической** картине «Я», самосознания, перемежаются философские и психологические характеристики. Вопрос же об онтологии «Я» гораздо сложнее.

В христианском учении о человеке есть понятие «логоса» человека. Преп. Максим Исповедник под логосом человека понимал Замысел Бога о каждом конкретном человеке, его месте в мире и предназначении [6].

Все мы, род человеческий — дети Божьи. Бытие каждого из нас Господь замыслил для чего-то, о предназначении каждого из нас у Него есть Замысел — ЛОГОС человека. Если человек начинается с зачатия — (а именно в этот момент, возможно, Господь творит личность), то ЛОГОС данного человека представляет как бы Программу его развития. (ЛОГОС как потенциальная ПРОГРАММА реализации конкретной человеческой сущности, в соответствии с которой Я=Личность и ОБРАЗует душу и дух по генотипу телесных потенций.

Личности-Ипостаси задана спосоbность содержать природу тела-души, «управлять» ею через инструмент духа (сознания).

На определенной стадии развития человек начнет ощущать свою личность как «Я» — некую const.

Хотя в психологии проблема самосознания мало разработана, тем не менее есть исследования, в которых описываются формы, грани или стороны Я; стадии и условия процесса становления Я.

Стадии

Прот. Василий Зеньковский писал, что зарождение самосознания начинается с момента отделения ребенком себя от среды — формируется так называемое «эмпирическое Я» [2]. Современные психологи уточняют, что это происходит при освоении ребенком своего тела. Развитие самосознания продолжается, когда ребенок убеждается, что его переживания доступны только ему, что они расходятся с оценкой взрослых. Вначале ребенок частично, а затем все шире открывает СЕБЯ для СЕБЯ — (внутреннее самосознание) и себя среди других (внешнее самосознание). Себя надо утверждать и доказывать «самому» себе и другим, что ТЫ-ЕСТЬ. Самоутверждение своего бытия начинается с момента освоения ходьбы (*пространства*); горшка — Я могу контролировать (*себя*) и вместе с тем (*мир*), т. е. Я — ВЛАДЕТЕЛЬ мира! Мальчики обычно утверждаются в спортивных, трудовых достижениях, девочки — в одобрении окружающих. Открыв в себе внутренний мир, ребенок проецирует его и на других — через сказку развивается эмпатия, жалость.

Таким образом в психологии выделены формы, или границы, «Я»:

- Я телесное;
- социально-ролевое Я;
- психологическое Я (Я-концепция);
- ощущение себя как источника активности и свободы;
- смысл Я, самоотношение [5].

Развивая Святоотеческое Предание (корпус текстов святых отцов), митр. Иоанн Зизиулас пишет,

что Сущность Бога, «Бог», не имеет онтологического содержания, истинного бытия — вне общения... именно общение есть то, что позволяет бытийствующему «быть»... «Общение есть онтологическая категория... Личность существует в общении» [1, с. 83].

Важнейшее значение в святоотеческих работах с IV в. придается общению Лиц Пресвятой Троицы, которое представляет общение любви. Любовь-Общение — это Личностное проявление Бога-Троицы, это образ отношений внутри Троицы [1]. Бытие Бога может быть познаваемо человеком только через личное отношение — общение и личную любовь.

Личностный образ бытия человека также предполагает открытость к общению как с Богом, так и с ближним. Человеческая личность тоже не может существовать вне общения. В общении — любви, осуществляющейся по образу бытия Самой Пресвятой Троицы, человек достигает личностного совершенства, в полной мере актуализируя такие личностные характеристики, как свобода, открытость, уникальность [11].

Таким образом, можно утверждать, что условием становления личности-самосознания является общение, т. е. совместное бытие с ДРУГИМ — со-бытие по теории В. И. Слободчикова [10]. В психологии есть теории, интерпретирующие личность как феномен межличностных отношений, т. е. фактически как феномен общения, в котором осуществляются эти межличностные отношения.

Итак, в православной психологии, которая развивается на основе христианского учения о человеке, личность следует понимать как активное начало, несводимое к природе и владеющее природой тела-души-духа, как инаковость (по отношению к природе) самосознания, проявляющуюся в форме «Я». В психологических исследованиях раскрыты формы и грани, условия и стадии становления «Я».

Литература

1. Иоанн Зизиулас (митр.). Личность и бытие // Начало. СПб., 1998. № 6.
2. В. В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Имка-Пресс, 1934.
3. Карсавин Л. О личности. Т. И. М., 1992.
4. Лосский Вл. По образу и подобию. М., 1995.
5. Леонтьев Д. А. Очерк психологии личности. М., 1993.
6. Максим Исповедник преп. Творения. М., 1993.
7. Михаил Грибановский (еп.). Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
8. Платон Игумнов (арх.). Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
9. Сапронов П. А. «Я»: Онтология личного местоимения. СПб., 2008.
10. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология человека. М., 1995.
11. Чурсанов С. А. Учение о личности у православных богословов XX в. как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2005 г.
12. Яннарас Х. Вера церкви. М., 1992.

И. В. Астэр

канд. филос. наук,
доцент кафедры теории
и технологий социальной
работы Санкт-Петербургского
государственного института
психологии и социальной
работы (СПбГИПСР)

ИННОВАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ОДИНОЧЕСТВА

Copyright © 2011, И. В. Астэр

Религия непременно есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с близкими, есть общение, общность, коммюнион¹.

Н. А. Бердяев

Об уникальных возможностях в различных сферах жизнедеятельности, появившихся за последние десятилетия у Русской Православной Церкви, на страницах прессы сказано уже немало. В данной статье будет рассмотрена только одна из них — помочь другим в преодолении одиночества. Безусловно, могут возразить экономисты: как можно сейчас говорить о проблемах души, когда россияне не могут справиться с удовлетворением своих базовых потребностей — в социальной и физической безопасности, в приобретении жилья, да что там жилья, когда денег не хватает на лекарства и еду? Когда большая часть населения России находится на краю бедности под названием «бедность»? Специалисты в области социальной политики могут вспомнить о демографической проблеме, о социальном неравенстве, о наркотизации и алкоголизации населения. Психологи скажут, что главная проблема, с которой к ним обращаются, — это проблема «отцов» и «детей». Политики в очередной раз призовут к построению демократического общества. А богословы в который раз напомнят, что куда важнее заниматься духовно-нравственным воспитанием личности, поскольку для христианина главное — научиться быть наедине с Богом, а потом уж с людьми. И, безусловно, в экспертном интервью со специалистом в сфере науки, образования, здравоохранения или предпринимательства на вопрос: «Какая проблема наиболее остро стоит перед вашей организацией?» — мы услышим: «Проблема финансирования».

Тем не менее одной из актуальнейших проблем нашего времени является именно проблема одиночества, как минимум, на том основании, что самостоятельно справиться с бедностью общения как на межличностном уровне, так и на уровне целых сообществ гораздо тяжелее, чем с материальной нищетой. Но есть и другое основание — с проблемой одиночества на том или ином его уровне, если пристально взглянуться в глубины своей души, сталкивался каждый из нас. Подробно о причинах одиночества и о его социально-антропологических последствиях интересующиеся данными вопросами могут посмотреть ряд предыдущих публикаций ав-

тора². В настоящей статье будет затронута проблема одиночества в православной среде, поскольку полагаем, что Русская Православная Церковь лишь тогда сможет оказывать помощь другим, когда справится с собственными нерешенными задачами. Выбор позитивной социальной практики возможен только после погружения в глубины «Я», собственной культуры, включающей множество традиций и ценностей, углубленный и критический анализ которых, а затем — их качественный отбор, — позволит преобразовать как человека, так и общество.

Несмотря на то что Церковь апеллирует непосредственно к нравственности человека, она не является в современном обществе нормообразующей инстанцией, какой была в средневековом обществе. На идеологическую роль претендует целый ряд социальных институтов: массмедиа, гражданские институты, политические партии. Православие сегодня — это символ русского своеобразия и некой духовной ценности этого своеобразия, как что-то, что может быть с гордостью противопоставлено другим, и ценность чего эти другие тоже в какой-то мере признают. Но поскольку целый ряд критериев группового членства ослабевает, а приобретенный жизненный опыт не пригоден в новой для мира ситуации острого столкновения символических и культурных капиталов, как и прежде, каждый из нас, если не погружается без остатка в свои суэтные заботы, обнаруживает бессмысличество существования. Впрочем, наши эгоистические устремления требуют отказаться от сделанных открытий, доставляющих экзистенциальные страдания. Зачастую только безысходность давящих обстоятельств, главным из которых, пожалуй, следует считать непризнание сконструированной идентичности со стороны значимых «других», подталкивает нас искать выход безотносительно к построению очередного мифа идентичности и внимательно задумываться о причинах наших несчастий не без анализа личностных особенностей, но без абсолютизации культурных и социальных различий. Вместо тотальной враждебности к «Другому», в образе которого может персонифицироваться носитель других идей или мнений, человек другой социальной или этнической общности, говорящий на незнакомом языке, вместо конформизма по отношению к тем, кто играет на чувстве солидарности, кто способен убедить людей, что их интересы и чувства ему близки, что он «вылеплен из того же теста», мы, наконец, обращаем

внимание на того, кто находится рядом, и шаг за шагом, поступательно открываем для себя удивительный мир человека, с его внутренней болью и радостью, с недостатками и достижениями. Открываясь для общения с человеком любой нации и веры, мы возрождаем в себе доверие и преодолеваем страх самого себя и своего бытия, страх рефлексии, присущий абсолютному большинству и скрепленный договором о «невмешательстве» в жизнь другого. Согласно одному из самых активных поборников гуманистического направления в психотерапии Ролло Мэю, «ни Я, ни тело, ни бессознательное не могут быть «самостоятельными», а могут существовать только как части целого. И именно в этом целом должны иметь свои основания свобода и воля»³. Обретение цельности и свободы от эгоистичного «Я» возможно путем выхода за рамки собственных проблем, путем выстраивания отношений с людьми на «искренности и прозрачности подлинных чувств», на «теплом принятия и высокой оценке другого человека, тонкой способности видеть его мир и его самого, как он сам их видит»⁴. Посредством доверительного, глубинного общения станет возможным для индивида «воспринимать и понимать свои качества, которые прежде были им подавлены», обнаружить, что «становится более цельной личностью, которая способна жить с пользой», быть «более самоуправляемым и уверенным в себе», «человеком с более выраженной индивидуальностью, способным проявлять себя»⁵.

Что же является для православного человека основным препятствием при вступлении в диалог с ближним своим? Главным образом, маргинализация Церкви. Слова «православное возрождение в России» сегодня могут употребляться только в кавычках. Это возрождение имеет зачастую поверхностный и «идеологический» характер, не затрагивающий более глубоких слоев сознания. Для подавляющего большинства самоидентифицирующихся в качестве православных россиян быть верующим — значит находиться в оппозиции атеизму. Быть сегодня атеистом — фактически неприлично, и в социологических опросах вариант «верующий в какой-то степени» предпочтительно выбирают те, кто не является богоборцем, но к религии равнодушен. Возрождение православной культуры — не столько реставрация традиционных идей, сколько отстаивание национальных и культурных ценностей как реакция на процессы глобализации. Соответственно, на личностном уровне православие рассматривается не столько в контексте веры и христианских ценностей, сколько как индикатор русского самосознания. Если я русский — я обязан быть православным. Но и вступать в общение с людьми, говорящими на странном языке, в несовременной одежде я не буду; как и не буду регулярноходить в храм, а уж тем более — подходить к священнику на исповедь.

Таким образом, воцерковленные православные, вступая в публичную коммуникацию, должны переходить на секулярный язык и искать аргументы внерилигиозного характера, что зачастую ставит их

в трудное положение, так как религиозные языки невозможно перевести на мирской язык, без утраты части смысловых структур. После ряда неудачных попыток донести свое видение мира, православный замыкается как минимум в своей общине, как максимум — в себе самом. Собственный внутренний мир, разросшийся до масштабов Вселенной, не позволяет понять другого. Как подтвердит нам любой специалист в области межкультурной коммуникации, мы не слышим собеседника главным образом от того, что заняты собственной речью, от того, что с детства не научились слушать, но обучившись навыкам рефлексивных и эмпатических реакций и активно используя их в общении, мы имеем шанс превратиться в отзывчивых слушателей, понимая не только наших соотечественников, но в определенной степени и иностранцев. Относительно религиозной деятельности, то слова Иисуса «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20) призывают к общению именно с людьми другой культуры, другой веры. Так как «в некотором, более глубоком смысле всякая вера абсолютно индивидуальна, в каждом человеке — иная; так что, строго говоря, есть столько же религий, столько же вероисповеданий, сколько есть личностей — совершенно так же, как есть столько же форм любви, сколько есть на свете любящих людей»⁶.

Итак, самовыражение в диалоге является не-продуктивным, оно лишь удваивает самого себя, но «напряженная и любящая вненаходимость» по отношению к другому приводит к определению своего уникального места в бытии⁷. Знание своего единственного места делает возможным диалог с самобытным Другим. Соответственно, еще одной причиной отчуждения православных россиян является отсутствие ощущимой опоры РПЦ на принципы дополнительности (доминанты на Другом по А. А. Ухтомскому) и дистанцирования (или вненаходимости), по выражению М. М. Бахтина).

Исполнение христианскими организациями США и Европы роли наблюдателя с полномочиями вмешательства в действия государственной власти в случаях нарушения ею прав человека, способствовало привлечению в их ряды огромной массы добровольцев. В границах западного общества ни одной государственной церкви не удастся убедить граждан в своих особых привилегиях. Несмотря на то что по формальным признакам Русская Православная Церковь не является частью государственного аппарата России, в реальной практике она пользуется всеселым «доверием» властных структур. В безвозмездное пользование Церковь получила крупные земельные участки, сооружения культового назначения и средства из государственного бюджета для их реставрации, а также возможность заниматься предпринимательской деятельностью на льготных условиях: в частности, православные организации освобождены от уплаты налога на прибыль и налога на пользователей автомобильных дорог со средств,

полученных от культовой деятельности, производства и реализации предметов религиозного назначения.

Русская Православная Церковь сумела занять определенную нишу в российском обществе в рядах других социальных институтов, декларируя о выполнении духовно-нравственной функции и пытаясь интегрировать общество по этноконфессиональному признаку, настаивая на сохранении традиций и единстве нации. По сути, Церковь стала на путь миссионерства. Но любая идентичность предполагает противопоставление, отдаление человека от человека. А подобная стратегия управления, как свидетельствует история, приводит к конфликтам, интолерантному поведению масс и отчуждению. Из итогов социологических опросов населения: перспектива того, чтобы общественная жизнь строилась на основе предписаний церкви, отвергается населением, в том числе верующим. Так, клерикальную модель в православном варианте поддерживают только около 5% православных, не говоря об исключительно отрицательном отношении иноверцев и неверующих. Показательно, что в ходе одного из исследований при ответе на вопрос — «Какая идея сегодня могла бы вдохновить людей, сплотить их для общих целей?» — выбор «идеи очищения общества через православную веру» занял последнее место (7,9)⁸. В православном сообществе возникает скептицизм по отношению к любым институтам с присущими им формальными процедурами, обостряется чувство собственной неполноценности у отдельных его представителей. Распространение острых социальных противоречий, отраженных в сознании людей, характеризующееся несовпадением ценностных ожиданий и ценностных возможностей и проявляющееся в формах неприятия и сопротивления, привело к росту индивидуальных и коллективных протестных практик в рамках православной конфессии. Наиболее распространенной в современном православии формой проявления протестной практики является феномен «ухода» (миграция из города, переход в другую религию). Возможно, подобные «миграции» обусловлены не самыми эффективными методами миссионеров.

Методами пропаганды и словотворчества сегодня никого не удивишь, говорить умеют многие, но верит ли словам народ? Не устал ли он от обещаний светлого будущего еще при социализме? Вспомним, что словесная проповедь в России стала получать распространение лишь к концу XVII в., то есть в тот период, когда Церковь в силу целого ряда обстоятельств была в кризисе. До эпохи Петра I проповедовали примером, а проводящий словом священник казался лицемером.

Проповедь через пример, а не через слово восходит к апостольским временам. Апостолы — миссионеры проповедовали Евангелие примером своей жизни, и при этом они ни разу не ссылались на знаменитую Нагорную проповедь Христа, ни разу не говорили «Как наставлял учитель»⁹. Личность самого Христа, а не его учение ставили во главу угла своей миссионерской деятельности апостолы. На этот факт

в отечественной православной словесности обратил внимание о. Андрей (Кураев): «Ни проповедь Стефана в день его мученической кончины, ни обращение Петра в день Пятидесятницы не содержит ссылок на Нагорную проповедь. Павел и Иоанн формулируют керигму, обращаясь не только к учению, но и к жизни Иисуса»¹⁰. И далее Андрей Кураев пишет: «Евангелие Христа... несет Весть о Личности, а не о концепции... И в общении со своими учениками Христос не приводит доказательств, не требует от них умственного напряжения, не рисует им системы мироздания или религиозной жизни. Он проповедует не Свои убеждения, а Себя Самого»¹¹.

В определенном плане можно сказать: важно не чему учит Учитель, а то, кем он сам является. «За кого они почитают Меня?» — спрашивал Христос своих учеников. И это понятно, если учесть то, что вхождение в святость совершается через Христа, за счет преодоления противостояния духовного и телесного. А в таком случае практика христианской аскезы, а точнее, овладение навыком этой практики является куда более важным, чем эрудиция и риторическая подготовка. Порок современных религиозных школ любого уровня состоит в подмене идеи святости идеей учености. Думается, стоит прислушаться к совету профессора Воронежской Духовной Семинарии П. Никольского: «...чтобы полемика апологетов православия привлекла к себе внимание интеллигенции, необходимо, чтобы она кроме своих литературных и научных достоинств, не была оторванной от жизни. Мало написать толковое опровержение лжи, надо на деле, в жизни показать значение истины... Для этого не нужно быть богословом, а нужно быть только христианином с живою верой... В своей жизни, на деле, а не в одном слове, мы должны показать, что мы христиане и что наше исповедание самое чистое и святое»¹².

Эту готовность православного человека воспринимать веру, прежде всего, через жизненный и духовный опыт ее подвижников неоднократно уже отмечали исследователи русского менталитета и русской религиозности. Так, Д. А. Хомяков заметил, что «Церковь “дремлет” не потому, что у ее изголовья не стоит патриарх, и не потому, что нет соборных заседаний, а также не потому, что приход не является юридическим лицом и не может приобретать имущество на свое имя и распоряжаться храмом как собственностью, а вследствие того, что народ желает иметь “пастырей добрых”, то есть таких, которые “полагают душу за овцы”, и это желание проявилось не в голосовании, а в беспримерной всероссийской известности и славе о. Иоанна Кронштадского... Слава его объясняется только тем, что народ, ищущий себе пастыря идеального... внезапно услыхал, что такой пастырь явился, и он всем сердцем бросился к нему, чем и показал, что он ищет пастыря себе»¹³.

Читая эти строки, написанные еще в начале XX в., невольно удивляешься прозорливости их автора. Современная Церковь уже имеет у своего «изголовья» патриарха, регулярно проводятся собор-

ные заседания, православный приход обрел статус юридического лица и может приобретать «на свое имя» имущество. Но никакое учреждение не является нравственным субъектом, основой духовной практики, ровно как и социального служения, является личность, а не организация, поскольку именно личность несет ответственность. Подлинная ответственность лежит на личности. Но организация должна обеспечить условия для акционистской практики. Конечно, не все православные согласятся с тем, что Церковь непременно должна заниматься социальным служением, по мнению многих, разработка механизмов реализации Социальной концепции — вмешательство в вопросы, не относящиеся к прямым обязанностям РПЦ. Увы, в нынешней кризисной ситуации для России подобные настроения — анахронизм, так же как и философский идеализм, изолирующийся от реальности представлениями, воплощение которых в жизнь весьма проблематично, жизнь в воображаемом мире не снимает ответственности при решении насущных практических задач. Другое дело, что в деле социального служения одного душевного порыва явно недостаточно, нужны специальные знания и умения, определенный опыт, аккумуляция методологий и технологий организации социальной работы.

4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был принят документ «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви», в котором подчеркивается «необходимость активизации работы по введению на приходах Русской Православной Церкви штатных оплачиваемых должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью»¹⁴. Безусловно, данное управленческое решение — знаковый шаг в направлении развития социально ориентированной деятельности Церкви, оптимизирующий процесс оказания помощи сиротам, подросткам из группы риска, пожилым людям, инвалидам и др. социально незащищенным слоям населения современной России. Так как началась целенаправленная конкретная работа по организации системы церковных учреждений, занимающихся социальной работой с населением, хотя отдельные элементы ее имелись и в прошлом. Однако, как сказано в документе, «учитывая неизбежные трудности в осуществлении этого решения, на первом этапе эти должности следует вводить в крупных городских приходах... и благочиниях»¹⁵. Тем не менее представляется, что к посильным видам социального служения должны быть подключены все действующие приходы. Не нужно сетовать на слабую координацию социальной деятельности церковных организаций, отсутствие необходимого количества квалифицированных специалистов, недостаточное развитие коммуникаций и информационной поддержки, отсутствие финансирования. Все обозначенные проблемы вполне преодолимы. Необходимо на приходах и в монастырях задействовать все имеющиеся ресурсы — где-то идти по пути дальнейшей диверсификации производства, где-то — развивать

предпринимательскую деятельность, при наличии опытных духовников — сконцентрироваться на оказании психотерапевтической помощи; и непременно взаимодействовать с государственными и общественными организациями, занимающимися социальной работой, как с целью подготовки квалифицированных кадров для собственных организаций, так и с целью развития добровольческой деятельности.

Несомненно, качественное обслуживание поднимет авторитет Церкви среди россиян и, тем самым, привлечет в ее ряды добровольцев. Опора на широкое общественное участие, самостоятельность и инициативность низовых звеньев увеличат потенциал православных социальных центров и значительно расширят их возможности в деле социального служения. Духовное возрождение — это не только строительство храмов, открытие монастырей, миссионерская и катехизаторская деятельность, это — создание храмов в душах людей, возрождение милосердия и великолдушия. Принятием документа «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» РПЦ обеспечила условия для акционистской практики, в которой столь остро нуждается население России. Ибо Церковь Христа, ушедшая от мира в пустыню, не может являться «воплощенным Словом». Агрессивная проповедь о любви, духовности, Боге порождает исключительно недоверие. Под влиянием принуждения невозможно принять веру, подобные действия ведут лишь к безверию, суеверию или лжеаверию, но никак не подлинной, становящейся возможной исключительно путем доверия и открытости. Как отмечал В. Франкл, «Я должен сам принять решение “за” или “против”. Религиозность связана с Я — либо ее нет совсем»¹⁶. А в каждом Я «...есть прекрасное, и только наша греховность не позволяет нам видеть это»¹⁷.

Относительно нынешней ситуации — крайне важно преодолеть закрытость Церкви от «мира» как в личностном, так и в организационном измерении. По мнению С. Л. Франка, «уединенность души в общении с Богом предполагает одновременно ее открытость для общения и требует этой открытости. Религиозная жизнь — одновременно и нераздельно — и уединенна, и общинна, кому это кажется парадоксом, тот этим только свидетельствует, что он не понимает исконной общей структуры религиозной и духовной жизни, в силу которой душа именно в своей глубине расширяется, открывается для общения...»¹⁸. Несомненно проще быть в стороне, закрыться от всех, чем чувствовать себя в чем-то обязанными и при этом казаться себе избранными, особенными. Но нельзя быть наполовину, вполсильы. Вселенская Церковь должна говорить не с избранной группой, а с каждым человеком, вступая в диалог с любым, она говорит со всеми людьми. В государственных учреждениях социальной защиты населения принято применять метод обследования для оценки потребностей обратившихся за материальной помощью, но Церковь не должна ни о чем расспрашивать и ничего разыскивать, а помогать и отдавать любому пришедшему,

направляя всю свою волю к осуществлению христианства.

Деление на Мы — Они, внутреннее и внешнее, этническое и международное привело к напряженности и страху, к тому, что человек и желал бы прийти в храм, да непускают, причем не пускают «своих», воцерковленных братьев и сестер, что уж говорить о людях, впервые вступающих на порог Церкви. Некоторые годы тратят на возможность не быть изгояем в православном приходе, монастыре. А другие в поисках поддержки идут в соседний христианский храм (неважно, католический или протестантский) и, ощущая внутри небезучастное к себе отношение, остаются. Третьи и более того, уезжают за границу, узнав об организации, эффективно занимающейся социальным служением.

Впрочем, полагаю, что голос Церкви, отражающий толерантное отношение к близким своим, «истинную веротерпимость», которая «не теснит, не гонит, не преследует; но вместе не упускает случая с любовью указывать заблуждение и предлагать свободному убеждению и совести выбор лучшего»¹⁹, может быть услышан мирянами. Нужно лишь помогать каждому пришедшему в храм, в том числе создавая условия для индивидуальной работы духовника. Потребность в организации условий для индивидуальной работы духовника обусловлена крайне разнородным социальным составом прихожан в современной Церкви. «Все наши службы, — отмечает митрополит Антоний Сурожский, — рассчитаны на всех возможных людей на свете, но ни один человек не представляет собой этого “всевозможного” человека»²⁰. Как вариант — специализация приходов по отдельным направлениям социального служения и неуклонное следование избранной деятельности — обеспечит дифференциацию прихожан по «интересам». Последнее также способствует сплочению общин на основании коллективной общественно-полезной деятельности, а не вследствие общего духовника, как это часто происходит в российских реалиях, и чему неустанно препятствует Церковь (можно вспомнить, к примеру, речь Патриарха о «младостарчестве» и ее последствия для института старчества).

Важно тщательно планировать организацию социальных услуг в соответствии с имеющимися у клиентов проблемами: кто-то должен заниматься социальной работой с детьми, другие — проблемами алкоголизма, третьи — ориентироваться на работу с инвалидами, пожилыми и т. д. Прежде всего, социальным работникам непременно нужно выяснить потребности людей, проживающих на их территории, в соответствие с которыми и моделировать процесс предоставления специализированных услуг. Также необходимо учитывать специфику деятельности государственных социальных учреждений на данной территории и знать их возможные потребности с тем, чтобы грамотно координировать разноплановую социальную работу на местном уровне, выбрать свою сферу приложения сил, определить, будут ли

предоставляемые услуги бесплатными или платными, при этом практиковать взаимодействие православных организаций с государственными учреждениями — больницами, интернатами, детскими домами и др. (например по контракту). Конструктивное партнерство позволит обеспечить результативность церковной социальной работы, расширить материальные, кадровые и финансовые возможности взаимодействующих организаций, сконцентрировать общественное мнение на актуальных социальных проблемах.

На что особенно необходимо обратить внимание в индивидуальной социальной работе с прихожанами? Актуальнейшая задача РПЦ сегодня — обращение к личности, к выработке нового, более ответственного духовного сознания. В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе философию «Мы», «Мы» — первично, свободное «Я» может произрасти только из «Мы». Православная культура породила выдающиеся образцы святости и приучила народ к культу святых, но весьма мало приложила усилий к воспитанию в русском человеке чувства долга, личной ответственности и творческой активности. Русский человек не научился веровать через собственное практическое действие, через непосредственный духовный опыт, он привык лишь наблюдать за ним и поклоняться примерам лучших представителей. Но именно культура является тем средством, которое позволяет человеку перейти от количественного «иметь» к качественному «быть». Учение, представляющее постоянную идеологическую работу должно преобразоваться в помощь, которую предлагают ученикам с тем, чтобы они сами, своим умом и практикой усвоили культурные знания, не повторяли услышанное или прочитанное, а сообразно своей природе (интеллекту, талантам и способностям) творчески претворили их в жизнь.

По мнению ряда русских мыслителей²¹, задачу преодоления отрешенности от жизни, идейности мировосприятия может решить православная женщина, чей ресурс на протяжении веков оставался не востребованным по причине отсутствия целостной «культуры пола». Как показали результаты исследований автора²², начиная с XIX в. в социальной направленности мужских и женских монастырей существовала определенная «поларизация». Насельники мужских монастырей стремились идти созерцательным путем, в то время как женские монастыри (и многочисленные самоокупаемые общинны) ориентировались на социальное служение. Во многом именно подвижнический женский труд породил целый ряд религиозно-философских дискуссий в конце XIX — начале XX вв. о предназначении монашества и привел к актуальному видению социально-экономических и общественно-политических проблем, решать которые, правда, предстоит уже современной Русской Православной Церкви.

Новая стратегия в решении проблем может быть очень разной; но, прежде всего, она должна сделать выбор между альтернативными установками: интеграции в социокультурную сферу и неинтегра-

ции. Участие в социальной жизни еще не означает внутренней, сущностной включенности в эту жизнь, оно может оставаться внешним, формальным. Чтобы выполнить свою миссию в обществе, православие должно активно включиться в диалог со всеми социальными силами, которые могут способствовать возрождению так необходимых человечеству гуманистических ценностей. Если РПЦ удастся примирить потустороннее с земной практикой, покой и движение, теорию и практику, она сможет осуществить исторический синтез и привести русскую национальную культуру к всечеловеческой культуре, достичь цели христианства — спасения не личного, но всеобщего. Оздоровление русского народа должно привести от чувственно-эмоционального, пассивного и недисциплинированного образа жизни к сознательно-волевому, активному и ответственному отношению к жизни.

Примечания

- ¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. М.: АСТ, 2007. С. 312.
- ² Астэр И. В. Кризис социальных связей и проблема одиночества в условиях российского мегаполиса // Теоретический журнал «Credo new». № 2. 2010. С. 119–136, электр. ресурс: <http://credonew.ru/content/view/905/62/>; Астэр И. В. Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Теоретический журнал «Credo new». № 4. 2010. С. 206–220, электр. ресурс: <http://credonew.ru/content/view/960/62/>
- ³ Мэй Р. Любовь и воля. М.: «Рефл-бук» К.: «Ваклер», 1997 // Электр. ресурс: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol_Mei/06.php
- ⁴ Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека. М.: Прогресс, 1994. С. 79.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Франк С. Л. С нами Бог // Электр. ресурс: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml
- ⁷ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Сост. С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. С. 79.
- ⁸ Мчедлов М. П. Феномен религиозности в изменяющейся России // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник докладов и материалов межрегиональных научно-практических семинаров и конференций. 2002–2004 гг. М., 2004 // Электр. ресурс: http://www.rusoir.ru/index_print.php?url=/03print/01/24/
- ⁹ Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. М., 1995. С. 96.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 107.
- ¹² Никольский П. Интересы и нужды епархиальной жизни. Воронеж, 1901. С. 14.
- ¹³ Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и паstryр. М., 1917. С. 3–4
- ¹⁴ Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> от 4.02.2011
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Франкл В. Э. Десять тезисов о личности // Электр. ресурс: http://psylib.org.ua/books/_franv02.htm
- ¹⁷ Сергей [Пражский] (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский. О подвиге общения // Журнал Московской Патриархии. М., 1983. № 3.
- ¹⁸ Франк С. Л. С нами Бог // Электр. ресурс: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml
- ¹⁹ Феофан Затворник, свт. Слова на Господни, Богородичны и торжественные дни. М., 1883. С. 75.
- ²⁰ Антоний (Сурожский), митрополит. Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 1995. С. 39.
- ²¹ См., напр.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999; Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995; Розанов В. В. Женщина перед великою задачей // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1991.
- ²² Астэр И. В. Современное русское православное монашество: социально-философский анализ. СПб.: ООО Архей, 2010. С. 101–105.

Литература

1. Антоний (Сурожский), митрополит. Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 1995.
2. Астэр И. В. Кризис социальных связей и проблема одиночества в условиях российского мегаполиса // Теоретический журнал «Credo new». 2010. № 2.
3. Астэр И. В. Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Теоретический журнал «Credo new». 2010. № 4.
4. Астэр И. В. Современное русское православное монашество: социально-философский анализ. СПб.: ООО Архей, 2010.
5. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979.
6. Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. М.: АСТ, 2007.
7. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999.
8. Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. М., 1995.
9. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
10. Мчедлов М. П. Феномен религиозности в изменяющейся России // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник докладов и материалов межрегиональных научно-практических семинаров и конференций. 2002–2004 гг. М., 2004.
11. Мэй Р. Любовь и воля. М.: «Рефл-бук» К.: «Ваклер», 1997.
12. Никольский П. Интересы и нужды епархиальной жизни. Воронеж, 1901.
13. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> от 4.02.2011
14. Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека. М.: Прогресс, 1994.
15. Розанов В. В. Женщина перед великою задачей // Розанов В. В. Религия и культура. М.: Правда, 1991.
16. Сергей [Пражский] (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский. О подвиге общения // Журнал Московской Патриархии. М., 1983. № 3.
17. Феофан Затворник, свт. Слова на Господни, Богородичны и торжественные дни. М., 1883. С. 75.
18. Франк С. Л. С нами Бог // Электр. ресурс: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml
19. Франкл В. Э. Десять тезисов о личности // Электр. ресурс: http://psylib.org.ua/books/_franv02.htm
20. Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и паstryр. М., 1917.

А. Г. Волкова

канд. филол. наук,
преподаватель кафедры
лингвистики и иностранных
языков Калужского
государственного университета
им. К. Э. Циолковского

СЛОВО, ДИАЛОГ, ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Copyright © 2011, А. Г. Волкова

Культура выражается через язык, но и в какой-то мере является порождением языка. Существует, например, точка зрения о том, что именно язык формирует картину мира: «Картина мира, представленная в родном языке, воспринимается его носителем как нечто естественное, хотя в действительности она есть уникальное достижение родного языка»¹.

Язык при этом играет роль некоего познавательного механизма, который помогает осваивать действительность и преобразовывать ее в понятия и концепты: «Гносеологическое назначение языка связано с тем, что “огромная масса человеческого опыта, заложенная и зафиксированная в языке, не поддается никакому исчислению... система слов одного языка как целое представляет собой воздействие совокупности зафиксированного опыта всех тех, кто когда-либо являлся носителем языка и участвовал в его сохранении и формировании”»².

Определение языковой личности тесно связано с понятием коммуникации: «Язык является одним из наиболее эффективных средств, с помощью которого человек становится полноправным членом языкового сообщества — носителем языка (субъектом). Одной из важнейших функций субъекта является функция интеграции, предполагающая активную организацию его взаимодействия с окружающим миром. Субъект по определению является коммуникативной категорией»³. Роль языковой личности заключается в том числе в отборе языковых средств, о чем образно говорится в сказке Л. Кэрролла «В Зазеркалье», когда Шалтай-Болтай говорит Алисе: «Когда я использую слово, оно значит то, что я хочу, чтобы оно значило — ни больше, ни меньше». «Весь вопрос в том, — возразила Алиса, — можешь ли ты заставить слово значить так много разных вещей?» — «Вопрос в том, — ответил Шалтай-Болтай, — что я — хозяин, вот и все»⁴. Отсюда вытекает двоякая интерпретация роли слова и личности в высказывании: «во-первых, коммуникативная цель определяет и оправдывает выбор соответствующих языковых средств; во-вторых, в результате хозяин слова может оказаться и хозяином вещей»⁵.

Наряду с различными характеристиками языковой личности — эмотивной, социальной, гендерной, возрастной, национальной и т. п. — можно выделить и религиозную составляющую, определяющую мышление субъекта и тем самым его мировоззрение и выражение этого мировоззрения, в том числе и язы-

ковое выражение. Таким образом, важной единицей, необходимой для интерпретации роли языковой личности в христианской культуре, становится *диалог* в широком его понимании.

«Я рождается только в диалоге с Ты» — так кратко можно охарактеризовать концепцию философии диалога, получившей особое развитие в XX в. Рассуждения, так или иначе связанные с проблематикой межличностной коммуникации, в этом случае оказываются достоянием не только философии: диалог — это категория и филологии, и религии, поэтому проблема построения и существования диалога находится в межпредметной плоскости. Однако понятие о религии как о диалоге с Богом возникло гораздо раньше. При этом и философия, и филология, и религия объединяются двумя взаимосвязанными антропологическими проблемами, возникающими в диалоге. Первая проблема — это личность, участвующая в диалоге, с ее языковыми, культурными характеристиками и с ее интенциями. И вторая, тесно связанная с первой, — проблема рецепции и интерпретации диалогической информации.

Христианство, осмысленное как Диалог и Встреча, подразумевает существование «языковой личности», способной не только внимать Богу, но и вести диалог с Ним, осуществляя тем самым синергию, «сотрудничество» с Богом. При этом монологическое существование мыслится не как одиночество, а как невозможность или неспособность жить диалогически — «пребывать лицом к лицу с чем-то» (М. Бубер). Язык — это не только средство общения (в проповеди, исповеди, молитве — принципиально диалогических жанрах), но и средство познания. Таким образом, первый аспект слова в христианстве — это аспект гносеологический, а «языковая личность» в контексте этого аспекта существует как познающий субъект.

Именно в контексте гносеологии для христианской культуры так важна была полемика с Евномием (IV в.). Ересь Евномия состояла в сведении богословия к филологии: разделяя все имена на «вымышленные люди», условно указывающие на вещи, и «собственно предметные», обозначающие саму сущность вещи, Евномий говорил о возможности исчерпывающего Богопознания через адекватный анализ Божественного имени⁶. Сам Евномий в качестве такого имени Божьего предлагал слово «Нерожденный» (*αγέννητος*). Таким образом, сущность сводится только к имени: познав имя, можно познать

Бога. Св. Василий Великий противопоставил этому невыразимость сущности: слово только определяет свойства вещи, но не ее сущность. При этом святитель отвергает разделение имен, предложенное Евномием: для св. Василия восприятие предмета может быть первичным, целостным, и вторичным, когда ум анализирует предмет и словно «закрепляет» этот предмет в словах (понятиях). Исходя из этого, гносеологический аспект существования «языковой личности» в христианстве — это аспект в том числе и богословский. Известное начало Евангелия от Иоанна выражает эту мысль: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:1–4). В данном отрывке Слово поднимается евангелистом на невероятную высоту, так как Слово — это Вторая Ипостась Троицы, Сын Божий.

В русской философии особенно подробно эту филологическую проблему познания мира через слово исследовал А. Ф. Лосев: «О слове мы можем говорить в отношении любого предмета; об имени же — только в отношении или личности, или вообще личностного предмета. Но тогда лучше противопоставлять не имя и личность, а слово и вещь; когда же мы говорим об имени, то его лучше противопоставлять сущности, ибо имя вбирает в себя от именуемого все его личностные свойства и оставляет в нем лишь голую субстанциональность, лишенную решительно всяких качеств»⁷. Иными словами, Имя Бога свято (эту традицию христианство унаследовало от иудаизма), так как выражает Божественные энергии, свойства, но при этом Имя не является Божественной Сущностью.

Другая сторона гносеологического аспекта связана с богословием в той мере, в какой оно (богословие) исследует слова Бога, данные в Священном Писании. Здесь, не углубляясь в историю и значение вопроса, необходимо упомянуть о герменевтике — той области человеческого знания, которая имеет дело именно со словом в его сакральном понимании: «предмет герменевтики — это осуществление слова (*Wortgeschehen*) как таковое, ибо понимание становится возможным только посредством внешней и внутренней направленности языкового сообщения. Если герменевтика должна быть опосредованием понимания, то она должна осмыслить условие его возможности, т. е. сущность слова. Как учение о понимании, герменевтика должна быть учением о слове: для этого учения... слово, открывающее понимание, имеет конститутивное значение»⁸. Понимание священного текста (и вообще — любого текста) базируется на двойственности слова: с одной стороны, слово является объектом внимания языковой личности, с другой — инструментом осмысления, неким метаязыком. Кроме того, при исследовании и рецепции Священного Писания, в частности евангельских текстов, приходится сталкиваться с феноменом перевода устной речи в письменную. Это относится к словам (высказываниям) Самого Христа: «эта исходная

проповедь [Христа], это слово идет к нам через письмо, через письменные источники, и их необходимо без конца восстанавливать в качестве живой речи...»⁹ Здесь уже Сам Христос является «языковой личностью», первоначально реализовавшейся в устной речи, которая позже была переведена в речь письменную. В этом случае при рецепции и интерпретации *записанных* слов Христа человек (реципиент), внимавший чтению Евангелия или Апостольских посланий или читающий Новый Завет, одновременно является и языковой личностью, носителем определенных знаний о языке, и воспринимающим чужое слово (слово Бога). Таким образом, личность осуществляют познание Бога через познание Божественных истин, данных в форме заповедей и притч.

В аспекте слова как способа Богопознания («языковая личность» как субъект познания) важна символика молчания, которое является одной из граней диалога человека и Бога.

Молчание предстает в двух ипостасях:

- положительное измерение: тишина, безмолвие (в святоотеческом понимании)
- отрицательное измерение: немотствование, лишенность голоса.

Это можно рассмотреть на примере некоторых молитв, в частности Канона к Святому Причащению:

(Канон Пресвятой Богородице)

умири, Отроковице, тишиною Сына и Бога Твоего, Всенепорочная;

Ты бо, Богоневестная, Начальника тишины — Христа родила еси, Едина Пречистая.

(Канон Иисусу Христу)

Преклонився, Иисусе, безсловесными сластьми, безсловесен явихся, и скотом воистину, о Иисусе мой, страстно окаянный уподобихся, Спасе. Темже, Иисусе безсловесия мя избави.

Как видно, здесь употребляются два слова-синонима молчания: *тишина* и *бессловесие*, причем первое из них заключает в себе положительный компонент, а второе — отрицательный. Тишина — это царство Христа и характеристика Самого Христа. Бессловесие — это характеристика животных, в данном случае применяемая к человеку, который в своем грехе «уподобился скоту». Тишина и безмолвие является положительным модусом бытия слова в мире; бессловесие обозначает неумение говорить, то есть о *бытии* слова здесь нет и речи.

Интересно то, что в текстах молитв (в частности молитв покаянных) довольно часто именно способность говорить выступает в роли той черты, которая отличает человека от всего остального тварного мира. Скорее всего, это связано с библейским повествованием о том, как сотворенный человек (Адам) нарек имена всем животным, то есть, по сути, завершил их бытие. Здесь важно понимание слова и говорения в христианской традиции, *Логос* которой тесно связан с еврейским *словом-делом* (*dabar*). Творение мира и человека, с которого начинается Книга Бытия и вообще все Священное Писание, происходит

посредством слова (*И сказал Бог...*). Известнейший пассаж, с которого начинается Евангелие от Иоанна, указывает на то значение, которое христианская традиция вкладывает в понятие *слова*. На роль слова указывают иконографические традиции: икона не считается законченной, пока на ней не написано имя, например, изображенного святого. Таким образом, слово выступает как инструмент творения (с такой инструментальной функцией слова мы сталкивались применительно к герменевтике) и одновременно нечто, что оживляет, одухотворяет тварный мир. Иными словами, прощение об избавлении от *бессловесия* — это прошение о даровании *слова*, через обладание которым человек может приблизиться к Богу, восстановить в себе образ Божий, уподобиться Богу.

С другой стороны, тишина, молчание, безмолвие связаны с «небесным жительством», то есть с жизнью монахов, которая по традиции ставится в христианстве отдельно от жизни в миру и даже выше нее. Здесь безмолвие уже предстает антонимом «много-глаголанию» и является признаком, характеристикой «разумности» человека (в отличие от осмысления, рассмотренного выше, где как раз речь, говорение отличало и выделяло человека). Однако здесь в текстах всегда используется другое слово: чаще *безмолвие* или *тишина*. Два русских слова (*бессловесие* и *безмолвие* (*тишина*)) своей этимологией раскрывают разницу между двумя путями осмысления одного концепта молчания: *бессловесие* — это лишенность слова, лишенность подобия Божия; *безмолвие* — это особое владение *словом*. В «священном безмолвии» скрыто говорение особого рода: внутренний диалог души с Богом, который не всегда выражается вербально. Такая невербальность связана со спецификой опыта Богообщения, который часто не поддается описанию средствами человеческого языка и поэтому зачастую метафоризируется. Опыт «священного безмолвия» есть опыт исихии, учащий «пути проникновения в мир, мистерии проникновения в глубины мира и, одновременно, в глубины себя»¹⁰. Безмолвие представляет собой также способ выражения «языковой личности» через внутреннюю работу, которая оформляется в слова: «исихазм... это кропотливая работа с формой слов и высказываний, а также — пристальное внимание к внутренней семантике»¹¹.

Таким образом, молчание выступает как ипостась говорения и общения: «Хранить молчание значит одновременно и слушать, позволять вещам самим высказываться о себе. Молчание открывает перед слушающим целый мир»¹². Таким образом, молчание — это не только особого рода говорение, но и слушание, выражющееся в открытости миру и готовности внимать ему.

Второй аспект существования языковой личности в христианстве — аспект этический. Христианство диалогично: это выражается в богослужении, молитве, как богослужебной, так и келейной. Религиозный дискурс и его жанры (молитва, проповедь и т. п.) подразумевают существование говорящего и воспринимающего. Поэтому в религиозном дискурсе слово играет очень

важную роль: оно выступает своеобразной терапией (в исповеди) или наставлением (в проповеди). При этом слово здесь можно рассматривать как перформатив: это значит, что произносящиеся или слышимые тексты производят сложный эффект. Примером такого перформатива может стать чтение Евангелия на вечерней службе Всенощного бдения в Православной Церкви: народ в храме *внимает* тому тексту, который читает священник, понимая при этом, что Евангелие проповедуется в данный момент и *каждому лично*, и всему *народу Божию*. При этом в читаемом «зачале» (отрывке, предназначенном для чтения в конкретный день недели или праздник) не обязательно присутствуют этические моменты учения Христа: часто молящиеся слушают какой-либо отрывок, посвященный земной жизни Христа. Но и осмысление этого также должно протекать в плоскости применения услышанного к собственной жизни. В католической мессе сразу же за чтением Евангелия следует проповедь, которая интерпретирует прочитанное, сополагая евангельские события с современностью, с общественной и частной жизнью христианина. В современном католичестве, особенно в небольших приходах, проповедь иногда в прямом смысле превращается в диалог: священник обращается к пастве с каким-либо вопросом, как правило связанным с повседневной жизнью, с житейскими проблемами. Затем, получив ответ, священник трактует его в соответствии с отрывком из Священного Писания, услышанным на мессе. Такой прием «от известного к неизвестному» применялся довольно часто в европейской гомилетической традиции. Традиция проповеди в Православии несколько иная: в разных храмах проповедь может иметь место в различных частях богослужения (на полиелейном Всенощном бдении — перед помазанием, на Литургии — перед Причастием или в конце службы). Православная проповедь представляет собой в большинстве случаев монолог священника, обращенный, однако, к слушателям и затрагивающий определенные нравственные (реже — герменевтические) моменты. В любом случае в проповеднической традиции важно одно: связь слова проповедника со словом Божиим — в этом случае проповедник выступает тем субъектом восприятия и интерпретации (языковой личностью) Священного Писания, который доносит слово Бога до других — таких же языковых личностей, обладающих собственными языковыми и познавательными способностями.

С филологической точки зрения диалог (или полилог) представляет собой совокупность различных речевых средств, используемых сторонами в разговоре. Религия осмысливает диалог как очень важную категорию: молитва — это диалог, «место встречи» уже не двух людей, но человека и Бога или, в обратном направлении, Бога и человека. Здесь необходимо сделать замечание о специфике употребления понятия «диалог» применительно к отношениям Бог — человек. Диалог, исходя из лексического значения слова, подразумевает существование, как правило, двух сторон, общающихся друг с другом, и включает в себя такие понятия, как обмен информацией, вза-

имодействие, взаимовлияние, понимание. Возможно, если говорить строго, молитву нельзя называть «диалогом»: во-первых, стороны неравны (с одной стороны — бесконечный и всемогущий Господь, с другой — смертный и тленный человек). Во-вторых, активной стороной в таком диалоге является только одна — человек, произносящий молитву, прощение, благодарение. Однако при описании отношений Бога и человека через слово «диалог» подразумеваются личные, очень близкие отношения с Богом, часто не переводимые в вербальную сферу (невербализуемый мистический опыт). В Евангелии Христос говорит об этих отношениях как о дружеских: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца моего» (Ин. 15:14–15). Необходимо также отметить, что восприятие Христа как Друга стало характерным для мистики христианского Запада, в меньшей степени — для восточнохристианской Церкви. При этом богословие учит о том, что молитва — это осуществление *сопротивления* с Богом: входя в диалог с Богом, человек руководствуется не только и не столько своим желанием, но еще и исполняет Божественные заповеди — человеческая свобода и Божественная благодать проявляются одновременно¹³. Мистическим опытом диалога с Богом в той или иной степени и в разном объеме обладает каждый молящийся, который при этом отдает себе отчет в собственном недостоинстве и Божественном всемогуществе: «хотя мистика и не проводит линию однозначного дуалистического противопоставления духовного и телесного, божественного и человеческого, нетварного и тварного, она всегда подчеркивает определяющим условием мистического опыта непосредственное и всецелое отданье себя Богу, которое просто не может не учитывать различие между Богом, являющим Себя в мире, и Богом ... используя кантовскую терминологию, «в себе». И мистики зачастую тем и отличаются от богословов, что признают изначальную приобщенность человеческой души этой божественности «в себе»¹⁴. Кроме того, рассматривая молитву как диалог, необходимо упомянуть о своеобразной «двойственности» молитвенного акта: молитва есть акт и Божественный, и человеческий. Здесь проблема *слова и языковой личности* открывается еще в одном аспекте — аспекте реципиента, воспринимающего, слушающего. С одной стороны, в молитве человек обращается к Богу, с другой — Бог («иже везде сый», то есть присутствующий повсюду) слышит человека. Таким образом, диалог все же осуществляется, несмотря на то что его зачастую невозможно описать или зафиксировать.

Кроме молитвы, диалогичны и другие церковные жанры: проповедь — это диалог священника с прихожанами, исповедь — это диалог кающегося и священника. Причем в исповеди, в отличие от проповеди, активной стороной является именно человек, приходящий к священнику, кающийся: действия,

начиная с самого решения исповедоваться и заканчивая перечислением грехов и покаянием, принадлежат «изволению» верующего. В исповеди как диалоге принципиально важны два момента: во-первых, исповедь является в христианстве одним из семи Таинств (в Православной и Католической Церкви), и это поднимает статус диалога с обычного «терапевтического» разговора до уровня предстояния Богу. Во-вторых, для понимания роли языковой личности в исповеди необходимо знать формальные отличия Таинства в Православии и Католичестве, показывающие то, как понимается исповедь. В католической Церкви принятая четкая структура исповеди, помогающая кающемуся выстроить свою речь: сказать приблизительную дату последней исповеди; сказать, выполнена ли данная в прошлый раз епитимья; перечислить грехи; высказать сожаление. Здесь интересно то, что сам акт раскаяния, сожаления выражается словесно, в определенной формуле: в молитвенныхниках часто приводятся буквально следующие слова: «Об этих и о других грехах, которые я, может быть, забыл, и о всех грехах моей жизни скрушаюсь всем сердцем. Хочу с помощью благодати Божией более не грешить и прошу тебя, отец, дать мне наставление и спасительную епитимью». В Православной Церкви такого «пособия» не существует, как не существует и особых речевых формул, в которых было бы закреплено выражение тех или иных чувств. Таким образом, структура высказывания остается личным делом каждого христианина.

В XX в. было обращено особое внимание на «говорящую личность»: при таком подходе слово рассматривается в аспекте речи как коммуникативной деятельности. Философия диалогичности, представленная такими именами, как Мартин Бубер (1878–1965), в особенности его сочинением «Я и Ты» (1923), Н. А. Бердяев (1874–1948), М. М. Бахтин (1895–1975) и др., развивает именно этическую сторону религиозного понимания «говорящей личности». «Суть «диалогической философии» состоит в признании того, что человек формируется и осуществляется в общении. Только вступая в диалог с другим человеком, Богом, природой, человек становится субъектом истории и субъектом познания. В познавательной деятельности человечества основную роль играет не абстрактно-логическое мышление-монолог, но речевое жизненно-практическое мышление, имеющее диалогическую природу, т. е. ориентированное на взаимодействие с другими людьми и направляемое таким взаимодействием»¹⁵. Личность проявляет себя в диалоге — не только с Другим, но и в так называемом внутреннем монологе, который все равно представляет собой диалог (человека с самим собой). Высказывание — произнесенное, «внешнее», или мысленное, «внутреннее», — так или иначе облекается в слова (мысленное часто еще и в образы), поэтому философская проблема диалога и существования, раскрытия личности в диалоге — это вопрос еще и филологический, языковой. И наоборот: филологические проблемы выводят на уровень философских вопросов.

В отечественной философии и филологии большую роль сыграла ранняя статья М. Бахтина «Проблемы содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924). Одна цитата из этой статьи кратко характеризует его позицию по отношению к тексту и к слову: «каждое слово пахнет контекстом и контекстами, в которых оно живет»¹⁶. Н. А. Кузьмина расшифровывает эту позицию так: «автор художественного произведения имеет дело не с действительностью вообще, но с уже оцененной и оформленной действительностью, причем в акте творчества “преднаходимым” является не только содержание, но и форма. Превращение отдельного художественного произведения в “предназначение”, его “размыкание” есть условие его вхождения в историю и культуру»¹⁷. Видно, что, с одной стороны, Бахтин переосмысливает взгляды Веселовского, касающиеся вхождения в область готового поэтического слова. С другой стороны, эта ранняя статья Бахтина предвосхищает концепцию диалогичности, развитую им немного позже. Эта концепция также оказала влияние на Кристеву и западных постструктураллистов. Основные положения этой концепции таковы: «Слово по своей природе диалогично... диалогическое общение и есть подлинная сфера жизни языка»¹⁸. Отношение Я — Ты возможно во многом благодаря слову (в широком смысле), благодаря которому возможен диалог вообще. Поэтому Бахтин обращается к филологии, к литературе: в частности, к полифонии в романах Достоевского, понимаемой как «художественно организованное сосуществование и взаимодействие духовного многообразия»¹⁹.

Примерно в это же время еврейско-немецкий философ Мартин Бубер развивает свою концепцию диалогичности, противопоставляемой монологичности в широком смысле этого слова: «Жизнь в диалоге — не та, в которой много имеют дело с людьми, а та, в которой, имея дело с людьми, действительно с ними имеют дело. Монологической следует называть не жизнь одинокого человека, а жизнь того, кто неспособен воспринять общество, в которое он приведен средой, соответственно его сущности... Живущему диалогически в привычном течении времени постоянно что-то говорят, и он чувствует необходимость ответить; даже в глубоком одиночестве странствуя в горах, он не теряет ощущения полного метаморфоз пребывания лицом к лицу с чем-то»²⁰.

«Духовное многообразие» Бахтин видел в «множественности голосов», которые не сливаются и как бы не имеют «общего знаменателя». Слово и диалог у Бубера осмыслены в категориях отношения «Я — Ты»: «Отношение к Ты ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания... сама память преображается, устремляясь из отдельности в целостность. Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожделения, никакого предвосхищения... Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства упразднены, происходит встреча»²¹. Тем самым Бубер наследует

иудейским традициям богоизбрания: именно иудаизм (а вслед за ним и христианство) обозначил отношения Бога и человека как отношения двух личностей. Слово здесь играет ключевую роль, так как Израиль (или народ Божий) Бога *не видит*, но именно *слышит*: это выражено в главной молитве-исповедании иудаизма Шма («Слышая, Израиль, Господь наш — Господь Единый»).

«Языковая личность» в религиозной (в данном случае — христианской) культуре является условным понятием, не претендующим на статус термина. Сложность и многомерность присутствия языковой личности, говорящего и слушающего субъекта в христианстве обуславливается многоаспектностью понимания слова и личности в христианстве. Однако ключевым моментом является восприятие христианства как Диалога, Встречи (Сретения), поэтому развитие концепции диалогичности и осмысление этой концепции в рамках христианства поможет личности осуществить выход за пределы обособленности, то есть преодолеть одиночество и обрести себя в отношении Я — Ты.

Примечания

- ¹ Радченко О. А. Язык как миросозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М.: КомКнига, 2006. 312 стр. С. 155.
- ² Радченко. Указ.соч. С. 237.
- ³ Наумов В. В. Лингвистическая идентификация личности. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 240 стр. С. 16.
- ⁴ Цит. по: Наумов. Указ.соч. С. 58.
- ⁵ Наумов. С. 58.
- ⁶ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Издательство Белорусского Эзархата, 2006. 30 стр.
- ⁷ Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 стр. С. 218.
- ⁸ Бетти Эмилио. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, «Реабилитация», 2011. 144 стр. С. 78–79.
- ⁹ Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 270 стр. С. 116.
- ¹⁰ Кребель И. А. Мифопоэтика Серебряного века. СПб.: Алетейя, 2010. 592 стр. С. 72.
- ¹¹ Кребель. Указ.соч. С. 72.
- ¹² Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 270 стр. С. 185.
- ¹³ См., например: Давыденков О., иер. Догматическое богословие. ПСТГУ, 2006. 435 стр.
- ¹⁴ Дорофеев Ю. В. Категории мистического опыта // Культурология. М.: ИНИОН, 2009. № 1 (8). 206 стр. С. 42–55. С. 52.
- ¹⁵ Мечковская Н. Б. Язык и религия. М.: Агентство «ФАИР», 1998. 352 стр. С. 308.
- ¹⁶ Цит. по: Кузьмина Н. А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. М.: КомКнига, 2007. 272 стр. С. 11.
- ¹⁷ Кузьмина. С. 11.
- ¹⁸ Цит. по: Косиков Г. К. Текст/Интертекст/Интертекстология // Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 240 стр. С. 9.
- ¹⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 стр. С. 6.
- ²⁰ Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «АСТС», 1999. 592 стр. С. 141.
- ²¹ Бубер. С. 31.

В. Г. Галушко

канд. филос. наук, доцент
Санкт-Петербургского
Государственного института
психологии и социальной
работы

ТРИАДОЛОГИЯ И ДИАДА В ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ

Copyright © 2011, В. Г. Галушко

В свое время Ю. М. Лотман заметил, что любой динамический процесс может протекать в бинарных (двоичных) или тернарных (тройчных) структурах, однако тернарная структура гораздо жизнеспособнее бинарной. Бинарная система монологична, тернарная — диалогична. Бинарная система предполагает поляризацию двух противостоящих мировоззрений, когда идеалом становится «полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками», тогда как «тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. ... Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная — осуществить на практике неосуществимый идеал» [12; с. 258].

В дохристианском (или нехристианском) мире встречаются четыре основных типа триад. Во-первых, семейные триады. Например, Юпитер, Юнона, Минерва, или Зевс, Гера, Афина. Это три бога, имеющие одинаковые, подобные природы, но не одну, у них нет полного духовного единства, они вступают в противоречие друг с другом, они не равны. Это перенесение земных реалий на Бога.

Во-вторых, благодаря знакомству с проповедями христианских миссионеров окончательно сформировалось индуистское учение о Тримурти. Объединение Брахмы-Вишну-Шивы в триаду произошло где-то в середине 1-го тысячелетия н. э. не без влияния христианства, но по принципу специфики их отношения к миру.

В-третьих, греческая Геката — богиня неба, земли и преисподней или моря, имеющая соответственно три маски, лица. Но это одно божество, лишь имеющее три различных функции и потому выступающее под различными образами (с этим сходна ересь Савелия в период формулирования христианских догматов).

В-четвертых, неоплатоническое Единое, последовательно эманирующее Разум и Мировую душу. Здесь: соподчиненность, неравночестность, неодносущность, неипостасность, пантеизм. Сходны с этим ереси антитринитариев: динамисты (Павел Самосатский) и модалисты (ересь Савелия).

В текстах Платона встречаются зачатки триадологии — учения о трех первопричинах бытия. Один из исследователей наследия Платона отмечает: «происхождение платонической Триады — это один из наиболее трудных вопросов в истории философии, поскольку платоническая триадология, имея сво-

им источником разнообразные спекуляции самого Платона, впоследствии подвергалась различным модификациям. В «Государстве» Бог описывается Платоном как Благо, как Источник бытия. В «Тимее» Демиург (Мастер, Устроитель) устрояет космос в соответствии с идеями («образцами»), независимыми в своем вечном существовании. Здесь же говорится и о Мировой Душе, источнике космической жизни. Итак, налицо три начала: Бог, идеи и Мировая Душа. Таким образом, у Платона появляется божественная Триада» [23; с. 299].

Платон различал Благо (Отца Причины), Ум (Причину сущего) и Душу, распостертую вокруг мира [18; с. 52 и далее]. Но о трех Первопричинах совместно Платон говорит лишь во 2-м письме сиракузскому тирану Дионисию, да и то весьма иносказательно. В этом же письме есть и замечательные слова о богоизвестии как извечной жажде, боли человеческой души: «Ты говоришь, что тобой недостаточно воспринято учение о природе Первопричины... Вот в чем дело: все тяготеет к Царю всего и все совершаются ради Него. Он — Причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье. Человеческая душа стремится познать, каково все это... и вопрошает: что это такое? Это прирожденная нашей душе боль, которую если не истогнуть, никто никогда не постигнет подлинной правды... Я никогда не встречал никого, кто бы это открыл, вся моя деятельность была именно на это направлена» [16; с. 511]. Впоследствии Климент Александрийский считал этот текст таинственным указанием на Святую Троицу: «Третье — это бытие Святого Духа, второе же — Сына» [9; с. 206].

Упоминания о каждой из первопричин рассеяны в различных диалогах Платона. В «Государстве» Благо сравнивается с солнцем: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, питание, хотя само оно не есть становление; (так и) познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благу, Оно же дает им и бытие, и существование, хотя Само Благо не есть существование, Оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [14; с. 317]. В святоотеческом богословии часто встречаются как наименования Бога Благом, так и сравнения Его с солнцем. Преп. Иоанн Дамаскин: «Отец — преисполненное солнце, источник благости, бездна сущности» [6; с. 35].

Мировую Душу Платон определяет как первоисточник движения, как «движение, способное двигать само себя» [15; с. 390], он именует Душу «Первоначалом»; «жизнью»; «причиной изменения и всяческого движения вещей» [15; с. 391]. Платон дает и нравственное определение Души: «Душа, восприняв вечно божественный Ум, ведет все к истине и блаженству» [15; с. 392]. Эта фраза близка к христианскому определению. Но в рассуждениях Платона о Мировой Душе уже присутствует почва для субординционизма (учения о неравночестности Ипостасей). В диалоге «Тимей» дается построение чувственно-материального космоса. Построение это сначала дается в виде учения об уме (31b–37c), а затем выдвигается учение о необходимости (47e–69a). Этот ум, эта необходимость и возникающий из них чувственно-материальный космос прямо так и формулированы в «Тимее» (48e–49a), в виде диалектической триады.

В «Тимее» сказано, что Бог сотворил Душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах», и, таким образом, получился «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного» [17; с. 474]. Другими словами, природа Мировой Души — и Божественная, и тварная одновременно. Эта концепция, получившая развитие в неоплатонизме, затем вдохновляла еретические мнения в христианской триадологии.

Григорий Назианзин с похвалой именует Платона «эллинским богословом» [5; с. 393]. Так именовал его и неоплатоник Прокл. Но то, что не удивительно в устах Прокла, то в устах св. Григория, с его трепетным отношением к богословствованию, является и похвалой, и своеобразным признанием: со стороны великого христианского богослова — заслуг «богослова» античного.

Плотин подробно развивает платоновское учение о трех первичных принципах бытия. *Единое*, не играющее ни в одном из диалогов Платона центральной роли, является предметом постоянных размышлений Плотина. Он подчеркивает абсолютную трансцендентность Единого, являющегося в то же время источником всего существующего.

Основное содержание философии Плотина заключается, во-первых, в строжайшей диалектике трех основных ипостасей: Единого, Ума и космической Души и, во-вторых, в учении о воплощенности этой триады в чувственно-материальном космосе. Этот последний, таким образом, уже перестал рассматриваться у Плотина только как объект и только как субъект, но как такой космос, который оживлен вечно подвижной душой, оформлен в виде точнейшей умственной конструкции и понят как единое и неделимое целое. Другими словами, обычный античный чувственно-материальный космос сразу объявлен здесь и субъектом, включая всю душевную и умственную стихию, и объектом, включая весь чувственно-материальный космос, причем это тождество субъекта и объекта специально зафиксировано в том, что яв-

ляется тем и другим одновременно, то есть не только субъектом и не только объектом, но и нераздельным первоединством того и другого. Но у Плотина его три основные ипостаси существуют не сами по себе, но лишь как принцип оформления чувственно-материального космоса.

Плотин отделил «Единое» от «конечного», трансцендентное от феноменального, причем само Единое выступило как непостижимая «самопродуцирующая активность, творящая свободу, причина себя и то, что существует в себе и для себя, «трансцендентное себя самого»» [19; с. 244]. Именно Единое, как высшее бытие, есть то, чем оно хотело быть, ибо нет ничего, что его могло бы ограничить. На этом уровне исчезает различие «чувств», «воли» и «разума» в «самобытии». Индивид может идентифицировать себя только «де-идентифицировавшись», очистившись от всего «человеческого» как «антропоморфного», «неподлинного», «не-единого», через «бегство одинокого к Одному» [19; с. 252]. Парадоксально, но неоплатонический иррационализм составил «важный момент в истории рационализма: смелую попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному» [2; с. 6].

В. Соловьев в замечательной статье о Плотине излагает основные пункты его триадологии следующим образом: «Совершенное Первоначало понимается Плотином как сверхчувственное, сверхмыслимое и сверхсущее Единое или абсолютное Благо. Совершенное Единство не может быть ограничением, абсолютное Благо не может быть исключительным или замкнутым в Себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие и выступление из Себя, нисхождение. Образно описывая это нисхождение, Плотин подчеркивает неизменность и неумалимость божественного достоинства Единого: как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, николько не потемняясь само, так Единое изливается или излучается вне Себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в Себе» [20; с. 916].

Причиной существования мира Плотин считает божественную благость. Эта идея и в христианском богословии стала общепризнанной. Иоанн Дамаскин: «Бог, будучи благим, и для того, чтобы мы были участниками его благости, привел нас из небытия в бытие» [6; с. 33].

Однако при сходстве в определениях существует различие в понимании самой природы божественной благости. Христианские богословы в рассуждениях Плотина о преизбытке, преизобилии, излиянии творческой благости видят указание на некую непроизвольность творения, которая с позиций Книги Бытия («и сказал Бог»), конечно, представляется неприемлемой, не соответствующей представлению о Боге как Личности.

Плотин, объясняя происхождение множественного мира из Единого, иногда использует термины «истечение», «выступление», «исхождение» (латинское — emanation). Конечно, «истечение» из Еди-

ного — не более чем образ: Плотин сравнивает Единое с весной, наполняющей водою реки, с корнями, подающими влагу ветвям и листьям. Мнение некоторых исследователей, что этот образ — один из основных признаков пантеизма, является далеко не бесспорным. А. Ф. Лосев считал, что эманация у Плотина означает всего лишь «художественно-смысловое излияние одной области бытия в другую и одной категории в другую» [10; с. 378]. Можно отметить, что не все христианские авторы отвергали данную плотиновскую терминологию.

Сравнения Единого (Отца) с источником и солнцем тоже встречаются в православном богословии, хотя иногда и с критическим комментарием. В этом плане показательны высказывания Григория Богослова, который с позиций апофатики констатирует неадекватность любых образов и сравнений, в особенности в триадологии.

У Плотина первое истечение, излияние или излучение Единое есть Ум, начальная двоица, т. е. первое различие в Едином мысли и бытия или его саморазличение на мыслящего и мыслимого. Мысли о Едином, Ум определяет Его как большее мысли или как сущее. Действием Ума нераздельная полнота Единоного разделяется на множественность идей, образующих мысленный мир. Эти идеи — не внешние предметы, созерцаемые Умом, а Его собственные вечные состояния, Его мысли о Едином во множественности или числе. Таким образом, через идеи Ум вечно возвращается к Единому, и Сам Он в действительности есть лишь это возвращение.

Учение Плотина о том, что Сын (Ум) имеет меньшее божественное достоинство, чем Отец, поскольку имеет бытие не абсолютно простое, не единое, а едино-многое, являя Собою ноумenalный синтез, послужило стимулом для субординационистских уклонов в христианском богословии.

Отцы церкви в различных терминологических вариантах используют неоплатоническую схему «пребывание — исхождение — возвращение». Собственно, эта схема, говорящая о единстве, исходящем во множественность и вновь возвращающемся к самому себе, более характерна для Прокла, но мы встречаем ее и у Плотина.

Псевдо-Дионисий часто использует эту схему в рассуждениях о связи Творца и творения, а Василий Великий, tolkya слова апостола Павла: «Все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36) и относя их к Богу Сыну, пишет: «Из Него, по воле Бога Отца, причина бытия существ; Им — все существа пребывают; а посему, конечно, все возвращается к Нему» [4; с. 586].

Единое, Ум и Душу Плотин определяет как три начальные. Душа есть вторая, существенная двоица, начало реальной множественности. В ней Плотин различает высшую и низшую душу; последнюю он называет природой. Высшая Душа обращена к созерцанию Единого и есть, собственно, лишь живой и чувствующий субъект Ума. Низшая Душа обращена к материи или несущему, к беспредельной возможности бытия. Как Ум расчленяется на множественность

идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множестве душ, образующих мир реальный.

Благодаря «тринитарному богословию», впервые в истории удалось «обозначить ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство — реальность личности» [11; с. 208, 212]. Впервые эта проблема была сформулирована в IV в. каппадокийцами — Афанасием Александрийским, Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом. Их усилиями было положено восточнохристианское греко-язычное понимание Троицы, тогда как западное, латиноязычное, было дано Августином.

Аристотель пытался развести понятия, смешиваемые в категории «сущность»: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время, как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит» [3; с. 189].

Проблема субстанции (*substantia*), или самой глубокой, «первой» сущности (*ousia*) всего, выступила в христианстве как проблема понятийного описания Бога Библии. Особенностью этого описания являлось то, что христианство не выводит понятие о Боге, исходя из фактов и мнений «мира», как это делала античная философия, а занимается «экзегезой», истолкованием текста Библии. Понятия античной философии выступали как «материал», «средство» этого толкования.

На Западе начинаются первые попытки понять возможность единства Бога Отца, Иисуса Христа и Бога Духа Святого, образы которых описывают Евангелия. Тертуллиан одним из первых рассматривает понятие «троичности», *«trinitas»*, *«tres unius substantia»*, трактуемой в соответствии с римским pragmatismом и философией стоиков как «единосущие» пневмы (тонкой материи) как субстрата всего мироздания [8; с. 165]. Категории «субстрата», «субстанции», «первой сущности» здесь выступают синонимичными выражениями абсолютного основания бытия.

Тертуллиан различает категории «субстанции» и «принципа (начала)». Субстанцией он полагает нечто относительно или абсолютно безначальное, вневременное, неизменное и статичное. Категория субстанции выражает сам по себе субъект бытия, деятельности, тогда как категория «начала (принципа)» используется «...для обозначения “начинания”, начала действия» [21; с. 131].

Если античный, языческий мир представлял себе субстанцию как некие телесные, материальные или бестелесные, духовные вечные и неизменные начала,

то для христианства знакомый человеку окружающий мир лишен самостоятельности и, следовательно, субстанциональности.

Следствием такого переосмысления становится и понимание природы человека, которая видится не просто совокупностью двух субстанций (души и плоти) представлявшихся античным сознанием в качестве абсолютных первоначал, но творением Бога. Субстанции могут иметь как «свойства», так и «действия». Если собственно «сущностные свойства» неотъемлемы от объекта, то «действия» относятся им к «привходящим» свойствам, образуя особый род характеристик, к которым Тертуллиан относит «веру и любовь», «небесность» и «вину» [21; с. 223, 234, 235]. Эти характеристики выражают стремление выразить понимание самостоятельности и личной ответственности за свои поступки каждого человека, его способности переосмыслить свою жизнь и начать ее на новых духовных основаниях, что и предполагается христианством, тогда как для античного сознания индивид — это только более или менее яркий представитель универсального безличного рода, вечного воспроизведения одних и тех же свойств. Субстанция теряет свою изначальность, превращаясь в функцию, проявление Божественной силы. Личность способна изменять свою субстанцию.

Тринитарные лица Тертуллиан впервые называет *«personae»*, отношения *«персон»* иерархичны: «Бог—Творец сначала существует один, содержа в себе потенциально Логос как свое мышление и Св. Дух как свою благость», затем «Бог персонализирует Логос», и «желая спасти человечество, он персонализирует также и Дух» [13; с. 122].

На Востоке Ориген, первым стремившийся систематизировать христианское вероучение, полагал Бога бестелесным, отрицая западный стоицизм и «пневматический материализм» как «слишком грубый», и не употреблял термин «единосущие» за его «тесные ассоциации». Бог является неизменным и единственным творцом и вседержителем тварного, к «созданиям» которого относился и Иисус, «Логос» [7; с. 67].

Стоицистское, «римское», влияние было более понятно Западу, предпочитавшему рационализм и сенсуализм и «плохо разбиравшемуся в Александрийских тонкостях» [7; с. 81]. Христос выступал как «единосущий», *«unis substantiae»*, или *«homoysios»*, Богу Отцу, что отвергалось на Востоке как недостаточно адекватно выражавшее тайну единства божественности и человечности.

Логический рационализм наиболее ярко отстаивал Арий, полагавший, что «Логос» рождается или творится не из сущности Отца, но Его волей, как «орудие» создания мира, и не из «материи», как полагали на Западе, но — из «несущего», тем самым становясь не «единосущим», но «подобосущим», *«homoioysios»*. Христос, по Арию, не мог быть совечным Отцу, иначе бы был нарушен монотеизм, сама Троица выступила как «некий союз или “общество” ... три со-воли, но разобщенных по сущности» [22; с. 10].

Никейский Собор (325) принял вариант догмата, утверждающий Сына «рожденным из сущности Отца» и «единосущим» Ему, выражая имманентность и онтологичность рождения как «состояния», а не «акта» [7; с. 92–93].

Дискуссии по тринитарной проблематике продолжались и далее до Второго Вселенского Собора в Константинополе (381). Иларий из Пуатьи вводит термин *«consubstantialis»*, родовой общности, природы (*physis — natura*) как единой телесной основы всего существующего, порождающей отдельные формы как «экземпляры», пространственные обозначения однородного.

«Природа» для Илария то же, что и «сущность», «род», «субстанция», выражющие в разных терминах «лишь различные аспекты самобытности вещи». Триада неоплатоников *«ousia — dynamis — energeia»* латинизируется как *«substantia — potestas — operatio»*, однако латинская традиция не придала значения различию между понятиями *«ousia — essentia»* и *«hypostasis — substantia»*.

Проблема формулировки учения о Троице заключается не просто в правильном понимании терминологии. Вполне правильной представляется мысль Тертуллиана, что учение о Троице раскрывается Богом, а не строится человеком. В поисках помощи человеческий ум нередко обращается к аналогиям. На общедоступном уровне часто используются аналогии из области физического мира. Распространенная аналогия — яйцо: оно состоит из желтка, белка и скорлупы, вместе образующих яйцо. Другая популярная аналогия — вода: она бывает в твердом, жидком и газообразном состоянии. Но все эти аналогии и иллюстрации, как и многие другие из области природы, по сути отражают либо тритеистические, либо модалистские представления. С одной стороны, аналогии практически показывают Отца, Сына и Святого Духа как отдельные части божественной сущности. С другой стороны, у аналогии с различными состояниями воды модалистский оттенок.

Троичное богословие стало основой христианской антропологии и «принесло с собой абсолютное утверждение личности», ибо именно «личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно» [11; с. 215]. И что важно отметить, Григорий Богослов своим богословием о неопосредованном исхождении Сына и Духа и о единонаачалии Отца исключает всякий вид двуначалия в Троице. Святая Троица не знает рационалистического противопоставления (*oppositio*) диад; Она знает только неизреченное различие Трех, которое основывается на Ипостаси Отца [1; с. 424–462].

Августин в трактате «О Троице», который он писал свыше двадцати лет (399–419), в соответствии с западной традицией делает акцент на единстве Бога, а не на триединстве. Три ипостаси Троицы — не отдельные Личности в том смысле, в каком это различие относится к человеческим личностям. Каждый член Троицы по своей сути тождествен ос-

тальным и обладает божественной субстанцией. Они различаются своей взаимосвязью в Божестве.

Вклад Августина в понимание Троицы заключается в тех аналогиях, которые он вывел из сферы человеческой личности. По его мысли, коль скоро человек создан по образу триединого Бога, вполне логично ожидать, что при анализе человеческой природы обнаружится отражение, пусть даже слабое, триединства Бога. Начав с библейского заявления, что Бог есть любовь, Августин отмечает, что в любви есть три необходимых составных элемента: тот, кто любит, тот, кого любят, и объединяющая их любовь. Уже эта аналогия привлекла большое внимание, но для Августина она была лишь исходной точкой, как бы мостиком для перехода к более значимой аналогии, связанной с внутренним человеком и, в частности, с его умственной деятельностью, направленной на себя самого и на Бога.

В «Исповеди» Августин приводит аналогию, связанную с внутренним человеком, в триаде бытия, знания и воли. В сочинении «О Троице» аналогия, связанная с умственной деятельностью, представлена в трех планах или в трех триединствах: 1) ум, его знание о себе и его любовь к себе; 2) память, понимание и воля; 3) память о Боге, знание Бога и любовь к Богу. Каждая из этих аналогий дает нам более ясное понимание взаимоотношений между лицами Троицы, но в то же время, по мнению Августина, наиболее полезной среди них является третья, ибо, когда человек сознательно концентрирует внимание на Боге, он полнее всего несет в себе образ Творца.

Вследствие троичности природы человека, сотворенного по образу и подобию Божию, троична его соотнесенность с окружающим миром и с самим собой в общественной жизни. Получается триада «Бог — человек — окружающий мир и общественная жизнь». По В. Соловьеву, каждый из трех факторов общественной жизни человека — «воля — чувство — мышление» — имеет своим предметом соответственно объективные «общественное благо — красоту — истину».

Существенным признаком современного культурно-исторического мышления следует признать критику классической постановки проблемы рациональности. Важнейшим элементом последней является логика бинарных (структурных) оппозиций, согласно которой «выстраиваются» основные элементы европейской философии и культуры.

Известный специалист по символической логике А. Кемпе писал, что «человеку свойственно

мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем триадное отношение на пару диад. Эта склонность бывает столь сильно выраженной, что кое-кто, возможно, станет возражать, будто триадное отношение есть пара диад» [24; с. 266]. Критика «бинарной логики» предполагает переосмысление традиционных контекстов «дуального» мышления.

Литература

1. Амфилохий (Радович), митроп. «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
2. Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991.
3. Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4 т. Т. 1. 1975.
4. Василий Великий. О Святом Духе. Творения в 3-х томах. Т. 1. СПб., 1911.
5. Григорий Богослов. Слово 28, О богословии, второе // Творения в 2-х томах. Т. I. СПб., 1912.
6. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
7. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
8. Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж; М., 1996.
9. Климент Александрийский. Строматы. Кн. 4–5. СПб., 2003.
10. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
12. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
13. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
14. Платон. Государство // Сочинения. Т. 3 (1). М., 1971.
15. Платон. Законы // Сочинения. Т. 3 (2). М., 1971.
16. Платон. Письма // Сочинения. Т. 3 (2). М., 1971.
17. Платон. Тимей // Сочинения в 3-х томах. Т. 3 (1). М., 1971.
18. Плотин. Сочинения. СПб., 1995.
19. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия. Т. 1. Античность. СПб., 1997.
20. Соловьев В. Плотин. «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Эфрона. Т. XXIII А. СПб., 1898.
21. Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994.
22. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992.
23. Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913.
24. Kempe A. B. On the Relation between the Logical and the Geometrical Theory of Points // Proceeding of the London Math. Society. Vol. 21. London, 1890. P. 196. Цит. по: Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Вяккерева и др. СПб.: Изд. СПбГУ, 1997. С. 280.

Е. Б. Фанталова

канд. психол. наук,
доцент Московского
Психолого-Педагогического
Университета

ТВОРЧЕСТВО ИЕРОМОНАХА РОМАНА КАК ВОЗМОЖНЫЙ ИСТОЧНИК ДУХОВНО ОРИЕНТИРОВАННОЙ ПСИХОТЕРАПИИ (ЛИЧНОСТНЫЙ ОПЫТ АВТОРА)

Copyright © 2011, Е. Б. Фанталова

Имя поэта и песнопевца иеромонаха Романа (в миру Александра Матюшина) на сегодняшний день уже достаточно хорошо известно как в православных кругах, так и в далеких от церкви светских сообществах. Диски его песнопений и книги стихов сегодня можно достать в православных магазинах Москвы и Петербурга, разошлись они и по всей России, стали известны за рубежом, попали теперь в Интернет. При всей разности толкования его творчества современниками, от людей гуманитарного склада и различных творческих и сложных профессий до рабочих и медсестер, и даже детей, мало кто не заметит присутствие редкого, необычного поэтического и духовного дара, который своей силой, неискусной прямотой и пронзительностью столь быстро притягивает к себе любого, кто услышит его песнопения, откроет книгу стихов.

Самым необычным эпизодом, связанным с творчеством иеромонаха Романа, был, пожалуй, следующий. Я находилась в своей квартире, в комнате, где работала над давно знакомым научным текстом. Включила диск с песнопениями отца Романа, большинство которых мне очень нравилось и текст которых я знала наизусть. Песнопения умиротворяли, создавали необходимый для меня внутренний фон, и я, чуть отвлекаясь, продолжала работать над текстом. Дверь в комнату была приоткрыта, а в ванной в этот момент работал вызванный из жилищной конторы немолодой слесарь. Чинил очередной раз текущий кран. Возился он с краном долго... До слесаря, хотя и тихо, доносился голос поющего Иеромонаха Романа... «Мой старый друг», «Теплится лампада», «В эту ночь, в эту ночь...», «И Млечный путь, и кроткий полумесяц»... Но, диск через какое-то, немалое время, остановился. Потом слышу, слесарь кричит, просит меня подойти... Объяснились насчет законченной работы. И вдруг он меня спрашивает: «Кто у тебя в комнате?». «Никто, — отвечаю ему, — я одна. Там нет никого...». — «Как нет, когда я целый час слушал?! ... У тебя в комнате кто-то пел? Кто? Сама душа поет...» И тут я все поняла... «Да это в записи... — ответила я, — песнопения иеромонаха Романа». Ну и рассказала ему совсем немного о песнопениях, а он мне, кажется, так и не поверил. Проверять, разумеется, не стал, но ушел с сомнением. Все казалось ему, что в комнате кто-то был, кто пел... Таким близким, родным и живым показался ему, простому рабочему, голос отца Романа, что он даже не почувствовал, что

голос этот — в записи. Но вернувшись позже к себе, расскажу о своем первом впечатлении знакомства с песнопениями иеромонаха Романа.

Впервые песнопения иеромонаха Романа я открыла для себя в середине 90-х гг. Я и раньше слышала о них от православных своих знакомых. Говорилось, что это необычная «духовная заводь» и что я обязательно должна в нее заглянуть. Но время шло... Я не заглядывала из-за занятости в университете, хотя к тому времени знала уже, что песни иеромонаха Романа на кассетах записаны не только в его исполнении, но и в исполнении Жанны Бичевской, Олега Погудина и других.

Но тут, видимо (и сейчас случившееся я уже осознаю по-другому, и каждый человек, скорее всего, так бы это и оценил), одно событие Промыслом Божиим резко вмешалось в мою привычную университетскую жизнь преподавателя психологии, заставив начать «выживать» по-другому и многое передумать, переосмыслить. На меня напала собака, я получила тяжелую травму ноги и полгода не могла работать. Молитвы, молебны, соборования, причащения и просьбы об исцелении. И в конце предназначенных мне нерабочих полгода я пришла в наиболее близкий к моему дому Новоспасский монастырь, где и раньше до болезни бывала на службах. Просто чтобы еще раз помолиться, чтобы Господь избавил меня от боли в колене. Я то сидела, то стояла, народу в будни было мало, и монахи невольно стали замечать мое присутствие. Как-то в лавке я спросила, нет ли у них кассет с духовным исполнением песен. Так неопределенно и спросила. Послушник достал мне одну кассету. Строгая белая обложка, внизу — маленький черный силуэт идущего с посохом монаха. Мелкими буквами по-русски и по-английски было написано:

Иеромонах Роман.

В келии лампаду затеплю.

Духовные песнопения.

В тот момент я и подумать не могла, что начиная с этой кассеты, а точнее, именно с песни «В келии лампаду затеплю», для меня откроются не просто утешение и умиротворение, с которыми вообще так связана духовная музыка, а какой-то совсем иной, глубокий, потаенный душевно-духовный пласт, до боли близкий. Может быть он и был раньше погружен в глубинах моей души, да вот не раскрывался до того, как я услышала эту песню, не резонировал во мне. Да, как профессиональный психолог признаю,

что это было не просто открытие, а новое вхождение в теперь уже в свою, вновь обретенную душевно-духовную реальность. Признав, что сделала внутри себя открытие, я как-то сразу, забыв обо всем уже мне известном, наивно подумала: «А почему только я об этом знаю и никто больше? Какое еще нужно духовное питание, чтобы вот так внутренне распахнуться и умиротвориться?» Но тут я снова вспомнила о тех своих знакомых, которые давно в общении со мной упоминали имя иеромонаха Романа с каким-то несвойственным им в жизни благоговением и трепетом, с каким-то новым духовным знаком. Я поняла, что ими в свое время было сделано такое же открытие, как и мной, но тогда у меня не было магнитофона... Но все эти воспоминания пока оставались на границах моего сознания. Я по несколько раз в день ставила купленную в Новоспасском монастыре кассету и внутренне «растягивалась» в песнопениях, тихих таких, идущих из потусторонней глубины и Вечности. Выражаясь на языке профессиональных психологов, я неожиданно почувствовала, что открыла для себя сугубо свой, подсознательно искомый мною вариант психотерапии, духовной поддержки и помощи. Позднее, уже будучи знакомой с поэзией отца Романа, я узнала, что был такой случай с одной женщиной, когда она решила покончить жизнь самоубийством, но неожиданно включенная кем-то кассета с песнопениями отца Романа остановила в ней это намерение. Почему остановила? Видимо, потому, что она получила эмоциональную и не всегда внятно осознаваемую поддержку с другой стороны, а именно, поддержку Свыше, которую она не поимела в миру и потому не нашла выхода своим переживаниям.

Случайно на открытой продаже в Сретенском монастыре я увидела зеленую книгу с мелкой золотой надписью, сделанной рукой отца Романа: иеромонах Роман, сверху — маленький золотой крестик. Это было первое издание (сейчас уже есть пятое) книги «Внимая Божьему Велению». Стихи. Духовные песнопения. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 1998. Узнала многое из того, что уже знала, но открылось и другое — нелегкая жизнь отца Романа, запечатленная только в нескольких стихотворениях. О неслучайном существовании поэтического дара отца Романа в наш непростой для России период было написано во вступительной статье Валентина Распутина. Говорилось о неразрывности его поэзии и песнопений с судьбой России, с русской духовной культурой, с «избранностью» русской духовности, ее пронзительностью, искренностью, жертвенностью, неповторимостью.

В отношении себя могу лишь добавить, что с открытием творчества отца Романа мое «духовное Я» было поделено на периоды «до» и «после» этого открытия. Я узнала много другого для себя, в том числе неожиданного, и так это до сегодняшнего дня и осталось. Песнопения, поэзия и вообще все творчество отца Романа стали для меня не просто прикосновением к русской духовной культуре, а своего рода «психотерапевтической заводью», не заплывая

в которую трудно выжить человеку с исходно русским менталитетом и наполняющими его ценностями. Аналогов «психотерапевтической заводи», открывающейся в песнопениях отца Романа, я не знала и не знаю до сих пор, хотя знакома со всеми основными видами западных психотерапевтических техник.

Попробую теперь как профессиональный психолог проанализировать, что же тогда произошло со мной, когда отдельные песнопения отца Романа я выбрала для себя как свой оптимальный вариант духовной психотерапии. Многое поначалу будет непонятно, но потом все должно встать на свои места. Отец Роман вроде бы ничего неизвестного не открывал, сверхъестественного — тоже, но была какая-то Тайна в его поэзии, в песнопениях, заключающаяся в обретении данности Свыше. Уединение, отшельническое общение с Богом, Природой, Вечностью и уже душевно-духовный (а не просто физический) уход от мира, мирских тупиков и соблазнов, душевной обремененности, с одной стороны, и опустошенности, с другой, — все это вместе открывало неистощимый источник духовного питания, умиротворения, просветления, общения с Высшим, с Вечным. Да, услышав под тихое звучание гитары его «Келью», другую, целительную, духовно питающую келью я открыла тогда для себя. И странное дело. Хотя в песнопениях отца Романа не было ничего оптимистичного, я начинала чувствовать, что внутренне обретаю себя, умиротворяюсь, успокаиваюсь. «Недуховное мирское» меня уже так не тревожит, потому что не конкурирует больше с той Высшей реальностью, которой Я стала сопричастна. Получается некоторое противоречие: «Грусть песнопений вела к целительности...» Но, видимо, не совсем так. Это была не обычная депрессивная грусть — уныние, а Грусть человека, открывшего для себя иной Источник Жизни — Бога, Вечность, Природу. Видимо, поэтому обычная человеческая грусть не самодавлена в песнопениях, хотя, опять же повторяю, тон их и содержание чаще были грустными, печальными. Веселости почти не было, а если такие ноты и появлялись, то скорее как эхо чего-то прошедшего, а иногда, может быть, даже с оттенком небольшой иронии (например, «Колыбельная»).

Чем же еще целили песнопения отца Романа? Была в них какая-то удивительная духовная чистота, прозрачность доносимого содержания, непосредственная устремленность к высшему духовному началу, к Богу и, вместе с тем, уверенность в том, что он, будучи человеком, будет Богом услышан. Казалось еще, что в них нет ничего лишнего, отвлекающего человека от того, чтобы быть связанным с Богом. И вот эта вновь обретенная связь общения с Высшим и питала духовно, и целила.

Еще об одном психологическом моменте, характерном для «вхождения» в песнопения. Происходила постепенная «децентрация Я». (Для сравнения напомню: во всех наиболее известных функционирующих психотехниках делается обратное, как то — одна «часть Я» обращается к другой «части Я», первая

ей что-то отвечает, они дискутируют между собой, пытаясь выяснить, что же хочет их «целое Я», фрагментами которого они являются.) Искусственные приемы психотехник создают на время искусственную игрушечную реальность. Человек, который центрирован на своем «Я» и на своих проблемах только в контексте своего «Я», вряд ли сможет ощутить на себе целительную, психотерапевтическую силу песнопений отца Романа, хотя в художественном отношении, может быть, и оценит их. Кстати, отец Роман и сам предвидел такой вариант гипертрофированной центрации на своем «Я»:

Когда вода самозамкнется,
Прервав с источником общение,
То вырождается в болотце,
Не замечая вырожденья.
.....
.....

О, Древо Вечное, Живое!
Источник мой, дышу мольбой,
Чтоб отпадающей листвою
Не оказаться пред Тобой.

6 апреля 1991 г. Печоры

...Напрашивается еще один вопрос: «За счет каких психологических реалий песнопения отца Романа воспринимаются нами тоже как посланный Свыше духовный источник? Из чего состоит этот источник?» Частично ответ на этот вопрос уже был дан — духовная искренность, прозрачность при непосредственном обращении к Богу. Возможность внутреннего входления в песнопения и обретение с их помощью духовной устойчивости, целостности помогают укрепиться «духовному Я», не ломая при этом суэтное «наличное Я». Возникает новое ощущение спокойствия и неожиданной внутренней силы и красоты, соединяющее человека с Богом, благодаря удивительно редкому художественному «сплаву» духовной поэзии и музыки. Даже если не ставить отдельной психологической задачи профессионального объяснения того, как песнопения иеромонаха Романа помогают психотерапевтически, достаточно было бы сказать: «Они входят в душу, очищая, просветляя, утверждая и успокаивая ее». Какие именно песнопения? Их много, но перечислю те, которые мне наиболее близки и потому наиболее запомнились: «В келии лампаду затеплю», «Канон преподобного Андрея Критского» («Пост с молитвой сердце отогреет»), «Пел соловей, ах как он пел», «Птах» («Исполнился мой дом нечистоты и мрака»), «Придет зима (она всегда приходит)», «Страх Господень — авва воздержания», «Пожалей дорогой, пожалей», «Отайди, отайди, грусть-печаль», «В эту ночь, в эту ночь не уснуть, не уснуть», «Ах как я долго плыл...», «Белый храм над рекою», «Заночую в стогу», «Радость моя, наступает пора покаяния», «Белая ночь приготовила ложе на Псковщине», «Мой старый друг; Когда на склоне дня...», «Родник», «Уже вечер друзья, уже вечер...»...

Особым по силе, глубине и удивительной внутренней согласованности, отлаженности представляется «Канон преподобного Андрея Критского», созданный отцом Романом еще в марте 1987 г. в Печорах под впечатлением прочтения текста этого канона в первые дни Великого поста. Тихо идущая откуда-то издали и постепенно наполняющая душу своей выстраданностью струя песнопения, негромкий, ровный голос отца Романа на какое-то время так захватывает сознание, что хочется только слышать эту саму по себе духовную мелодию и голос и не вникать поначалу в содержание песнопения, в его текст... Последнее происходит спустя несколько мгновений и вызывает самые покаянные чувства...

Входя постепенно в творчество отца Романа, то и дело слушая его песнопения и открывая сборники стихов, я открывала для себя все новые и новые содержания в этой духовной безбрежности. Поначалу я думала, что отцу Роману свойственно только уединение, чтобы духовно и творчески состояться. Но это оказалось не совсем так. Выяснилось, что отец Роман может быть и православным воином и наставником («Ликует Рим в языческом весельи», «Вся Россия стала полем Куликовым», «Всезнайства ослепляющие блики», «Не разрывайте истину на мнения», «Матушка Добринюшке наказывала», «Во времена лукавой гласности», «О, Сербия, ведомая к пропястью»), и монахом-отшельником, не-подкупным взором взирающим на мир и видящим этот мир из глубины своего молитвенного сознания («Колыбельная», «Дом печали», «Девятый вал», «Звон погребальный. Диакон кадит безучастно», «Земля от света повернет во тьму», «Я проплыл на старой барже», «Я пойду, где стоят корабли...», «Обратитесь в детей» и др.).

Россия и отношение к ней — одна из самых значимых тем в творчестве отца Романа, хотя так или иначе сугубо русской духовностью и свойственным ей мироощущением пропитана вся его поэзия. И боль за свою Родину, и гордость за нее и неотделимость от нее проходят через все его творчество.

Особенно в последнее время эта тема все острее и острее захватывает его сознание и проникает в его поэзию — теперь уже поэзию уединения, затвора. В затворе он не перестал писать стихи. Напротив, в молчании ему еще раз с новой силой открывалось его предназначение — поэтически запечатлеть Россию и то, что связано с ней, сегодня, стихами «прокричать» ее необычный духовный путь, не обходя при этом все самые больные сопровождающие этот путь явления (Сборники стихов «Русский куколь», «Радоваться небу», «Пред всеми душа виновата», «Одинокий путь», «...И горько слово»).

Но достаточно о своем опыте и своем восприятии творчества отца Романа. Перейду к тому, как оно отразилось в душах и сердцах других людей, между собой незнакомых, далеких по профессии и стилю жизни. Я просила самых разных людей написать мне что-то из этого. Приведу, не комментируя, их впечатления и переживания.

Ольга К., референт-редактор:

Искусство, искусственность, искус, искушение... — слова однокоренные. Искусство, как одно из понятий этого ряда, душа страдающая, душа, истекающая болью, не приемлет. Мне открылась эта истина в минуты горя, казалось бы, безутешного, граничащего с отчаянием. Горя, в котором личность растворена без остатка, утратила все и всяческие опоры, собственно, личностью-то перестала быть. Горя, в котором душа каменным изваянием застыла в безысходности, в шаге от самоуничтожения. Смерть сына, тринадцатилетнего мальчика, талантливого художника... Земля буквально ушла из-под ног. Чувствовала себя как рыба, выброшенная на берег: хватала ртом воздух, а он, вместо насыщения, только усугублял удушье. Ни классическая музыка, ни признанные шедевры поэзии не приносили облегчения: все это не про то, все это неуместно, не нужно, напрасно, не для меня и не про меня... Но вдруг, о чудо! Звучат песнопения иеромонаха Романа. И жесточайшая боль стала утихать. Отступила, отпустила судорога души, этот внутренний спазм. Ослабило хватку отчаянное желание умереть. («Ведь что мне теперь на этой земле делать?!») Возвращалось чувство жизни и, если не осознание ее смысла как дара Божьего, то, по крайней мере, императив: необходимость, долг, крест... Нет, этому невозможно дать словесное определение, оно в любом случае будет неточным. Но болеутоляющим может быть только подлинное слово, то, что Свыше. То, что было в начале начал... То, что не от человека и не от искусства. А потом слезы, слезы, слезы... и тихая надежда на то, что я не покинута в земной жизни, не оставлена, не забыта Богом:

Душа, подстрелленою птицей,
Как жизнь, впивает словеса,
И воском от свечи струится
В ладонь горячая слеза.

Александр В., менеджер, экономист:

В канун 2000 года мы, по обыкновению, пригласили отца моей жены Виктора Александровича Волконского (математика, доктора экономических наук, профессора). В это время он завершал свою книгу «Драма духовной истории: внеэкономические основания экономического кризиса». В книге раскрывается эффект пассионарности применительно к настоящему моменту истории России, не самой лучшей фазе ее состояния. В это время, за два-три часа до полуночи, я поставил послушать кассету с песнями отца Романа в авторском исполнении. Послушав с большим интересом несколько песен, Виктор

Александрович с искренним удивлением спросил: «Что это? кто это?» — «А это то лучшее, и тот, кто в малом исключении останется нам и нашим потомкам от двадцатого века», — ответил я. Поговорив немного — Новый год и новый век неумолимо наступал на наши планы — мы пришли к выводу, по крайней мере мне стало особенно ясно, что творчество отца Романа — это тот призыв, тот порыв всего сущего, который означает приближение к новой фазе подъема человечества, причем подъема на новом духовном уровне. А само творчество выступает как предтеча и как движущая сила новой эпохи, эпохи новых смыслов, акцентов, и действий.

Позже, уже в наступившем двадцать первом веке, я перечитывал одну из книг о Серафиме Саровском, где говорится, что за мирским ходит один лукавый, а за монахом — десять. «Да, а сколько тогда ходят их за отцом Романом, как ему борется, какую неимоверную битву несет он в себе, как с таким творческим богатством и известностью можно побеждать и уберечься от гордыни, сребролюбия, самолюбования — а вот можно, а вот именно такой человек и должен вести за собой в завтрашний день многих и многих!» — подумалось мне.

Андрей Л., аспирант, психолог:

Я прослушал «Иерусалим, Иерусалим». Данная песня в исполнении иеромонаха Романа — мощная метафора, способная вызвать катарсис. Наверно, каждый услышит в этой песне свое. Я свое услышал. Я понял один свой грех, возможно, немалый. Строки песни: «Не признал Христа, Господа отверг, потому твой дом пуст» всколыхнули во мне переживания особенно сильно. Я рад, что, прослушав эту песню, смог вскрыть в себе защиту, обнажить часть своего «Я» для себя самого в непривычном виде. Это поможет мне начать исправляться. Работа над собой в обнаруженному направлении только начинается, но это уже что-то. Я рад, что услышал песнопения отца Романа. Их много не послушаешь сразу. Необходимо отвлечься от дневной суеты, вдуматься и вчувствоваться в песнопение и пережить его. Слава Богу, что после первого же прослушивания меня проняло!

Мария В., художник:

Любое настоящее Творчество в прямом и высоком смысле — исповедь, облеченный в образы, зримые или слышимые. Все творчество о. Романа Матюшина очень лиричное, хрупкое, очень интимное. Как талантливый человек, он тонко чувствует и передает красоту Божьего мира, чисто и благоговейно восхищается делом рук Творца, изумляется гармонией Бога («Руки

деревья подняли в праздничных кружевах» Рождественская ночь), вплетает в тексты песен свое личное покаяние,озвучное времени года («Радость моя, наступает пора покаянная...» Осень).

Вся природа опоэтизирована, в ней нет несовершенства, все располагает к раздумьям, внутреннему вниманию, все видится с любовью, все живое и одушевленное (даже в грязи лужи отражается прекрасный месяц!). Это бесконечное желание души славить Творца делает поэзию отца Романа очень близкой и дорогой каждой христианской душе. Поэтому, спев свои первые тихие и робкие песни под гитару в келье, он сразу стал известен и любим.

В наше время такая поэзия — большая редкость и, думается, просто необходима для молодежи, лишенной красоты русского языка, и что особенно важно — глубокого, чистого видения мира.

Светлана Л., математик:

Впервые я услышала песнопения отца Романа лет двадцать назад. Тогда мы переписывали их с магнитофона друзей бессистемно, не зная деления на циклы. Сердце радовалось и приятному голосу, и красивым стихам, и близким мне размышлениям автора о жизни, о человеческой душе, об Отечестве. Прошло много лет. Но странно... Слушая песнопения, я обнаруживаю, что они свежи для меня так же, как и тогда... Стремление батюшки к идеалу в своих песнопениях настраивает на возвышенное и сейчас.

Анна С., клинический психолог:

Впервые прочитала стихотворение о. Романа очень давно, в начале перестройки, в каком-то отрывном календарике. Помню, очень понравилось, даже жалела потом, что не переписала... Позже не раз слышала его имя от верующих знакомых, а потом получила сразу от кого-то подарок — несколько кассет с записями песен. И вот тогда проняло, я была уже относительно взрослым человеком, вроде начала что-то понимать. С тех пор обращаюсь к ним — нечасто, так как это всегда тяжело для меня. Тяжело, потому что для меня песни отца Романа — это творчество страдающего человека, страдающего очень глубоко и непрерывно. Из-за того, что окружающая жизнь, по большому счету, непригодна для человека, а он в песнопениях воспринимает ее в детстве как родную, что ли, и только со временем осознает, насколько она, эта жизнь, не для него. И вот он принимает это понимание и страдает, и еще тоскует по какой-то другой жизни, про которую мало что знает, и сомневается, возможно, и боится, и мечется, но все

равно тоскует и плачет. И когда ко мне такая тоска подступает, я включаю песни, послушаю, поплачу, и *живу дальше*.

Закончу одним примером из студенческой жизни, довольно неожиданно оказавшимся поэтическим, *отцеромановским*... Раскрывая в лекционном курсе в Институте психологии РГСУ онтологию уровня «душа», я вскользь упомянула о своей идее русского катарсиса как духовно ориентированного психотерапевтического метода, и о том, каким себе его представляю. Разумеется, сказала, что все, что мне об этом известно, — это либо случайно встречающееся в жизни, где нет специальных психологических приемов и где русский катарсис «просвещивает» просто как свойство русской души, либо он возможен и в нашей психотерапевтической практике, но уже тогда, когда мы сознательно к этому стремимся. Через несколько дней после этого одна студентка, давно интересующаяся христианской психологией и психотерапией и пишущая по этой теме курсовую работу, привела в соответствие мои мысли о русском катарсисе со словами духовной песни иеромонаха Романа, о которой я упоминала когда-то в личной беседе с ней. Она сказала: «Помните, вы говорили о русском катарсисе?! А эта песня иеромонаха Романа “Я проплыval на старой барже...” Стихи, да и музыка его к ней... Ведь это и был тот самый русский катарсис в жизни». Я была по-настоящему обрадована.

Во-первых, потому, что была услышана своими студентами (а это, уверена, мне не всегда удается).

Во-вторых, потому, что, вспомнив о том, что говорила на лекции и представив себе эту иллюстрацию из песни, я увидела удивительно живое сходство с тем, о чем говорила. И тому обстоятельству, что установлено это сходство было не мной, была еще более рада.

Да простит нам наши светские вольности живущий в скиту и не вedaющий наших психотерапевтических проблем в миру иеромонах Роман, но без обращения к словам его уникальной песни, содержание которой так тесно перекликается с авторской идеей русского катарсиса как метода духовно ориентированной менталитетной психотерапии, настоящая статья была бы неполной. Вот эти слова:

Я проплыval на старой барже
Под колокольный перезвон.
Налево — люд, направо — башни,
А дале — чистый небосклон.
Мне говорил рыбак пропитый
О том, о сем — похоже, врал —
И головою непокрытой
Мое молчанье одобрял.

Кричал на ухо одесную,
Мол окрещен, хоть нет креста.
Рукой, что помнит мать родную
Иконку стертую достал,
И, показав, вложил обратно,
И замолчал, и закурил,

Болтало от волны накатной,
И он опять заговорил.

И так стоял в обновке ватной,
Наивно душу отводил.
Иваном звать. Давно понятно,
Иначе б по-другому плыл.
Ах, перевозчик мой случайный,
Туда ли правишь, дорогой?
...Все тише звуки, все печальней,
Вот и умолкло за спиной.

*31 декабря 1994 г.
Скит Ветрово*

Литература

1. Иеромонах Роман. Внимая Божьему велению. Стихи. Духовные песнопения. Минск: Белорусский Экзархат, 2008. 544 с.
2. Иеромонах Роман. Благословен молитвословья час. Избранные стихи и песнопения 1990–1997. СПб.: Новый город, 1997.
3. Иеромонах Роман. Русский куколь. Минск: Белорусский Экзархат, 2002. 160 с.
4. Иеромонах Роман. За церковью черемуховый цвет... Стихи. Духовные песнопения. Ростов-на-Дону. 2001. 72 с.
5. Иеромонах Роман. Там моя Сербия. Путевые очерки. Стихи разных лет. СПб.: Алетейя, 2005. 224 с.
6. Иеромонах Роман. Радоваться небу. Минск: Белорусский Экзархат-Белорусская православная церковь, 2004. 356 с.
7. Иеромонах Роман. Одинокий путь. Минск: Белорусская православная церковь, 2009. 216 с.
8. Иеромонах Роман. ...И горько слово. Минск: Белорусская православная церковь, 2009.
9. Совесть России. Иеромонах Роман (Матюшин) // Приложение № 6 к Журналу «Православный летописец Санкт-Петербурга» / Сб. статей к 50-летию Иеромонаха Романа. Сост. Л. А. Ильинина. СПб., 2005. 236 с.
10. Иеромонах Роман (Матюшин). Песни русского воскресенья. <http://pesni.voskers.ru/music/roman.htm>

В. И. Черняев

канд. искусствоведения,
доцент кафедры гуманитарных
и инженерных дисциплин
Санкт-Петербургской
государственной художественно-
промышленной академии
им. А. Л. Штиглица (СПГХПА),
член Союза дизайнеров России

ТВОРЧЕСТВО И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ГЛАЗАМИ ХУДОЖНИКА

Copyright © 2011, В. И. Черняев

Потребность в творчестве в той или иной степени присуща многим. Наиболее распространен интерес к творчеству в области изобразительных искусств, так как оно не требует серьезного оснащения как, например, научное или техническое творчество. Не требует также специальных знаний и навыков, обретаемых тяжелым длительным трудом, как, например, в искусстве танца или вокала. Самоучки — дилетанты (А. Руссо, Пироманы) достигли мирового признания. Но главное — оно является прямым непосредственным способом индивидуального самовыражения.

В творчестве человек познает и утверждает себя и предъявляет себя миру посредством продуктов своей творческой деятельности. Создавая новое, никогда не бывшее, и адресуя это новое миру, человек изменяет действительность и при этом изменяется сам. Его креативность формируется во взаимодействии с действительностью. Важно заметить, что результат творчества не выводим из реальности, которая окружает художника и воздействует на него. Не умаляя ее значимости, скажем, что это только разнообразный материал, сырье для творчества. В результате восприятия действительности во всем ее многообразии возникает отклик художника как целостное образование, включающее эмоционально-чувственные и интеллектуальные аспекты. Это ответная реакция на действительность, на явления природы, на создания человеческих рук и ума. Такой отклик рождается в душе каждого человека. Но для художника воспринятое им является материалом, который ложится в основу последующего обобщения от единичных явлений к типическому, идеальному, воображаемому — т. е. становится способом и формой освоения действительности. Этот процесс происходит в неразрывном единстве субъективных и объективных начал, чувственных и смысловых аспектов, осознанных и неосознанных компонентов. Процесс является специфической для искусства формой познания мира, выражения духовного содержания, художественной идеи, что воплощается в художественном образе. Художественный образ неотделим от материала и техники реализации его в произведении искусства. Он предстает как выражение духовного мира художника в гармоничном единстве с изображением реальных, фантастических или символических феноменов бытия.

Попытаемся выделить основные субъективные аспекты художественного творчества. Для удобства воспользуемся примером.

Осень. Ясный погожий день. Художник едет на лодке. Оглянулся — на фоне ясного синего неба над фиолетовой водой ярким пламенем «горит» остров («в багрец и золото одетые леса»). Стал писать этюд. Это уже не мгновенный взгляд — это процесс, последовательное детальное рассматривание (анализ), даже если художник работает очень быстро. Теперь небо предстает перед ним уже не как бездонная синь: он видит разные оттенки — серые, белесые... Листва не кажется огнем, там есть жухлые бурье пятна. Он видит другие подробности. Этюд закончен. Художник старался как можно точнее все запечатлеть на полотне. Он все правильно изобразил, но того, что подвигло его взяться за кисть, нет, — нет пламенеющего острова: работа не передает того, что увидел он.

Отметим основные моменты, характеризующие ситуацию. Во-первых, реальный пейзаж послужил толчком для творческого процесса. За работу художник взялся не потому, что хотел зафиксировать увиденное, он хотел передать то, что возникло в его воображении. В обостренном восприятии художника возник художественный образ. Во-вторых, осенний пейзаж восхищает каждого человека. У художника эмоциональная реакция на действительность переходит в продуктивный план. Художественный образ, возникший в воображении, требует воплощения. Воплощение образа не мотивируется какими-либо pragmatischen соображениями: художник просто не может держать его в себе. Его Я-художника не существует пока он не вынес его вовне. Третье: творческий акт сопровождается самооценкой и принятием решений по ходу процесса и по завершении его. Результатом становится продукт творческой деятельности — произведение искусства (рисунок, этюд, картина). Нашему художнику не удалось создать произведение искусства, которым он был бы удовлетворен. Произведение искусства, как воплощение художественного образа, представляет собой новую, несуществующую в природе реальность. Оно содержит свою правду, не совпадающую с действительностью. Эта правда индивидуальна. Другой художник, создавая тот же осенний пейзаж, решит задачу по-своему, воплотит свой художественный образ. О правде в искусстве находим интересное замечание у М. Мерло-Понти, который, опираясь

на мысли О. Родена, высказанные им в отношении передачи движений в скульптуре, анализируя творчество Жерико, пишет: «...точно, правильно изображенное движение не передает движение. Это только фиксация момента, "моментальная съемка". Напротив, движение изображенное так, как оно никогда не осуществляется, передает всю полноту движения»¹. Этот пример говорит об особенностях зрительного восприятия, включающего такие феномены, как зрительные иллюзии. Причины искажения реальных образов воспринимаемых предметов и явлений, как и наоборот, приближающих образ к действительности (константность, предметность, обобщенность образа), до конца не выяснены.

Работа зрительной системы издавна интересовала мыслителей и художников. Зодчие Древней Греции пользовались теорией курватур, чтобы задома вносить искажения (поправки) в геометрически правильные постройки, например Парфенон, иначе с расстояния они воспринимались бы как неправильные².

Существенный вклад в понимание вопросов зрительного восприятия и изображения действительности в художественных произведениях внес П. А. Флоренский. Он обращает внимание на то, что великие художники (Рафаэль, Веронезе, Эль Греко и многие другие) только опирались на законы перспективы, но не следовали им: они создавали свое пространство, реализуя свое индивидуальное видение. По П. А. Флоренскому, отступление от правил перспективы обусловливается тем, что «восприятие определяется жизненным отношением к действительности», не сводится к оптическим закономерностям функционирования зрительной системы. В трудах «Обратная перспектива», «Иконостас», в других работах по искусству П. А. Флоренский показывает, что в своем творчестве, идя от действительности, не отбросив духовно неустроенные элементы нашего существа, принимая за духовное собственные эмоции, которые есть продукт обыденного мира, художник получает в итоге результат (произведение искусства) мнимый, пустое подобие жизни. Изображаемое пространство и предметы обретают свою подлинность, т. е. адекватное воплощение художественного образа, если художник творит духовное пространство³. Творить — это испытывать эмоционально-чувственные переживания и интеллектуальное напряжение, находиться во власти воображения и осуществлять созидательные акты, взятые как целостный процесс, интегрирующий многие и разнообразные составляющие. Творчество — универсальная функция человека, которая ведет ко всем формам самовыражения (Маслоу)⁴. Однако все определения и понятия, применимые для характеристики творчества и творческого процесса, взятые из нашего словаря, не приближают к пониманию их сущности. Чем подробнее мы пытаемся их охарактеризовать, тем больше вопросов возникает. Такое положение складывается потому, что речь идет о творении духовного пространства. П. А. Флоренский пишет: «...в художественном

творчестве душа восторгается из дольнего мира и восходит в мир горний. Там без образов она питается созерцанием сущности горного мира, осознавая вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная бедением, нисходит в мир дольний, ее духовное стяжение облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение»⁵.

Неудача нашего художника как раз и заключается в том, что его восторг, полученный из дольного мира, не получил развития, так как художник не вышел за пределы своего мира, остался в плена традиционного подхода, формируемого обыденным сознанием. Причем он не смог пойти дальше не только потому, что не знал, как пойти, но и потому еще, что испугался собственного озарения. Известно, что человеческий организм инстинктивно противится творческим процессам, оберегая себя от чрезмерных нагрузок, и подавляет развитие идей и образов (эффект ингибиции)⁶. Поэтому творческие люди часто сознательно предпринимают самые разные способы самостимуляции (прослушивание определенной музыки, крепчайший кофе, Шиллер ставил ноги в таз с холодной водой, и многие другие способы, нередко весьма экстравагантные). Психологи ищут надежные инструменты для определения уровня и характера творческих способностей, чтобы, прослеживая качественные особенности воображения, как основы творчества, оказывать помощь клиентам в активизации творческой продуктивности. Например, наиболее эффективным, дающим объективный результат в исследованиях особенностей воображения и личностных свойств человека, считается тест Роршаха⁷. Интересно, что нечто подобное практиковал Леонардо да Винчи, проверяя способности своих учеников в ассоциативном и образном мышлении, выявляя богатство их творческой фантазии. В качестве «теста» он предлагал воспользоваться пятнами и трещинами на стенах мастерской.

Чтобы сделать необходимый шаг вперед, нашему художнику требуется время для осмысливания ситуации. Шаг очень не простой. Недаром для описания подобной ситуации К. С. Льюис избрал особую обстановку — небеса, где проблемы творчества обсуждают художник-призрак и Светлый Дух. Их диалог перекликается с мыслями П. А. Флоренского. Светлый Дух говорит художнику-призраку, что в раю он сможет писать, если станет таким, каким его Бог задумал, когда он увидит то, что дано увидеть только ему, и когда он захочет этим поделиться⁸.

Творчество было и остается непознанным феноменом. Н. А. Бердяев писал: «Творчество — величайшая тайна жизни ... творчество идет изнутри, из неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости»⁹. Внешний мир, проблемы мира — материал для творчества. Само же творчество, как считает В. Д. Шадриков, направляется духовным состоянием, которое связано с духовными способностями, и которые в свою очередь проявляются в создании произведений искусства. Духовные со-

стояния и духовные способности — это внутренний мир художника, в котором формируется его творческое Я¹⁰.

Во внутреннем мире художника особую роль играет интуиция Д. С. Лихачев подчеркивал, что интуиция — это самое действенное, что существует в человеческом творчестве, любом творчестве. Интуиция является тем самым компонентом творческого процесса, благодаря которому творчество окружено тайной¹¹. Интуиция протекает бессознательно, непривольно. Результат (решение творческой задачи, проблемы) возникает неожиданно. Многие деятели творческих профессий признаются, что их достижения воспринимаются ими как результат не только и даже не столько их действий, сколько внезапного озарения, как будто кто-то водил их рукой, направляя их мысль. После многих, часто мучительных топтаний на месте, художником вдруг овладевает вдохновение и все, что только что казалось неодолимым, совершается легко, как бы само собой (рука тянется к перу, перо к бумаге...). Озарение (инсайт) не возникает на пустом месте. Известно, скольких трудов стоит художнику произведение, которое, кажется, создано на одном дыхании (...«изводишь единого слова ради тысячи тонн словесной руды»). Творческое вдохновение нередко уподобляют горению, делая акцент на эмоционально-чувственной составляющей творческого процесса. В этом уподоблении содержится косвенное указание на то, что вдохновение, как пламень, «горит» тогда, когда имеется топливо. Когда оно сгорает, угасает вдохновение. «Топливом» в творческом процессе выступают знания, разносторонний опыт и умения, постоянно накапливаемые художником. Если художник успокаивается на достигнутом, тиражирует самого себя, его творческая способность истощается, угасает, вдохновение не посещает его. Вдохновение не любит ленивых (П. И. Чайковский).

Вбирая в себя (сознательно или подсознательно) всё, что наблюдает, узнает, ощущает, художник интегрирует обширный жизненный материал. В результате у него формируется готовность к творчеству, творческая потенция. Интеграция — внутренний процесс, глубоко погруженный в сферу личности, в подсознание. Он не поддается логическому анализу и не вскрывается интроспекцией. Вызревание готовности к творчеству происходит по мере сложения художественно-образного мышления. Сначала оно представляет собой аморфное, изменчивое образование, которому столь же трудно найти художественную форму, как пытаться облечь в нее сновидения. На этой стадии мы оставили нашего художника. Ему необходимо найти средства художественного выражения возникшего в его воображении образа. Попытки воспользоваться знаниями и навыками академической или какой-либо другой школы, применить опыт художников, ставших успешными в творчестве, наталкивается на проблемы; чужие рецепты не срабатывают, они способны подавить ростки собственных свежих мыслей, привести к потере индивидуальности. Внутренний мир художника входит в соприкосновение

с внешним миром, уровнем культуры, общественным сознанием, художественной жизнью общества. Это соприкосновение обуславливает наличие внутренних конфликтов, свойственных творческой деятельности. Преодоление конфликтов, снятие внутренних напряжений, избавление от внешнего давления правил, догм, авторитетов, необходимое для активизации творческих способностей, Н. А. Бердяев определил как «освобождение не только от чего-то, но и ДЛЯ (выделено Н. А. Бердяевым) чего-то». И вот это ДЛЯ и есть творчество человека.

Без осознания этого ДЛЯ творчество теряет смысл. Для характеристики смысла творчества воспользуемся опять же словами Н. А. Бердяева: «Тайна творчества есть тайна свободы... В творчестве есть две разные стороны, два разных акта... Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божиим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира». Художник ответствен за свой дар перед Богом и людьми (обществом). Осознание этой своей двуединой ответственности (двуединой потому, что реализуется в целостном продукте творчества) задает продуктивную направленность художественной деятельности. Наш художник стремится адекватно воплотить художественный образ. Ему предстоит найти соответствующие выразительные средства, чтобы перевести картину, созданную его воображением, на язык живописи и чтобы это удовлетворило его желание, полностью реализовать себя (первый акт по Н. А. Бердяеву). Но ему требуется также создать такую работу, которая смогла бы донести до зрителей, то, что взволновало его как художника (вторичный акт по Н. А. Бердяеву)¹². Вольно или невольно, но он должен учитывать, чувствовать способность людей (общества, групп, коллег...) воспринять созданное им. Оба этих акта направляют поиск изобразительных средств, осуществляемый художником. Соучастником этого процесса становится зритель (потенциальный, заочный, воображаемый). Такое створчество — необходимый элемент творческого процесса. Художник ведет воображаемый диалог, моделируя ответную реакцию зрителя, точнее, он формирует ее, задавая содержание и характер эстетического переживания зрителя согласно своему замыслу. Спонтанный творческий процесс приобретает направленность от индивидуального Я художника к общественному мнению. По ходу такого диалога происходит самообогащение художника, возникают психологические новообразования, способствующие выбору выразительных средств, расстановке акцентов в создаваемом произведении. На этой основе происходит творческий рост, сложение художественной индивидуальности по разным направлениям. Эти направляющие можно обобщенно свести к двум основным, которые можно определить как протестная и аккумулятивная или интегративная. Первая формируется вопреки общепринятым нормам, правилам, ценностям, в том числе и господствующим взглядам в художественной среде. Всё внешнее отторгается как чуждое,

устаревшее, неполноценное, часто еще до осознания личностью того, насколько обоснованным является противопоставление себя обществу и коллегам. Эта направленность не обязательно принимает форму культурной агрессии, как это было свойственно, например, футуристам или радикально настроенным абстракционистам. Отрицание общепринятых ценностей и выдвижение в противовес им новых, по сути провокационных, программ и манифестов выполняют функцию «оздоровления крови». Многие не выдерживали проверку временем, но творчество отдельных художников, сначала шокирующее, впоследствии становится едва ли не эталоном, вспомним, например, работы В. Кандинского, С. Дали, представителей андеграунда.

Аккумулятивная направленность характеризуется собиранием воедино разрозненных достижений и находок, принадлежащих творчеству самых разных художественных школ, отдельных художников, даже неизвестных или отвергнутых. Работы, относящиеся к этому направлению, как продукты системного синтеза многих составляющих, представляют собой существенный отрыв от того, что послужило входящим материалом, выводят искусство на новый качественный уровень, становятся художественным максимумом эпохи. Таково творчество мастеров Высокого Возрождения, Рембрандта, Пикассо. Нередко оба направления определяют творчество одного и того же художника, например, Микеланджело, Эль Греко, М. В. Врубеля.

Творчество неизбежно в той или иной степени содержит элементы компромисса. Логично предположить, что каждым художником владеет желание найти гармоничное соотношение своего Я-художника с уровнем культурных и эстетических запросов общества и, более того, своим искусством формировать их. Интересы художника сосредоточены на сбережении своей самоидентичности и вместе с тем на утверждении себя, своего имени в истории культуры. Неправомерно рассматривать соотношение субъективной и общественной целей творческой деятельности с позиций «весомости». Н. А. Бердяев указывал: «Один может быть соборнее, универсальнее целого коллектива... в одиночестве может быть больше универсального духа, чем в стадной общественности... всякий творческий почин перерастает данную общность»¹³.

Конечно, творческое развитие детерминируется принадлежностью художника к той или иной субкультуре, приверженностью к какому-либо направлению в искусстве, определяется философскими, научными концепциями, религиозными взглядами, общественным мнением, но стержневую основу составляет индивидуальность.

Массовое сознание обладает большой инерцией и предубежденностью. Оно занимает выжидательную позицию по отношению к новому имени, находясь как бы в оппозиции к нему. Вместе с тем общество нуждается в тех, кто идет впереди. В принципе интересы художника и общества сов-

падают, но их отношения часто носят конфликтный характер. Художник осваивает обильный материал (информацию, опыт), фильтрует его, выстраивает приоритеты по-своему, по своим правилам, ориентируясь по своему «внутреннему компасу». Сможет или не сможет художник состояться — это вопрос индивидуальной творческой судьбы. Шансов больше у того, кто не пассивно ждет прилива вдохновения, а прилагает интеллектуальные и волевые усилия, осуществляя, таким образом, сбалансированное соотношение логической и спонтанно-иррациональной составляющих творческого процесса. Ещё К. Малевич указывал: «Чтобы перешагнуть через ограниченность собственных возможностей, художник должен ставить образы подсознания под контроль сознания»¹⁴. Тем самым он подчеркивал, что одной интуиции и богатого воображения недостаточно для продуктивного творчества, для полноты художественного высказывания.

Завершенность художественного образа — понятие относительное. Написанная картина не отпускает художника. Понятно, что, критически оценивая сделанное, он стремится что-то изменить, поправить. Но такая неуспокоенность владеет им и тогда, когда работа ему удалась. Можно сказать, что чем больше ему удается реализовать задуманное, тем больше стремление сделать еще лучше, добиться совершенства: художник не может остановиться, поставить точку. Творческое воодушевление не укладывается в рамки отдельного произведения. Известно, что М. В. Врубель порывался продолжать работу над картиной, уже находящейся на выставке.

В состоянии творческого подъема художник отгораживается от обыденной жизни, он полностью погружен в творческий процесс. Когда работа не ладится, когда ему не удается найти художественные средства воплощения замысла, художник также безучастен ко всему окружающему, он замыкается в себе. Творческий кризис порождает неуверенность в себе, сомнения, занижение самооценки. Ослабление внутренней мотивации, как и творческое возбуждение, нередко чередуются в деятельности художника. Причины смены этих состояний не находятся на поверхности и, как правило, не осознаются художником полностью. Эти состояния создают трудности для адаптации художников в обществе. Современники их не понимают, потому что терзания художников во многом обусловлены тем, что они опережают свое время. Нестандартность мышления и, соответственно, поведения многих художников давало повод причислять их к душевнобольным. В отношении некоторых из них это справедливо (Босх, Ван Гог, Мунк, Врубель, Чюрлёнис). Большинство художников, отличавшихся чудачествами, больными не были (Микеланджело, Рембрант, Пикассо, Дали, Ривера и др.). Психические заболевания и творческая активность не связанные друг с другом явления, что установил еще Ломброзо. «Не гений близок к безумцу, а отдельные состоя-

ния творческого экстаза, как и другие состояния, концентрирующие все силы организма в одной точке в связи с особой формой и интенсивностью, близки к психопатологическим»¹⁵. Если человек страдает психическим расстройством, то это, конечно, самым непосредственным образом влияет на его творчество, но психические аномалии вовсе не являются непременным условием творческих способностей как таковых, самобытности и оригинальности творчества.

Вернёмся к нашему художнику. По сути, перед ним стоит вопрос о свободе творчества. Этот вопрос решается не прямолинейно. Как мы пытались показать, он включает многие аспекты — это, помимо профессиональных задач, отношение к компромиссу и диалог с гипотетическим зрителем, определение своего места в искусстве и многое другое. Эти детерминанты могут по-разному воздействовать на принятие решения. Художник может безоглядно довериться своему внутреннему чувству и сконцентрироваться полностью на решении живописных задач. Но может их решение связать с достижением признания, укрепления своего статуса, удовлетворения не столько своих интересов, сколько окружения (любителей, галерейщиков, покупателей).

Стержневую основу творческого развития составляет индивидуальность, ценностные ориентации которой образовывают определенный духовный центр, направляющий творчество, стимулирующий вдохновение. Личностное начало в построении такого центра можно видеть, используя слова известного психолога Р. М. Грановской: «В вере в Божественное дыхание таятся корни слова «Вдохновение», которым выражается состояние повышенной творческой активности и эмоционального подъема»¹⁶. Именно в этом нуждается наш художник. В этом нуждается искусство в целом.

Последнее время в обществе все большее значение приобретают христианские ценности, они все больше влияют на индивидуальное и общественное сознание, на духовно-нравственную атмосферу. Творчество многих художников сегодня направлено на восстановление утраченного, воссоздание памятников христианского искусства и зодчества; ведется строительство новых храмов, выполняются росписи, пишутся иконы. Основным принципом, которым руководствуются художники, является сбережение традиций. Этим предопределяется ориентация на художественные языки прошлого. Слава Богу, мы обладаем ценнейшим художественным наследием. Тем не менее представляется актуальной задача, просветляя чувства и ум от нашего богатейшего источника, расширять палитру выразительных средств христианского искусства, включая творческие искания современных художников, выстраивать вектор развития христианского искусства в будущее с учетом развития мирового искусства.

Литература

1. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М., 1993.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
3. Грановская Р. М. Творчество и конфликт в зеркале психологии. СПб.: Речь, 2010.
4. Короленко Ц. П., Фролова Г. В. Чудо воображения. (воображение в норме и патологии). — Новосибирск: (сибирское отд.), 1975.
5. Лихачев Д. С. Память преодолевает время // Наше наследие. 1998. № 1.
6. Льюис К. С. Собр. соч.: В 8 т. Т 8. м.: фонд А. Меня. СПб., 2000.
7. Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр. Предисл. и comment. А. В. Густыря. М.: Искусство, 1992.
8. Мэй Р. Мужество творить: Очерк психологии творчества. Львов: Инициатива; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001.
9. К. Сидорина Е. Сквозь весь двадцатый век. Художественно-проектные концепции русского авангарда. М., 1994.
10. Степанов А. В. и др. Архитектура и Психология: учебное пособие для вузов. М.: Стройиздат, 1993.
11. Флоренский. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.
12. Хайкин Р. Б. Художественное творчество глазами врача. СПб.: Наука, 1992.
13. Шадриков В. Д. Духовные способности. М., 1996.

Примечания

- ¹ Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр. Предисл. и comment. А. В. Густыря. М.: Искусство, 1992. С. 50.
- ² Степанов А. В. и др. Архитектура и Психология: учебное пособие для вузов. М.: Стройиздат, 1993. С. 46–47.
- ³ Флоренский П. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.
- ⁴ Мэй Р. Мужество творить: Очерк психологии творчества. Львов: Инициатива; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001.
- ⁵ Флоренский. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 84.
- ⁶ Короленко Ц. П., Фролова Г. В. Чудо воображения. (воображение в норме и патологии). Новосибирск: (сибирское отд.), 1975. С. 83–85.
- ⁷ Там же. С. 78.
- ⁸ Льюис К. С. Собр. соч.: В 8 т. Т 8. М.: фонд А. Меня; СПб., 2000. С. 241–242.
- ⁹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М.: 1993.
- ¹⁰ Шадриков В. Д. Духовные способности. М., 1996. С. 30–38.
- ¹¹ Лихачев Д. С. Память преодолевает время // Наше наследие. 1998. № 1.
- ¹² Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 134, 118.
- ¹³ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М., 1993. С. 75.
- ¹⁴ К. Сидорина Е. Сквозь весь двадцатый век. Художественно-проектные концепции русского авангарда. М., 1994.
- ¹⁵ Хайкин Р. Б. Художественное творчество глазами врача. СПб.: Наука, 1992. С. 51.
- ¹⁶ Грановская Р. М. Творчество и конфликт в зеркале психологии. СПб.: Речь, 2010. С. 213.

А. В. Белоногова

член Союза
кинематографистов России,
режиссер анимационного
кино, доцент ИПК работников
РВ и ТВ, г. Москва

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОГО КИНЕМАТОГРАФА

Copyright © 2011, А. В. Белоногова

Хвалить хочу Атрид,
Хочу о Кадме петь,
А Гуслей тон моих
Звенит одну любовь.
Стянул на новый лад
Недавно струны все,
Запел Алцидов труд,
Но лиры звон моей
Поет одну любовь.
Прощайте ж нынъ, вожди,
Понеже лиры тон
Звенит одну любовь.

M. В. Ломоносов 1738 г.

Что такое — христианское (православное) кино?

Что это — некий жанр кинематографа, который не мог в полной мере проявить себя в советскую эпоху, вид церковного творчества, сущее откровение художника?

Сегодня в России существует более десятка кинофестивалей, именующих себя «Православными». Это наличие растет с каждым годом.

Размышления в данной статье будут посвящены наболевшей проблеме — ответу на вопрос — каковы определения православного кинематографа, какой фильм можно считать православным? И можно ли говорить о православии с позиции неодушевленного предмета — ведь фильм, конечный продукт, все-таки неодушевлен. Как же он может «правильно славить Бога»?

Это тем более интересно, так как православная живопись (иконопись, фрески, мозаика), православная музыка (песнопения) и православная архитектура существуют. Но эти виды искусства формировались на протяжении столетий.

|

Кинематограф в нашу страну пришел сравнительно недавно. Родоначальницей кино всегда считалась утонченная Франция. А первый русский фильм «Понизовая вольница, или Стенька Разин», снятый в 1907 г. кинодельцом Абрамом Дранковым, не имел ничего общего с кинофильмом в современном представлении. Не было цвета, звука, понятия киномонтажа, да и сюжета как такового. Однако неисследованным остается факт о действитель-

ных родоначальниках русского кино — изобретателях Акимове и Тимченко, первом мультипликаторе (а по совместительству танцове императорского балета) — Александре Ширяеве. Да многое что остается за кадром.

До сих пор во всех киновузах страны студенты знакомятся с историей отечественного кинематографа, написанной через призму советского сознания. Каких-то фундаментальных исследований в области «неугодных» тогдашней власти кинематографистов нами обнаружено не было. В нашей стране возможность снимать фильмы с приходом советской власти получили лишь «благонадежные» люди, коммунисты-революционеры до мозга костей. И подлинным началом отечественного кинематографа до сих пор считаются «прописные» Эйзенштейн (в игровом кино) и Дзига Вертов (Давид Каuffman) в документальном. Всего десять лет было отмеряно русскому кино до революции 1917 г. И хотя по расхожему утверждению советского критика С. Гинзбурга цензура до революции следила за тем, чтобы «*крамола и фильмы на библейские сюжеты не попадали в кинематограф*», за десять предреволюционных лет в нашей стране успели выйти не только картины, впрямую иллюстрировавшие Евангелие, но и ряд философских вещей, повествующих о борьбе за душу человека. Вот киноафиша 1908 г.¹:

«1, 2 и 3 янв. в помещении Атлетического общества (против Графского сада) должны быть показаны ЖИВЫЕ КАРТИНЫ КИНЕМАТОГРАФОМ! Земная жизнь Иисуса Христа в 35 переменах. Начало в 7 ½ часов веч. Цены местам от 25 до 85 к.»

А вот заметка от года 1913-го:

«Сегодня последний день в электросалоне “Ярь” демонстрируется дивная по своей постановке художественная картина “Симъ побъдииши”. Въ глазах зрителя воскресают первые века христианства и воочию представляется жесткая картина — мучения первых христианских подвижников, преданных в руки жестокосердых мучителей. Все это отчетливо проходит перед взорами зрителей и невольно на глазах навертываются слезы — так жаль становится пострадавших за Христа»².

Посмотрите на названия фильмов дореволюционного режиссера — философа Евгения Бауэра, которого к столетию кино наконец-то признали «гуманистом, христианином, решительно чуждым декадентскому прославлению порока»³: «Сумерки женской души»,

«Жизнь в смерти», «Леснь торжествующей любви». Ясно, что в таких картинах поднимались животрепещущие психологические проблемы, а сам режиссер пытался исследовать душевые свойства человека, его сущность.

Увы, подобным фильмам после Октября 17-го года не суждено было появляться. Важнейшее из искусств было призвано только развенчивать и разоблачать «мракобесие». Декретом Ленина от 27 августа 1919 г. вся кинопромышленность страны перешла в ведение государства. Были запрещены не только фильмы на религиозную тематику, но и все, что могло так или иначе заставить человека задуматься о себе самом, о жизни, о любви. Любить предписывалось только Партию Большевиков и ее вождей — Ленина, Сталина, а также их теоретиков и предтечу — Маркса-Энгельса. Художник не имел права не только на сколь-нибудь самостоятельное высказывание, но даже не слишком сильная любовь к родной ВКП (б) жестоко каралась. Если режиссер имел значительный вес в обществе и расправиться с ним было не так просто — начиналась тайная травля. Работы таких людей назывались «бездейственными», «дилетантскими», «с мелкобуржуазной моралью». В лучшем случае их фильмы навсегда ложились на полку или кинопленку смывали. Единичные исключения лишь подтверждали правило.

С приходом Советской власти снимать кинематографистам предлагалось буквально следующее:

- хронику революции и гражданской войны;
- агитки, плакаты;
- художественные пропагандистские фильмы;
- художественные фильмы о революции и ее героях;
- ленты об успехах нового строя;
- комедии, высмеивающие буржуазный порядок;
- реклама (с началом НЭПа).

Программными фильмами в СССР на все времена стали «Броненосец Потемкин», «Октябрь» С. Эйзенштейна, «Мать» В. Пудовкина и «Земля» А. Довженко. Все эти фильмы были проникнуты революционным пафосом, рассказывали о справедливости большевистской партии, об ужасах «царского режима», о построении новой жизни под мудрым руководством коммунистов. Виртуозность авторов в этом только помогала (система киномонтажа С. Эйзенштейна стала настольной книгой для всех западных кинематографистов).

Несколько слов о ярком фильме «Праздник святого Иоргена»⁴ — жемчужине советской пропаганды. Снятый в 1930 г. режиссером-материалистом Яковом Протазановым, он и по сей день выполняет свое вредоносное назначение. В 30-е гг. этот фильм побил все рекорды советского кинопроката. «Ты до сих пор ходишь в церковь? Посмотри фильм “Праздник святого Иоргена”!» Фильм был и остается опасен не столько своими нападками на церковь (недаром режиссер избрал объектом насмешек католическую церковь, а не православную), но и дискредитацией

святыни как явления... А ведь святой Йорген — это... Георгий Победоносец — святой заступник града Москвы!

Яркие таланты дореволюционного кинематографа: знаменитый мультипликатор Владислав Старевич, куклы которого в 50-е гг. продолжали восхищать советских мастеров (кукольный кинематограф был практически утрачен), художник Александр Алексеев (впоследствии прославивший французскую кинематографию фильмами на игольчатом экране), знаменитый актер Иван Можжухин и многие другие — были вынуждены эмигрировать из Советской России, в надежде выжить на западе. Советской власти эти художники оказались не нужны. Оставшиеся же — скоропостижно умирали при загадочных обстоятельствах: за пару февральских дней в 1919-м уходит из жизни цветущая звезда Вера Холодная (отравили то ли «белые», то ли — «красные»); летом 1917 г. странной смертью (сломал ногу и задохнулся) умер режиссер-философ Евгений Бауэр...

Некоторых уехавших идеологически обрабатывали даже за рубежом (сулили золотые горы в случае возвращения). Писал убеждающие вернуться письма, зачастую, сам Луначарский. И как только кинематографист возвращался — капкан захлопывался. Человек отправлялся в ссылку или лишался всех благ (самое главное — возможности работать). Художника превращали в послушное растение. Именно так расправились с пионером русского кино Александром Ханжонковым, впервые воспевшим русского солдата в фильмах «Оборона Севастополя» и «1812 год». В 1923 г. он после приветственной телеграммы Луначарского вернулся на родину. А уже в 1926-м его арестовали по сфабрикованному уголовному делу. Во всех киноучебниках СССР Ханжонков унизительно назывался «предпринимателем культурного толка».

Одним словом, поле человеческих ресурсов было совершенно вытоптано. А советские киношколы в течение 70-ти лет продолжали готовить идеологически обработанные кадры.

Что же мы получаем в сухом остатке на сегодняшний день?

Искусству кинематографа в России чуть более ста лет. Десять из них прошло до революции. Семьдесят — снимать на религиозную тематику было равносильно гражданско-му самоубийству. До сих пор в киновузах новые кадры готовятся по старым программам-лекалам. А деньги на фильмы государство выделяет только крупным кинокомпаниям, уже зарезервировавшим себе место под солнцем (читай, старым мастерам и их детям).

Какие же сегодня перспективы могут быть для развития православного кинематографа?

Двадцать лет мы восстанавливали храмы, золотили купола, учились заново писать иконы. Но не слишком ли этого мало для рождения нового вида искусства?

Для рождения чего-то нового всегда нужны предпосылки (причины) и финальный толчок (по-

вод). Развитие оптики в начале XIX в. и искусство фотографии — это предпосылки кинематографа, а толчком стал изобретенный киноаппарат братьев Люмьер. Рождению же подлинно христианского кинематографа в нашей стране уже способствуют многие причины, но на мой взгляд, препятствует отсутствие **повода**.

Безусловно, в СССР в разное время были фильмы, стремящиеся сделать человека чище, лучше. По выражению А. Тарковского — это главная задача кинорежиссера и киноискусства вообще. Можно приводить множество примеров. Однако, для того, чтобы фильм был христианский, режиссер, вне сомнения, должен **сам исповедовать именно веру в Христа** (а не во что-то иное).

Каждый фильм должен сначала в тебе прорости. Так же должен вырасти в нас и кинематограф, правильно славящий Бога.

II

Но не слепишь крест, если клином клин.
Если месть — как место на звон мечом.
Если все вершины на свой аршин.
Если в том, что есть, видишь, что почем. (...)

Давай же, читатель, теперь попробуем сесть за стол и на минутку представить, что мы, наконец, собрались снять православное кино. Не красивую картинку «купола-колокола», не видеосюжет, повествующий о достижениях того или иного прихода, не исторический экскурс, а именно фильм, т. е. произведение искусства. Что же для этого понадобится?

Ну, во-первых, наш предполагаемый режиссер должен, работая над фильмом, быть готов отдать часть самого себя, своего времени, денег, благоустроенности, здоровья для того, чтобы фильм состоялся. Впрочем, это относится к любому произведению искусства, в т. ч. светскому. В интервью «О зарождении идеи фильма» режиссер-мультипликатор Ф. С. Хитрук отмечает, что процесс рождения идеи — «тайственный процесс». Это процесс «не зарядки, а именно заражения, потому, что надо заразиться темой, чтобы она зудела, болела в тебе». И ниже:

«Твоя душа обнажена, она вся как развернутая грудь восприимчива. (...) как в “Пророке” у Пушкина»:

И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.

Святой, профессор хирургии, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) в своей работе «О Духе, Душе и теле» писал: «Об ощущении Бога или, вернее, благодатных воздействий Духа Божия на сердце говорят многие подвижники благочестия, многие преподобные. Все они ощущали то же что и Св. про-

рок Иеремия: “Было в сердце моем, как бы горящий огонь” (Иер. 20:9)».

Не сродни ли этот огонь той пламенности, которая окрыляет настоящих художников?

Во-вторых, по точному определению кинорежиссера Андрея Тарковского, фильм должен «быть равен **и о с т у п к у** в моральной, нравственной области. (...) Вот представьте, вы живете, и у вас возникает дилемма: как жить дальше, так или не так. Вы понимаете, что если поступите определенным образом, то вам придется очень многим рисковать, но вы будете на пути реализации в нравственном смысле. А вот путь, где вам не нужно ничем рисковать, но вы отчетливо понимаете, что вы в стороне от своей духовной реализации, что это окольный путь, путь самосохранения. (...) если ваши замыслы совершенно не задевают вас вот с этой стороны, то лучше будет этим не заниматься. Это ни к чему не приведет. Этот замысел не является истинным»⁵.

Еще до съемок любого фильма перед режиссером встает проблема сверхзадачи его произведения. Этот термин ввел Константин Станиславский, обозначая основную, центральную идею пьесы. Но на наш взгляд, термин **режиссерская сверхзадача** оказался гораздо шире простой идейности произведения. То, во имя чего ты не спиши ночами, во имя чего ты готов «сложить голову» (термин пионера-режиссера Льва Кулешова) и встать «к барьере».

Для христианина эта сверхзадача, пожалуй, обернется его собственным свидетельством Христовой Правды. Свидетельством через свое искусство: для христианина становится неприемлемым существование искусства «для искусства», этой «вещи в себе». Ведь для него ясно — лишь добро и зло — суть составляющие нашего мира. И цель человеческой жизни — идти, спотыкаясь, по лестнице Добра.

Следующим пунктом будет наша духовная чистоплотность. И речь здесь не о строгом следовании неким устоявшимся канонам жизни православных людей (чего греха таить — общеизвестно, что жизнь творческих людей крайне нестандартна, в ней большую роль играют эмоции, чувственный накал, переживания, да и бесконечные командировки, разъезды разрушают устоявшуюся стабильность). Не о правилах речь.

Речь идет о том, во имя чего мы, собственно, собрались снимать? Чем наш фильм призван быть? Ликбезом для «неграмотных» атеистов? (вот я сейчас им покажу!), выполнением чьего-то заказа (пусть государственного или церковного) или нашей мерой любви к людям? Как рассказать о тонких вещах никого не обидев, а, наоборот, полюбив?

В православии есть очень точное определение любви — это жертвенность во имя любимого. Выходит, любое настоящее творчество — это в некотором смысле в е ч н ы й пост художника (ведь настоящая Любовь вечна), в награду за который мы надеемся приобщиться Любви Господней.

Вечный пост,
умойся в моей любви!

— пел Поэт, прозревая самую суть человеческого творчества.

Если же этого нет — говорить о «православности», «религиозности» кинокартины неуместно.

Любое истинное творчество — это выход за рамки реальности, прорыв рамок видимого мира. И для этого от режиссера требуется недюжинная смелость и мужественность. А на нее отваживаются отнюдь не многие.

Итак, наш фильм должен быть и поступком, и постом и, собственно, молитвой самого режиссера, эманацией его собственной любви. Только в этом случае происходит таинственный процесс *синергии* — соединения Божественного и человеческого усилий в деле спасения человека, соработничества Богу, процесс добровольного сораспятия Нашему Господу. Фильм будет православным только в том случае, если вектора усилий режиссера, художника и главного их вдохновителя — Господа Нашего Иисуса Христа совпадают. Царство Божие внутри нас есть... Интересно, что вложенная в произведении любовь — всегда видна на экране. Фильм каким-то неведомым образом оказывается свидетелем нашего духовного состояния. К примеру, просмотрев антологию советских мультфильмов, мы обнаружили, что среди них, безусловно есть христианские! В первую очередь, это «Снежная королева» Льва Атаманова, «Заколдованный мальчик» Снежно-Блоцкой, «Дикие Лебеди» Михаила Цехановского. Что ж, возможно, эти режиссеры были тайными христианами во времена господствующего атеизма.

Но чаще бывает наоборот. Классический пример — «лебедь, рак и щука». Мотивации авторов, продюсера-производителя и актеров чрезвычайно далеки от божественных задач. Производящая компания имеет конкретную цель — извлечение прибыли; режиссерами движут честолюбие или эгоизм — самовыразиться, «остаться в профессии»; в актерском творчестве — еще больше противоречий (тщеславие и т. д.). В результате вся работа оказывается выполненной посредственно. В таком случае внешняя «православность» кинокартины будет даже опасна — ведь она будет дискредитировать саму идею христианского кинематографа...

Подводим итог: наш предполагаемый фильм — суть наша жертва Богу, и в то же время — о Нем свидетельство.

О Любви Любовью свидетельствуем. Своей любовью. Тема же для нашей любви может быть любая (а отнюдь не внутрицерковная). Ведь мир Божий — разнообразен! И молекулярное строение крыла бабочки, и опыт альпийских горнолыжников, и славные труды геологов... А художественный фильм о жертве новомучеников? Знаем ли мы хотя бы их имена? А ведь прошло уже более десяти лет со дня их прославления...

Жизнь Церкви не стоит не месте. Ведь Церковь Христова — это живой организм. Развиваются средства технической коммуникации. С приходом Интернета — налицо результат деятельности миссионерских и церковных порталов — совместная молитва, моральная (а зачастую и физическая) помощь, да и просто религиозный ликбез. В наш разорванный век, когда люди друг для друга превратились в холодные камни, именно в Интернете форумчане могут объединяться в группы, поддерживать друг друга, делиться знаниями и впечатлениями. Причем расстояния и время для этого — не помеха. Православный Интернет состоялся!

С православным кинематографом — сложнее. В нем хотя и появляются новые технические средства, развивается язык и монтажные структуры, но в отличие от Интернета, он — не средство мультимедийной коммуникации, а искусство. А любое искусство — в конечном счете — это всегда тайна.

Примечания

¹ Январский номер «Ивановского листка», орфография 1908 года.

² «Ивановский листок». № 254. 1 дек. 1913 г.

³ Н. Зоркая. Кинорежиссер Евгений Баэр. Серебряные девяностые // Искусство кино. № 10. 1997.

⁴ «Праздник святого Йоргена». 1930 (озвучен в 1935 г.). Межраб-помфильм, реж. Я. Протазанов; по мотивам романа Харальда Бергстедта. В фильме вор-рецидивист (актер Анатолий Кторов) и его сподвижник — мелкий воришко (Игорь Ильинский) убегая из тюрьмы, оказываются недалеко от костела накануне праздника святого Йоргена. Одержаный алчными помыслами, персонаж Анатолия Кторова выдает себя за... святого Йоргена, а его сподвижник — за исцелившегося калеку. Фильм не сходил с экрана вплоть до 80-х перестроенных годов.

⁵ Андрей Тарковский: Начало и пути. М.: ВГИК, 1994.

В. Ю. Евдокимов
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Д. В. Шмонин

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КОНЦА ХХ — НАЧАЛА ХХI ВВ.

Copyright © 2011, В. Ю. Евдокимов

В конце XX — начале XXI вв. в России произошли кардинальные экономические изменения, повлекшие за собой рост социально-экономического неравенства населения страны. Проблема бедности в семье приобрела устойчивый характер. Материальные трудности дополнились духовным кризисом — сменой господствующих мировоззренческих установок и крушением идейных ориентиров, игравших ведущую роль на протяжении многих лет. Общественные организации, которые могли бы смягчить сложившееся положение, пережили упадок, а новые еще не заслужили авторитет у общества. В подобных условиях трудно переоценить роль религиозных организаций и в первую очередь Русской Православной Церкви (далее — РПЦ), выполняющей миссию, препятствующую нарушению общественного равновесия путем социального служения. По мере возрождения этого служения становится очевидной необходимость изучения опыта благотворительности РПЦ. Это даст возможность судить об этой деятельности в будущей перспективе и в случае выявления эффективной организованности позволит выдвинуть себя как более совершенную, заменив соответствующие государственные социальные подразделения.

Под социальным служением подразумеваются виды действий, направленные на различные социальные группы, требующие особого внимания и заботы: неимущие, малообеспеченные, попавшие в трудную жизненную ситуацию, склонные к девиантному поведению, а также на группы вполне благополучные, такие как военнослужащие, дети и молодежь, где служение имеет целью прежде всего патриотическое и духовно-нравственное воспитание¹.

После интронизации Патриарха Алексия II (10 июня 1990 г.) Священный синод принял решение об образовании двух важных для жизни Церкви синодальных отделов: по религиозному образованию и катехизации и по церковной благотворительности и социальному служению. Организованы были Всесерковное православное молодежное движение и Комиссия по делам монастырей. Позже «открылись Богословская комиссия, Издательский совет, Отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, Миссионерский отдел, Комиссия по экономическим и гуманитарным вопросам, Церковно-научный центр РПЦ “Православная энциклопедия”, Патриаршая и Синодальная Библейская комиссия»².

Принятая в 1993 г. Конституция РФ подтвердила отделение религиозных объединений от государства. Но еще раньше по Закону о свободе вероисповеданий³ религиозным объединениям и церквям разрешено заниматься благотворительностью, что активизировало их социальную работу. Нормативной базой социальной деятельности выступает Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» с «положением о том, что религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных фондов»⁴.

Социальная работа РПЦ проходит на общечерковном и епархиальных уровнях через Отдел по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата (ОЦБСС МП), образованный в 1991 г.

Разрабатываемые в 90-е гг. экспертными группами ученых и специалистов разных областей знания «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» приняли на Архиерейском соборе 2000 г. В 16 главах документа формулируется отношение Церкви к государству, политике, экономике, праву, науке, культуре, нравственности. «Основы» стали ответом Церкви на вызовы современного общества⁵. В дальнейшем в «Концепции миссионерской деятельности» РПЦ на 2005–2010 гг. была изложена обобщенная позиция с учетом опыта прежних лет, отражено состояние социальной работы церкви за предыдущий период и дальнейшая ее направленность, где «сформированы общие принципы, цели и задачи миссионерского служения, которые могут творчески развиваться в епархиях, с учетом местных условий и возможностей»⁶.

Миссионерство, религиозное образование, катехизация, благотворительность, служение делу милосердия — вот неполный перечень забот, осуществляемый под руководством церковных работников и частным служением мирян, обобщенных для реализации целей социального служения.

Важным направлением в социальном служении РПЦ является помочь в рамках медицинских учреждений. В конце 1990 г. в Санкт-Петербурге рядом с Духовной академией открылась церковная благотворительная больница святой Ксении Петербургской⁷. Тогда же возродилась школа медсестер при Марфо-Мариинской обители. Позже открылась больница Московского Патриархата, с бесплатным

обследованием и лечением. При Всероссийском центре психического здоровья Академии медицинских наук России оказывается бесплатная психиатрическая помощь приходами Москвы, Московской области и других епархий. Через образованный Отдел благотворительности возможна госпитализация больных в 1-ю психиатрическую больницу им. Н. А. Алексеева, где пастырское попечение о душевнобольных осуществляется настоятель больничного храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»⁸. Также «в 1996 году по инициативе Отдела был образован Экспериментально-методический центр “Патронажная служба”, 15–20 сотрудников которого обеспечивают постоянный уход за ранеными солдатами и несколькими десятками подопечных, находящимися в стационарах или дома»⁹.

Подписанное в марте 1997 г. Соглашение о сотрудничестве между РПЦ и Министерством здравоохранения России способствовало расширению окормления пациентов клиник, а также совместным с медицинскими учреждениями разработкам благотворительных проектов.

В 1998 г. при «Центре психического здоровья» Российской Академии медицинских наук создано Отделение особых форм психической патологии у больных с религиозным мировоззрением и при нем для студентов богословских учебных заведений был разработан лекционный курс «Пастырская психиатрия»¹⁰.

Приход святителя Митрофана Воронежского организовал Медико-просветительский центр «Жизнь», цель которого информировать россиян о вреде абортов. Существует и патронажная, окормляющая 8 тяжелобольных людей без возможности самостоятельно передвигаться; активизирована благотворительная деятельность и братством святителя Филарета, митрополита Московского, при храме Всех Святых Новоалексеевского монастыря, готовящего открытие богадельни при данном приходе¹¹. «При поддержке доноров из Германии в 2002 г. в Москве образован Медико-социальный центр «Виктория», осуществляющий деятельность с оказанием многопрофильной помощи детям-инвалидам, для которых ежегодно производится до 500 ортопедических изделий и приспособлений»¹². Сегодня сотни волонтеров объединены церковным движением «Милосердие» и опекают около 200 домов — многодетные семьи, престарелых и нуждающихся. «Осенью 2008 года в связи с экономическим кризисом создано общество “Друзья милосердия”, каждый член которого жертвует на благотворительность сотую часть своего дохода»¹³.

Важное значение РПЦ придает детским программам. В школе-приюте имени преподобного Сергия Радонежского в Медведкове проживают, учатся и воспитываются более 70 детей из неблагополучных семей, имеется часовня, в которой совершаются молебны, Таинство Крещения, проводятся катехизические беседы¹⁴. С раннего возраста дети приучаются к оказанию помощи престарелым. Также создано общество помощи детям-сиротам и инвали-

дам во имя святых бессеребрянников Косьмы и Дамиана. В международном благотворительном центре преподобного Серафима Саровского проводится комплексная помощь в воспитании, а также представление материальной базы для их самостоятельной жизни на начальном этапе.

Проблема безработицы также находится в сфере внимания РПЦ. Совместно с храмом святых апостолов Петра и Павла в Лефортове Отделом разработана программа по созданию рабочих мест¹⁵. Вопросы женской безработицы решает созданный при Отделе Координационный совет женских благотворительных организаций. Соглашение от 20 декабря 2002 г. о сотрудничестве РПЦ с Министерством социальной защиты направлено на решение ряда социальных проблем. Руководство РПЦ выступает против мер правительства, расходящихся с принципами социальной справедливости, когда фактически были отменены льготы для пенсионеров и малоимущих под предлогом их монетизации, состоявшейся в начале 2005 г.¹⁶

Работа с беженцами, оказание помощи жертвам стихийных бедствий и чрезвычайных ситуаций стала особым направлением служения РПЦ. «В 1995–1997 гг. совместно с ИОСС реализованы благотворительные проекты в республиках Северного Кавказа — Чечне, Ингушетии и Северной Осетии; в 1995 г. оказана помощь пострадавшим от землетрясения на о. Сахалин; в 1998 г. гуманитарную помощь получили жертвы террористических актов в Москве и Волгодонске; 60 тонн продуктов питания было направлено Отделом по церковной благотворительности в 2001 г. для распределения их в Якутске и Ленске среди пострадавших от наводнения; при поддержке Католической благотворительной организации “Renovabis” в 2002 г. оказана помощь жертвам наводнения в Краснодарском крае; родственникам погибших в столичном метро была оказана материальная помощь; в связи с террористическим актом в Беслане дана гуманитарная помощь больницам и школам Северной Осетии и Государственному научному центру им. В. П. Сербского, где проходил курс реабилитации пострадавших; в октябре — ноябре 2006 г. РПЦ в Дамаске проводился сбор пожертвований для оказания помощи пострадавшим в результате военных действий в Ливане»¹⁷.

Сегодня в базе данных столичной комиссии по церковной социальной деятельности есть почти 330 церковных социальных объектов, подразделений и служб. Несмотря на экономический кризис, когда благотворительные взносы от фирм и предприятий уменьшились примерно на треть, помощь постоянным гражданам в домах престарелых, малышам в детских домах, больным и бомжам не прекращается, так как сегодня финансовая и моральная поддержка слабозащищенным слоям общества все больше оказывается частными лицами¹⁸. Организованный сегодня автобус «Милосердие» в холодный период еженощно спасает от замерзания по несколько десятков бездомных, а летом оказывает им медицинскую помощь¹⁹.

РПЦ проводит также антиалкогольную программу по принципу «семейных общин трезвости», к 2000 г. в России функционировало 25 семейных клубов трезвости и еще 8 готовы к открытию, сегодня это число возросло; в Отделе юстиции города Москвы зарегистрировано общественное движение «На пути к трезвости», в Попечительский совет которого входят представители РПЦ²⁰.

РПЦ работает и с людьми, преступившими черту закона. В октябре 1994 г. в домодедовском Учебном центре состоялась конференция представителей исправительных учреждений и Церкви, где говорилось о последующей совместной работе в сфере воспитания осужденных и их духовного просвещения. В настоящее время более чем в 60 исправительно-трудовых учреждениях, изоляторах открыты православные храмы, часовни, молельные дома (например, в ИТР № 33 в Саратове в 1992 г. освящен храм блаженной Ксении Петербургской; в ИТР № 5 в Санкт-Петербурге самими заключенными построен новый храм во имя священномученика Вениамина Петроградского)²¹.

В октябре 1995 г. образован Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями. Утвержден перспективный план сотрудничества совместно с Федеральной пограничной службой. Подписаны совместные заявления с пятью министерствами и ведомствами, имеющими воинский контингент, а также Соглашение о сотрудничестве с Министерством внутренних дел, предусматривающее мероприятие, основная цель которых — преодоление духовно-нравственного кризиса, укрепление правопорядка и законности. Готовится к подписанию подобное соглашение с Министерством обороны, где будет предусмотрено развитие отношений в вопросах патриотического воспитания, духовно-нравственного просвещения военнослужащих²².

«С 1992 по 2002 только при участии ИОСС в 30 субъектах РФ распределено 60590 тонн продуктов питания»²³. «В 2006 году в РПЦ на своем обеспечении было 113 церковных приютов, 1433 социальных учреждений. Церковью окормляются 2867 больниц, 1578 детских домов, 1892 иных социальных учреждений, 2072 воинских частей, 1198 исправительных учреждений»²⁴. Только на территории Московского патриархата функционируют 2253 церковных социальных учреждений²⁵. Более «успешными оказываются те социальные инициативы, которые базируются на православной традиции, находят отзвук в историческом опыте Церкви»²⁶. Религиозные общности на рубеже ХХ–XXI вв. стали реальным элементом социальной структуры современного российского общества, субъектом-участником решения социальных проблем²⁷.

Значительный размах социального служения РПЦ сопровождается немалыми проблемами, которые признают и представители Церкви: «в целом число богаделен ничтожно мало»²⁸, «социальное служение Московской епархии остается на количественно

и качественно низком уровне»²⁹. На заседании Епархиальной комиссии Москвы по церковно-социальной деятельности, состоявшемся 4 апреля 2003 г., отмечалось, что в Церкви процветает социальная работа, но ее делают отдельные приходы, отдельные активные священники. Несмотря на вертикаль церковной дисциплины, в Церкви нет единого понимания того, как должна организовываться эта работа³⁰. Отдельные отчеты не соответствуют действительности: из отчетных 66 групп милосердия, 12 патронажных служб в реальности не работают. Не выполнено и большинство декларированных задач и в сфере работы с молодежью³¹.

Регулярный созыв Поместного собора, введенного в 1988 г., не соблюдается уже многие годы. Одна из причин тому его отмена в новом Уставе РПЦ 2000 г. Относительно регулярно созываются Архиерейские соборы — коллегии епископов РПЦ. Однако их организация фактически исключает возможность развернутой дискуссии. Реальная власть на высшем уровне церковного управления сосредоточена в руках узкой группы постоянных членов Священного синода во главе с Патриархом при значительном влиянии чисто канцелярского органа — Управления делами³². Таким образом, Соборные органы общецерковного масштаба фактически действуют в ограниченной форме³³. Всё это говорит о проблеме в системе управления и необходимой ее модернизации.

Недочеты прослеживаются и в «Основах социальной концепции», где разные главы документа «пишались разными авторами и оказались концептуально несогласованными», а во многих разделах содержатся противоположные утверждения³⁴. Последующие же концепции не принесли еще ожидаемых результатов. Сегодня Патриарх Кирилл призывает РПЦ заниматься делами милосердия «планово», тогда как пока этому уделяют время только «инициативные священники»³⁵. Прослеживается необходимость в систематизации работы Церкви, в упорядочении режима, изменения стереотипов существования субкультуры, но и в этих стремлениях нет согласованности в рядах РПЦ³⁶. Установки Церкви на «церковно-общественную пользу» предлагают работать на совесть, не давая при этом никаких социальных гарантий³⁷.

Наряду с этим существует и финансовая проблема. Вызванная экономической нестабильностью в затянувшемся периоде рыночных реформ, официальной политикой монетаризма с ее конфискационным налоговым законодательством, слабостью правоохранительной системы в РПЦ имеет место «двойная бухгалтерия»³⁸. Средства, собираемые на каждом уровне церковной структуры, в значительной степени остаются в руках того, от кого зависел сбор этих средств. Социальные центры не получают поддержки со стороны Церкви под предлогом отсутствия средств. «Это говорится уже в течение 20 лет, но сейчас, когда Церковь встроилась как институт в политику и в общество, говорить об этом не корректно»³⁹. Так, внутрицерковная система перераспределения средств, зафиксированная в Уставе РПЦ, на практике

не заработала⁴⁰. Проблема слаборазвитой системы распределения этих денег остается актуальной и сегодня. Тем более льготы в вопросах налогообложения и владения имуществом, предоставляемые государством РПЦ ранее, уходят в прошлое, а это еще одна из причин насущности преобразования своей финансовой структуры.

Всё сказанное выше не перечисляет всех заслуг и проблем социального служения РПЦ. Широкая по масштабам и успешная в различных направлениях деятельность социального служения имеет ряд серьезных проблем, тормозящих прогресс в этой сфере. РПЦ еще предстоит пройти большой путь улучшения системы социального служения, прежде чем она станет эффективным и передовым средством решения проблем общественной жизни и сможет полностью заменить собой соответствующие государственные социальные подразделения. Но уже на современном этапе прослеживается хорошая динамика в развитии социального служения РПЦ и ее немалый потенциал.

Литература

NEWSru.com: Религия и общество: РПЦ активизирует социальное служение. 2 апреля 2010 г.

NEWSru.com: Религия и общество: Служение обществу проявится во время кризиса, убеждены в РПЦ. 19 февраля 2009 г.

Александр Петров. «Блаженны ищущие...» Алексий II призвал российские власти обеспечить «безболезненный» переход к новой системе льгот для пенсионеров и малоимущих. — Независимая газета — религия. 19 января 2005 г.

Антонова Оксана Игоревна. Социальное служение религиозных общин в современной России: опыт социологического исследования // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Екатеринбург, 2009.

Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005 г. С. 7–8.

Державин Н. 250 лет Санкт-Петербургской епархии // Журнал Московской патриархии. Официальная хроника. 1993. № 10.

Доклад в рабочей группе: Доклад // Журнал Московской патриархии. 2004. №10.

Доклад в рабочей группе: Доклад Митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия, Председателя отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата, о деятельности отдела в межсоборный период. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 3–8 октября 2004 года.

Ежегодное Епархиальное собрание города Москвы // Журнал Московской патриархии. 1997. № 2. С. 16–33.

Елена Бажина. Семинар «Социальное служение в современной РПЦ и стереотипы поведения православных верующих в обществе» прошел в Центре Карнеги. Агентство религиозной информации Благовест-Инфо. 26.01.2010.

Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. №267–1 «О свободе вероисповеданий».

Игумен Вениамин (Новик). 2000. С. 69.

Климов С. В. Христианский смысл милосердия // Милосердие: Учебное пособие. [Горбунов В. В., Вихнович В. Л., Зуев С. В. и др.]; [Под ред. Мчедлова М. П.]; Рос. Независимый инт социал. и нац. пробл., Исслед. центр «Религия в современном обществе», Акад. социал. работы. М.: Россспэн, 1998.

Международная конференция «Роль религии в профилактике наркомании и превентивном антинаркотическом образовании» // Журнал Московской патриархии. 1996. № 4–5.

Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий, Председатель Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата III (VIII) съезд епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. Москва. 2002 г.

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004.

Писемский В. и др. Православие и экономика // Журнал Московской патриархии. 1992. № 9.

Полунов А. Ю. Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия. Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005.

Принята Концепция миссионерской деятельности РПЦ. Официальный сайт Московского патриарха. 27 марта 2007 г.

Роль религиозных общин в реализации социальной политики. Автор: О. И. Антонова, Н. Б. Костина // Социологические исследования. № 9. Сентябрь 2009 г.

Священник Владимир Вигилянский. Русская Православная Церковь: итоги 20-летия религиозной свободы. 26 декабря 2007 г. // «Религия и СМИ». Главный редактор — Александр Щипков.

Теория социальной работы: Учеб. пособие. / М. В. Ромм, Е. В. Андриенко, Л. А. Осьмук, И. А. Скалабан и др.; Под ред. М. В. Ромма. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2000. Ч. II.

Церковь и медицина: вклад Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата в развитие диалога и двусторонних отношений // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство. Главный редактор — Анатолий Дмитриевич Степанов.

Примечания

¹ Роль религиозных общин в реализации социальной политики. Автор: О. И. Антонова, Н. Б. Костина // Социологические исследования. № 9. Сентябрь 2009 г. С. 92.

² Священник Владимир Вигилянский Русская Православная Церковь: итоги 20-летия религиозной свободы. 26 декабря 2007 г. // «РЕЛИГИЯ И СМИ». Главный редактор — Александр Щипков.

³ Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267–1 «О свободе вероисповеданий».

⁴ Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий, Председатель Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата III (VIII) съезд епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. Москва. 2002 г.

⁵ Священник Владимир Вигилянский. Русская Православная Церковь: итоги 20-летия религиозной свободы. 26 декабря 2007 г. // «Религия и СМИ». Главный редактор — Александр Щипков.

⁶ Принята Концепция миссионерской деятельности РПЦ. Официальный сайт Московского патриарха. 27 марта 2007 г.

⁷ Ежегодное Епархиальное собрание города Москвы // Журнал Московской патриархии. 1997. № 2. С. 16–33.

⁸ Церковь и медицина: вклад отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата в развитие диалога и двусторонних отношений // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство. Главный редактор — Анатолий Дмитриевич Степанов.

⁹ Церковь и медицина: вклад отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата в развитие диалога и двусторонних отношений // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство. Главный редактор — Анатолий Дмитриевич Степанов.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

- ¹² Там же.
- ¹³ NEWSru.com: Религия и общество: РПЦ активизирует социальное служение. 2 апреля 2010 г.
- ¹⁴ Климов С. В. Христианский смысл милосердия // Милосердие: Учебное пособие. [Горбунов В. В., Вихновых В. Л., Зуев С. В. и др.]; [Под ред. Мчедлова М. П.]; Рос. Независимый инт социал. и нац. пробл., Исслед. центр «Религия в современном обществе», Акад. социал. работы. М.: Россспн, 1998.
- ¹⁵ Международная конференция «Роль религии в профилактике наркомании и превентивном антинаркотическом образовании» // Журнал Московской патриархии. 1996. № 4–5.
- ¹⁶ Александр Петров. «Блаженны нищие...» Алексий II призвал российские власти обеспечить «безболезненный» переход к новой системе льгот для пенсионеров и малоимущих. Независимая газета — религии. 19 января 2005 г.
- ¹⁷ Церковь и медицина: вклад Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата в развитие диалога и двусторонних отношений // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство. Главный редактор — Анатолий Дмитриевич Степанов.
- ¹⁸ NEWSru.com: Религия и общество: Служение обществу проявится во время кризиса, убеждены в РПЦ. 19 февраля 2009 г.
- ¹⁹ NEWSru.com: Религия и общество: РПЦ активизирует социальное служение. 2 апреля 2010 г.
- ²⁰ Теория социальной работы: Учеб. пособие / М. В. Ромм, Е. В. Андрценко, Л. А. Осьмук, И. А. Скалабан и др.; Под ред. М. В. Ромма. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2000. Ч. II. 112 с.
- ²¹ Державин Н. 250 лет Санкт-Петербургской епархии // Журнал Московской патриархии. Официальная хроника. 1993. № 10.
- ²² Писемский В. и др. Православие и экономика // Журнал Московской патриархии. 1992. № 9.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Священник Владимир Вигилянский. Русская Православная Церковь: итоги 20-летия религиозной свободы 26 декабря 2007 г. // «Религия и СМИ». Главный редактор — Александр Шипков.
- ²⁵ Церковь и медицина: вклад Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата в развитие диалога и двусторонних отношений // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство. Главный редактор — Анатолий Дмитриевич Степанов.
- ²⁶ Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005 г. С. 7–8.
- ²⁷ Антонова Оксана Игоревна. Социальное служение религиозных общинностей в современной России: опыт социологического исследования // Автореферат докторской диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Екатеринбург, 2009.
- ²⁸ Доклад в рабочей группе: Доклад Митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия, Председателя Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата, о деятельности отдела в межсоборный период Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 3–8 октября 2004 г.
- ²⁹ Доклад в рабочей группе: Доклад // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10.
- ³⁰ Полунов А. Ю. Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия. Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005 г. С. 7.
- ³¹ Елена Бажина. Семинар «Социальное служение в современной РПЦ и стереотипы поведения православных верующих в обществе» прошел в Центре Карнеги. Агентство религиозной информации Благовест-Инфо. 26.01.2010
- ³² Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 76–91.
- ³³ Полунов А. Ю. Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия. Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005 г. С. 9.
- ³⁴ Игумен Вениамин (Новик). 2000. С. 69.
- ³⁵ NEWSru.com: Религия и общество: РПЦ активизирует социальное служение. 2 апреля 2010 г.
- ³⁶ Елена Бажина. Семинар «Социальное служение в современной РПЦ и стереотипы поведения православных верующих в обществе» прошел в Центре Карнеги. Агентство религиозной информации Благовест-Инфо. 26.01.2010
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Полунов А. Ю. Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия. Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 6. 10 августа 2005 г. С. 9.
- ³⁹ Елена Бажина. Семинар «Социальное служение в современной РПЦ и стереотипы поведения православных верующих в обществе» прошел в Центре Карнеги. Агентство религиозной информации Благовест-Инфо. 26.01.2010.
- ⁴⁰ Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004.

А. В. Щербаков

соискатель кафедры
теории и истории культуры
Российского государственного
педагогического университета
им. А. И. Герцена

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
кафедры теории
и истории культуры РГПУ
им. А. И. Герцена, М. С. Уваров

ЗАРОЖДЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ ИОСИФЛЯНСТВА: ПРЕПОДОБНЫЙ ПАФНУТИЙ БОРОВСКИЙ

Copyright © 2011, А. В. Щербаков

Само название «иосифлянство» произошло по имени Иосифа Волоцкого, игумена Иосифо-Волоколамского монастыря, ученика и сподвижника Преподобного Пафнутия Боровского. А затем вылилось в русское религиозное и политическое течение конца XV–XVI вв.

Иосиф Волоцкий и его последователи считали необходимым для монастырей владеть имуществом, заниматься хозяйственной, социально-политической, просветительской деятельностью, благотворительностью, помогать нуждающимся (детям, вдовам, сиротам, обездоленным). Первоначальные азы культурной деятельности, саму идеологию добра, красоты, истины, реализацию ценностей культуры в хозяйственной и политической деятельности Иосиф Волоцкий, будучи иноком Рождественско-Богородичного монастыря в Боровске в течение 18 лет, усвоил от своего игумена Пафнутия¹.

Во второй половине XVI в., бывший инок Иосифо-Волоцкого монастыря Рязанский епископ Леонид в своей челобитной царю Федору писал: «И Преподобный, Государь, Иосифапострич Пафнутий, чудотворец Боровский, своими руками, а Пафнутия, Государь, постричь старец Никита, ученик Сергия-чудотворца². Убедительно пишет Г. П. Федотов, что в «XV веке мы знаем только двух святых этой школы, но им принадлежит будущее: Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого»³.

Пафнутий Боровский (1394–1477) был внуком крестившегося татарского баскака (воеводы, стоящего над русским князем и имевшего свое войско и мелких чиновников, которые наблюдали за деятельностью князя, разбирали судебные дела, переписывали население, собирали подати). Это крещение произошло после всеобщего восстания Северо-Восточной Руси против татар в начале 60-х гг. XIII в. «Один из баскаков, дед блаженного Пафнутия, изволил благочестия принять и бaney Божественного крещения родиться от воды и Духа, назван был Мартином»⁴. Родители Пафнутия Боровского Иван и Фотиния также были крещеные и занимались благотворительностью. Жили они в большом наследственном селе Кудиново, в трех километрах от Боровска. В двадцать лет Пафнутий постригся в монахи в Покровском монастыре. В мо-

настыре Пафнутий проводит 20 лет, а затем, после смерти настоятеля, живущие в монастыре инонки избрали его игуменом при митрополите Киевском и Всея Руси Фотии. В течение 13 лет Пафнутий являлся игуменом Покрова Пречистой Богородицы Покровского монастыря. В пятьдесят лет он тяжело заболел, принял схиму, немного же поправившись, принял решение оставить монастырь. Уходит он из обители и поселяется на месте будущего Пафнутиево-Боровского монастыря в 1444 г. в «трех верстах от Боровска. Монастырь находился на левом берегу Протвы. По монастырским владениям протекала речка Истерма. Близ монастыря лежали два селения Рошинская и Ребушевская слобода»⁵. Говоря о личности Пафнутия, Г. П. Федотов писал, что в игумене ярко проявляются четыре черты его характера. «Первая черта — его любовь к труду, к физической работе — не как аскетического упражнения, но ради экономической выгоды, он был игуменом-хозяином. Вторая черта Пафнутия — грех не должен оставаться безнаказанным. В своей суровости, иногда намеренной, игумен стоит особняком в русской агиографии. Третья черта — считать милостьюню абсолютным условием спасения. Четвертая черта — независимость нравственного суда перед благодетелями монастыря, он не придерживался нейтралитета в политике»⁶.

Рассматривая концепцию Г. П. Федотова более глубоко, можно сделать вывод, что предпосылки иосифлянства складывались из таких элементов, как: 1) активная монастырская хозяйственно-экономическая и культурная деятельность; 2) серьезное отношение к духовной жизни как предпосылке аскетической педагогики Иосифа Волоцкого; 3) благотворительность (помощь больным, сиротам, вдовым, обездоленным); 4) независимо от ранга и вкладов для монастыря, высказывать свое мнение по отношению к данному человеку, к его неверным проступкам; 5) придерживаться нейтралитета в политике, но в пользу Церкви.

В течение 33 лет игуменства Пафнутия в сферу хозяйствования монастыря входили как труд, так и обмен произведенным. В сфере духовной деятельности находились иконописание, переписка книг, летописание и организация огромной библиотеки. В результате повышения своего экономического благосостояния

монастырь мог оказывать благотворительную помощь нуждающимся: кормил в голодные годы до 1000 человек, содержал богадельню, больницу для иноков, занимался траволечением. В монастыре была своя пасека для лечения медом больных. Работали активно иконописная мастерская, мастерская по переписке книг, а также библиотека. «В библиотеке находились книги Священного писания, переводы отцов Церкви. Были Азбуковники — целые энциклопедии тогдаших знаний. В них помещались статьи по философии, богословию, пению, естествознанию, истории, толкованию иностранных слов и множество необычных сведений»⁷. По словам краеведа Д. И. Малинина, «в библиотеке имелось много рукописных и древних сочинений, а также копии жалованных грамот»⁸. Обитель Пафнутия скоро стала известной. К преподобному «приходили князья, бояры и всякого звания православные христиане от Руссии и Литовския земли и от иных стран благославения ради и испрашиванием молитв от него»⁹.

Пафнутий отлично знал церковные каноны, на выполнение которых он настаивал в 1441 г., когда Собор русских епископов избрал нового митрополита без согласия Константинопольского патриарха и, следовательно, в одностороннем порядке провозгласил автокефалию (независимость) русской церкви. «Пафнутий не признавал тот акт, посчитав его не каноническим, и подвергался наказанию от митрополита Ионы»¹⁰.

Пафнутий был человеком тонкого вкуса. Для него красота, искусство становятся самоценными. Он преклоняется перед красотой и художественными ценностями так же, как перед святыми. Добро, Красота, Истина для игумена составляют одно целое. Красота у него реализовывалась как добро, а добро выявляло свою полноту именно в красоте. Лучшим делом своей жизни Пафнутий считал «большую каменную церковь, богато украшенную живописью, снабженную утварью и книгами на удивление князьям и простым людям»¹¹. Этот храм Пафнутий и его иноки строили в тяжелых условиях зимой, в сильные морозы «и камни, а порой, не только камни, но и воду, и все иное на плечах носили, и не в этих пребывали, но и в скудости пищи и пития и в худой одежде»¹². Отделкой храма занимались известные живописец инок Митрофан и иконописец Дионисий, которому наибольшую известность принесли фрески Рождественского собора Боровского Пафнутиева монастыря. Д. И. Малинин отмечает, что «Митрофан и Дионисий раскрасили живописью “чудно вельми”, так что красоте храма и его благолепию дивились сами самодержавцы русской земли»¹³. Ученый-краевед далее пишет, что в монастыре было «шесть храмов каменных и первый из них храм устроен ротондой, увенчан куполом»¹⁴. Этот храм был пятиглавым, высота его составляла 44,4 м. Стены были из сплошной кладки из толстого кирпича, наружные стены гладкие, без штукатурки. На стенах в арках помещались изображения святых. Фонари на храме сквозные, под ними проведены висячие арки в два валика с гирьками. Кресты на главах железные, прорезные. Храм расписан фресками внутри. Именно на Руси

при строительстве церквей сразу же обозначалась тенденция к приданию зданиям выразительного силуэта. Историк культуры А. И. Зелеченко отмечает: «Луковица — это, не что иное, как свечи: большая свеча появляется из малой и пламя свечей, глав куполов, сливается в один общий костер»¹⁵.

Таким образом, для Пафнутия культура выступает в интегрирующем, педагогически значимом качестве: как сакральный и эстетический опыт, как реализация духовного и личного общения.

В этом контексте Пафнутий создал «свообразную школу старчества, духовничества, распространявшее свое влияние далеко за пределы монастыря, воспитал целую школу духовников»¹⁶. Эта школа «духовничества» явилась предтечей знаменитой «аскетической педагогики» Иосифа Волоцкого. Так, В. О. Ключевский констатировал: «Макарий называл Пафнутия «дедом» той партии в русском монашестве XV–XVI вв., которую звали иосифлянами по имени знаменитого ученика Пафнутия — Иосифа, который напоминает черты Пафнутия: стремление к дисциплине, к внешнему порядку»¹⁷.

Таким образом, в деятельности преподобного Пафнутия Боровского можно видеть предпосылки возникновения будущей идеологии иосифлянства.

Примечания

- ¹ «Находясь непрерывно в обществе Великого старца, Иосиф усовершенствовал по его примеру свой нравственный характер, отражая в себе своего начальника» (Таисия, монахиня // Жития русских святых. М., 2005. С. 845)
- ² Васильева Е. А. Историко-краеведческая справка Иосифо-Волоколамского монастыря. Иосифо-Волоколамский ставропигиальный мужской монастырь, 2002. С. 10.
- ³ Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 2. Средние века 13–15 // Федотов Г. П. Собрание соч.: В 12 Т. Т. 11. М., 2004. С. 255.
- ⁴ Преподобный Пафнутий Боровский. Чудотворец. Калуга: Свято-Пафнутиев Боровский монастырь, 2004. С. 5.
- ⁵ Малинин Д. И. Калуга. Историко-краеведческий очерк. Калуга, 2006. С. 172.
- ⁶ Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 2: Средние века 13–15 // Федотов Г. П. Собрание соч.: В 12 Т. Т. 11 М., 2004. С. 255.
- ⁷ Карамзин Н. М. История Государства Российского в 4 кн. Кн. 3. М., 1995. С. 315.
- ⁸ Малинин Д. И. Калуга. Историко-краеведческий очерк. Калуга, 2006. С. 174.
- ⁹ Там же С. 171.
- ¹⁰ Федотов Г. П. Указ. соч. С. 258.
- ¹¹ Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История Русской Церкви. М., 2001. С. 395.
- ¹² Преподобный Пафнутий Боровский Чудотворец. Калуга: Свято-Пафнутиев Боровский монастырь, 2004. С. 14.
- ¹³ Малинин Д. И. Указ. соч. С. 172.
- ¹⁴ Там же. С. 119.
- ¹⁵ Зеличенко А. И. Свет жизни. История человечества в психосфере Земли. М., 2006. С. 564.
- ¹⁶ Малинин Д. И. Указ. соч. С. 174.
- ¹⁷ Цит. по: Клибанова А. И. Реформационное движение в конце 14 — начале 16 веков. М., 1960. С. 213. Таким образом, в деятельности преподобного Пафнутия Боровского можно видеть предпосылки возникновения будущей идеологии иосифлянства.

В. В. Перетятько
соискатель РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
А. А. Хлевов

СОПОСТАВЛЕНИЕ ИДЕЙ О ПСИХИЧЕСКОМ УСТРОЙСТВЕ ЧЕЛОВЕКА В ПСИХОАНАЛИЗЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

Copyright © 2011, В. В. Перетятько

В данной работе сделана попытка представить некоторые параллели, обнаруженные при изучении текстов Священного Писания и исследований З. Фрейда во взгляде на человеческую психику.

Как известно, Фрейд разделял психику человека на области сознания и бессознательного. Область сознания, по мнению исследователя, представляет собой верхний тонкий слой психического, скрывающий под собой центральную часть психики, которая в действительности управляет сознательной жизнью человека, т. е. область бессознательного. Философ считал, что содержанием, образующим сферу бессознательного, являются социально неприемлемые, осуждаемые желания, которые в силу своей асоциальности и неодобряемости вытесняются из сознания. Из области бессознательного они тем не менее влияют на сознательную жизнь человека и являются причиной неврозов и других психических расстройств.

Фрейд создает модель психического устройства человека, представленную следующими составляющими: область сознания; область предсознательного — вид бессознательного, находящийся близко к сознанию, доступный для рациональных операций; область собственно бессознательного — вид бессознательного, располагающийся глубже предсознательного, недоступный для вмешательства в него сознания.

В библейских текстах при описании психики человека часто применяется понятие «сердце». Под сердцем в Слове Божьем понимается: во-первых, физиологический орган, имеющий жизненно важное значение для каждого человека; во-вторых, центр духовной и физической жизни, внутренний мир, истинная сущность человека (3). Согласно данным из словаря Брокгауза (2), в Ветхом и Новом завете слово «сердце» употребляется преимущественно в переносном значении.

Таким образом, большинство текстов Священного Писания определяют сердце как средоточие духовной жизни человека. Из них известно, что сердце способно обдумывать свой «путь» (Пч. 16:9), является местом рождения мотивов, имеет свои тайны. «От избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34), из него исходит злое или доброе. В сердце можно иметь определенное «расположение мыслей» (1-я Пар. 29:18), которое человек, согласно своему желанию, способен сохранять либо менять. В сердце можно сознательно допустить мысль, можно принять решение.

Кроме представленного, Писание указывает и на то, что истинная сущность человека бывает открыта либо закрыта для эмоционального принятия личности других людей, восприятия каких-либо идей. В сердце человека способны укореняться отрицательные и положительные чувства, те или иные убеждения. Содержание сердца известно Богу, Который способен «осветить скрытое во мраке и обнаружить сердечные намерения» (1-е Кор. 4:5). В своих притчах царь Соломон (10 в. до н. э.) заповедует сыну: «Больше всего хранимого, храни сердце свое, потому что из него источники жизни» (Пч. 4:23), он же говорит о глубинах сердца.

Итак, сердце способно мыслить, обдумывать свой путь, принимать решения, что указывает на его сознательность. Наряду с этим оно включает в себя характеристики бессознательного, о чем свидетельствуют, например: наличие в сердце тайн; глубинность человеческих помыслов; «избыток» сердца, от которого «говорят уста» и т. д.

Ещё одним понятием, которым описывается сфера бессознательного психического в библейском тексте, является слово «бездна». Так, в книге Псалтирь служащие при еврейском храме сыны Кореевы (10 в. до н. э.) в своей песне-учении (Пс. 41:8), говоря об отношениях между Богом и человеком, поют: «Бездна бездну призывает голосом водопадов Твоих...». Таким образом, они упоминают о существовании двух бездн, желающих общаться, соединяться, взаимодействовать друг с другом. Одна из них — бездна в сущности человека, другая — в сущности Бога.

Употребляемое в данном месте Писания слово «бездна» переведено с древнееврейского слова «тхом», которое дословно означает морскую пучину. Бездна, как сообщает В. П. Вихлянцев (3), представляет собой символ непостижимости, глубины и беспредельности. Известно, что древнеславянское слово «бездна» образовано соединением слов «без» и «дна», В. Даль определяет ее как неизмеримую глубину, бездонную пропасть, нечто весьма глубокое и ничем ненаполнимое (4; 61). Таким образом, «бездна» в сущности человека имеет характеристики бездонности, неизведенности и беспредельности, что соответствует характеристикам бессознательного.

Таким образом, представленные в Библии характеристики сердца указывают на наличие в нем областей сознания и бессознательного, что соответствует исходному положению в учении Фрейда о строении

психики человека. Также и разъяснение слова «бездна» помогает увидеть соответствие характеристик бездны в человеческой сущности библейским характеристикам «сердца» и характеристикам области бессознательного, представленным в учении Фрейда. Итак, предполагаем, что составители библейских текстов и основоположник психоанализа пишут об одних и тех же психических образованиях. Соответственно, центр психической жизни человека состоит из сфер сознательного и бессознательного.

Кроме того, в модели психики, предложенной Фрейдом, и в устройстве сердца, представленном в Библии, мы обнаруживаем один и тот же процесс перемещения информации из сферы сознательного в сферу бессознательного. Указанные выше характеристики сердца позволяют предположить, что проникновение информации из области сознания в область бессознательного представляет собой ее последовательное погружение с уровня сознательного в уровень предсознательного, а с уровня предсознательного — в уровень бессознательного. Считаем, что данный процесс может быть представлен: 1) механизмом забывания, небезызвестным в современной психологии и обыденной жизни; 2) процессом вытеснения, описанным Фрейдом; 3) погружением в область бессознательного приходящей извне информации, незафиксированной сознанием при ее восприятии; 4) процессом произвольного либо непроизвольного запоминания какой-либо информации (полагаем, что, по общему принципу, размыщение над информацией обуславливает ее наилучшее запоминание, усвоение, укоренение не только в области сознания, но и в сфере бессознательного).

Царь Соломон дает практические рекомендации о работе с областями сознания и бессознательного. Так, в своих наставлениях сыну он говорит: «помыслы

в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их» (Пч. 20:5). Таким образом, царь, во-первых, указывает на глубинность помыслов в сердце человека. Во-вторых, Соломон дает практический совет в отношении того, что следует делать с «глубокими водами» в сердце. Он говорит об их «вычерпывании». По мнению Соломона, «человек разумный» контролирует содержание своего сознания: он осуществляет своевременный анализ приходящей в его разум информации и, отделяя полезное от бесполезного и вредоносного, решает, какое ее содержание оставлять в сознании, а какое из него исключать.

Итак, на основе сравнения взглядов Фрейда о психическом устройстве человека с выявленными и проанализированными библейскими характеристиками человеческого «сердца» показано, что центр психической жизни человека, описанный в Библии, по своим характеристикам во многом соответствует модели психики, предложенной Фрейдом, т. е. областям сознательного, предсознательного и бессознательного. На основании этого мы можем сделать вывод о том, что составители библейских текстов и основоположник психоанализа, говоря об устройстве психики, имели в виду одну и ту же модель ее представления.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические. М.: Российское Библейское Общество, 2003.
2. Брокгауз. Библейский словарь. www.maranatha.org.ua
3. Вихлянцев В. П. Библейский словарь. www.maranatha.org.ua
4. Да́ль Влади́мир. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1. А — З. 1978.

М. А. Санников

Санкт-Петербургская
Православная Духовная
Академия

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ В СЕМЬЕ

Copyright © 2011, М. А. Санников

Образование во все времена способствовало сохранению стабильности общества, разумному взаимоотношению людей разных национальностей, культур и вероисповеданий. О значении воспитания в свое время святитель Иоанн Златоуст писал, что «нет никакого высшего искусства, как искусство воспитания. Живописец и ваятель творят только безжизненную фигуру, а мудрый воспитатель создает живой образ, смотря на который радуется Бог и радуются люди»¹. Сегодня, ввиду социально-экономических изменений, происходящих в нашем обществе, возникает большая потребность в организации целенаправленного процесса формирования поликультурной личности, сочетающей в себе знания в области национальной культуры и религии, ориентацию на этнокультурные духовные ценности, способность к межэтническому и межкультурному диалогу².

В связи с этим на пути важных этапов преобразований встает вопрос о правильном формировании личности ребенка, характеризующейся последовательностью и поступательностью изменений, происходящих в ее сознании и поведении. Воспитание неразрывно связано с субъективной деятельностью, с выработкой у человека определенного представления об окружающем его мире, с которым он начинает свое знакомство с раннего возраста и преимущественно в семье. Именно в семье ребенок усваивает определенную систему культурных и нравственных ценностей, в этом случае его деятельность и поведение детерминируются, т. е. определяются усвоенными общественными ценностями. А какими усвоенными ценностями будет пользоваться ребенок, видевший в семье родителей-алкоголиков, насилие и их асоциальную жизнь? Какой системой нравственных ориентиров он будет оперировать, если с детства не видел светлого и доброго? На сегодня в России 676 тысяч детей находятся в социально опасном положении, при этом ежегодно армия беспризорников увеличивается на 130 тысяч человек.

Душой русского народа много веков являлась Православная Церковь — это та почва, из которой выросла богатая и неповторимо красивая по своему своеобразию культура, поэтому воспитание личности в семье должно начинаться со знакомства ребенка с православной традицией³. Таким образом, возникновение и развитие нравственности у ребенка идет от субъективности к объективному выражению

нравственных ценностей в поведении, отношении личности к людям, себе, природе и т. д.⁴

Семья, с позиции социологов, представляет собой малую социальную группу, основанную на брачном союзе и кровном родстве, члены которой связаны общностью быта, взаимной помощью и моральной ответственностью. Этот древнейший институт человеческого общества прошел сложный путь развития: от родоплеменных форм общежития, до современных форм семейных отношений. Брак как устойчивый союз между мужчиной и женщиной возник в родовом обществе⁵. Святитель Иоанн Златоуст так говорит об ответственности родителей в воспитании своих детей: «...воспитать сердце ребенка в добродетели и благочестии — священный долг, как отцов, так и матерей, который нельзя преступить, не сделавшись виновным в духовном детоубийстве»⁶. Апостол и евангелист Матфей в своем Евангелии передает слова Христа, что главное в жизни человека — правильное состояние его сердца. Под «сердцем» он понимает тот центр внутренней жизни человека, в котором сосредоточиваются его желания и чувства и который определяет его нравственную жизнь. Если Сам Спаситель сказал, что «от сердца исходят помышления злого» (Мф. 15:19), то очевидно, что без его воспитания человек обойтись не может. Поэтому дать доброе направление сердцу ребенка является главной задачей семейного воспитания. Тогда как оставленные на самовоспитание дети попадают под влияние других факторов: улицы и ближайшего окружения. Однако ценности этих взаимоотношений не означают отказа от принятой в семье и обществе культуры, они обнаруживают лишь некоторые отклонения от нее и эти отклонения вызывают озабоченность и настороженность со стороны государства и общества⁷. Изъятый «уличной субкультурой», не известной до этого или запретной в семье, ребенок полностью входит в нее. Его психофизическое состояние при этом кардинальным образом меняется, идеалом нравственных исканий становится идол, целиком овладевающий ребенком. В такие периоды прежде бывшие нравственным идеалом родители теряют контроль над ребенком, они становятся не способными передать тот культурный и духовный опыт, который смогли накопить, ребенок становится выпавшим звеном из цепочки преемственных поколений. Они не чтят своих родителей, не знают культуры и традиций своего народа, при этом характеризуются пассив-

ностью в обучении, односторонностью мышления и нежеланием дальнейшего развития (умственного, социального и личного). По данным Госкомстата количество детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей в России в 2008 г. составило 2572 чел., а общее число зарегистрированных преступлений с 2756 в 2003 г. возросло до 3855,4 к 2006 г., при этом удельный вес раскрытия преступлений сократился на половину. Принимая это, современное образование пересматривает систему нравственных и духовных ценностей, обращая при этом особое внимание на институт семьи, который, как мы уже констатировали, находится в упадке.

О значении традиционной культуры и семейного воспитания детей в начале прошлого века писали прогрессивные педагоги и общественные деятели России — К. Д. Ушинский, Л. Н. Толстой были глубоко убеждены в том, что воспитанный человек может быть сформирован только в среде, в которой чтят традиции и обычаи поколений, сохраняется преемственность между прошлым, настоящим и будущим⁸. Незнание своих корней делает человека безразличным ко всему. Это заставляет нас искать наиболее эффективные, продуктивные методы воспитания у ребенка интереса к национальной культуре и родному языку в семье. Ввиду этого многие добрые традиции народа в условиях современной школы обогащаются новым содержанием⁹.

Субкультура семьи не всегда совпадает с культурой общечеловеческой, и поэтому семья сегодня, в результате всех проводимых в течение последних пятнадцати лет реформ, оказалась не всегда способной осуществить эту работу самостоятельно.

Еще Э. Фромм писал: «Наша система образования повсеместно направлена на то, чтобы напичкать человека знаниями как имуществом пропорционально его собственности и социальному статусу. Минимум знаний они получают как сумму информации, необходимую для выполнения своих служебных функций. И, кроме того, каждый получает еще некоторый пакет “дополнительных знаний”, как предмет некоей роскоши, для возвышения в своих собственных глазах и в глазах окружающих. Школы — это фабрики, на которых производятся пакеты готовых

знаний, хотя учителя искренне думают, что знакомят учеников с высокими достижениями человеческого духа»¹⁰.

Таким образом, современная система образования не дает ответа о цели и смысле жизни, а целиком и полностью обращена к лучшему материальному обустройству земной жизни, учит ребенка с самого раннего возраста экономическим отношениям, построенным не на доверии и любви к близким, а на желании собственного обогащения. В связи с этим необходимо отметить то обстоятельство, что именно в семье и только на основе источника тех вечных духовных ценностей, в которых человек лишь и может обрести и подлинную цель образования, и истинные блага, должно происходить формирование личности ребенка. Но как это происходит и должно происходить в нашей повседневной жизни?

Примечания

- ¹ Цит. по кн. Стрижев А. Н. Школа православного воспитания. М.: Паломник, 1999. С. 29.
- ² Рахматуллина З. Я. Этикет как ценность культуры. Уфа: Гилем, 2004. С. 240.
- ³ Вадим Коржевский, свящ. Цели образования в контексте истории образования в России // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Psychology, 2007. Вып. 1. С. 27 (197).
- ⁴ Кузнецов М. А. К вопросу о формировании личности русской национальной культуры // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. № 1. С. 89.
- ⁵ Семья — социальный институт формирования личности // Воспитание (21.01.2011) URL: <http://family-life.narod.ru/Page0-1.htm> (дата обращения 22.01.2011).
- ⁶ Иоанн Златоуст, свт. Уроки о воспитании. Издательство подворья Свято-Пантелеимонова монастыря в Москве, 2001. С. 13.
- ⁷ Макадей Л. И., Шальнева Н. Л. Влияние молодежной субкультуры на формирование ценностно-мотивационной сферы личности // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2010. № 9. С. 125.
- ⁸ Дик Н. Ф. Воспитательная работа со старшеклассниками. Ростов н/Д: Феникс, 2007. С. 109 (352).
- ⁹ Булатова З. А. Духовно-нравственный потенциал народной педагогики в формировании поликультурной личности // Вестник Башкирского университета. 2007. Т. 12. № 4. С. 260.
- ¹⁰ Фромм Э. «Иметь» или «быть»? / Пер. с нем. Э. Телятниковой. М.: АСТ, 2006. С. 68 (317).

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПРОБЛЕМНОМ КОНТЕКСТАХ

Д. В. Шмонин
д-р филос. наук, проф. РХГА

ARGUMENTUM ANSELMI И ФОРМИРОВАНИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ*

Copyright © 2011, Д. В. Шмонин

Развитие разнообразных по типу и уровню школ приводит к тому, что в термине *scholasticus*, помимо «учебно-школьного» значения, начинает просвещивать и другое, более глубокое, «ученое». Некоторые школы превращаются из центров образования, где изучаются свободные искусства, в центры схоластической науки, в которых зарождаются специфические богословско-философские традиции. В ходе теологических споров постепенно формируется методология схоластического познания, определяются основные подходы к разграничению «сфер ответственности» разума и веры, философии и теологии, в богословском ключе проблематизируются основные темы и проблемы философии. Важную роль в этой работе сыграл Ансельм Кентреберийский (1033–1109) — один из наиболее значительных представителей ранней схоластики. С его именем традиционно связывают сбалансированное рационалистическое решение вопроса о вере и разуме, с акцентом на вере, практическое развитие схоластического метода, умеренно-реалистическую позицию в вопросе об универсалиях и формулировку так называемого «онтологического аргумента бытия Бога». Ансельм занял рационалистическую позицию между теми, кто, как Беренгарий Турский (ок. 999–1088), ратовали за более или менее самостоятельное философское мышление в вопросах веры, и между теми, кто, как Петр Дамиани (ок. 1007–1072) придерживались аскетической линии презрения к миру («*contemptus saeculi*») и отказа от всякого рационального познания в теологии.

В вопросе о вере и разуме Ансельм следует традиции, идущей от Иустина Философа, Клиmenta Александрийского, других представителей раннехристианской мысли, демонстрировавших «нежное отношение» к рациональному познанию. Особенно близка связь Ансельма с Августином, согласно которому, как мы знаем, вера является мировоззренческим основанием всякого знания. Как в свое время Августин в «Исповеди», Ансельм в «Прослогионе», написанном

в 1077–1078 гг., обращается к Господу с мольбой научить, где и как искать Его: «Господи, если Ты не здесь, где найду Тебя отсутствующего? Если же Ты всюду, почему я не вижу Тебя присутствующего?.. Как подступиться мне к свету неприступному?..² В каких знаках (*signis*), в каком обличии (*qua facie*) мне искать Тебя?»³

Размышляя над грехопадением, видя в нем корень всех бед и причину немощи человеческого познания, Ансельм просит Бога открыть Себя искреннему в своих попытках верующему разуму: «Научи меня искать Тебя и явись ищущему; ибо ни искать Тебя не умею, если не научишь, ни найти — если не явишься. Да взыщу Тебя, желая, возжелаю, взыскуя; найду Тебя, любя и взлюблю, найдя»⁴.

«Я, Господи, — продолжает Ансельм, — не стремлюсь проникнуть в высоту Твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не разуметь ишу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что «если не уверую, не уразумею!»⁵ Ансельм прямо указывает, что первое из двух сочинений («Монологион») он буквально воспринимает как «слово к себе самому». Цель, которую он как авторставил перед собой, — дать образец размышлений (*exemplum meditandi*) о смысле веры. Если же говорить о «Прослогионе», то это продолжение первого трактата, которое Ансельм характеризует как «слово к всемлющему» и говорит о том, что ему, этому второму трактату, подошло бы название «Вера, ищущая уразумения».

«Монологион» был написан Ансельмом как некая «письменная медитация» в ответ на просьбу братьев-монахов, желавших получить образец рассуждений о сущности Бога. Об этом автор говорит в Предисловии к трактату.

Именно в этом смысле следует толковать аргументы бытия Бога, которые выдвигает Ансельм. Аргу-

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 10-6-0272-а «Когнитивная психология и теория мышления в европейских университетах XVI–XVII вв.: становление и развитие современных концепций исследования познания».

менты здесь называют доказательствами, а в логике, как мы помним, под доказательствами понимается наиболее сильный вид аргументации, который позволяет достоверно подтвердить истинность тезиса путем корректной демонстрации аргументов (являющихся в свою очередь истинными суждениями или достоверными фактами). Когда речь идет об использовании логических высказываний в теологическом ключе, термин «доказательство» часто используется как синоним термина «аргумент». При этом цель аргументации Ансельма — не в том, чтобы в буквальном смысле доказать существование Бога, но в том, чтобы продемонстрировать, что, поскольку логико-грамматических формы (мышление и язык) как бы копируют структуру сущего (внешнюю реальность), действующий по законам логики интеллект способен к подтверждению основоположений веры.

В «Монологионе» разворачиваются аргументы, базирующиеся на понимании различий между вещами в степени блага и совершенства, которыми они обладают, с одной стороны, и необходимости абсолютного блага как мерила и основания «относительно благих или относительно совершенных» вещей: «Если столь бесчисленны блага, которых столь большое разнообразие мы и телесными чувствами ощущаем (*experimur*), и различаем разумной частью сознания (*ratione mentis*), то не следует ли верить, что существует нечто одно, через что все блага являются благими?»⁶

Разумеется, следует верить, полагает Ансельм: «Все блага, поскольку они сравниваются друг с другом, в равной или неравной мере... являются благами через нечто, что мыслится как одно и то же в различных благах...»⁷

«Кто же усомнится в том, — продолжает Ансельм, — что то самое, через что все является благом, есть большее благо? Тогда оно является благом само через себя, поскольку всякое благо является [благом] через него... Но то, что есть в высшей степени благо (*summe bonum*), есть также и в высшей степени большое (*summe magnum*). Итак, существует нечто одно, самое большое и самое большое, то есть высшее [в отношении] всего существующего»⁸. Это всеблагое, наибольшее и наивысшее сущее и есть Бог.

Общим совершенством, которым обладают все сущие, начиная с Бога и заканчивая самой последней из сотворенных Им вещей, является бытие. Таким образом, самым первым и общим вопросом в отношении всех вещей вместе и каждой в отдельности может стать вопрос о причине или причинах, их породивших. Если причин несколько, то они либо (1) восходят к единой первопричине, либо (2) являются независимыми друг от друга, либо, (3) порождая друг друга, вытягиваются в причинно-следственную цепь. Опираясь на здравый смысл верующего человека, Ансельм приходит к выводу о том, что есть некая природа, посредством которой существует все существующее и которая сама существует через себя саму и является высшим по отношению ко всему существующему⁹. Это и есть Бог.

Третьим однотипным аргументом в пользу бытия Бога в «Монологионе» становится наличие иерархии по степени совершенств в мире, так что различные вещи оказываются на разных уровнях этой иерархии. Если существ или вещей во вселенной бесконечное множество, то эта иерархия бесконечна: всегда найдется более совершенная вещь, чем та, которую мы мыслим или созерцаем. Но такая бесконечность должна быть признана невозможной в силу определенности, ограниченности сотворенного мира. Если же число вещей в мире конечно, должно быть одно наивысшее сущее, увенчивающее эту иерархическую пирамиду, поскольку оно обладает совершенствами, превышающими совершенства всех прочих вещей¹⁰.

Мы назвали три представленных в «Монологионе» доказательства однотипными, поскольку они имеют эмпирический характер, то есть выводятся из опыта: наличие благих, совершенных, существующих вещей в мире рационально, естественно приводят нас к первопричине всего этого, имеющей уникальный и абсолютный характер. Заметим, что различные аргументы подобного плана мы встречали, например, у Василия Великого, Григория Богослова, Августина, Иоанна Дамаскина¹¹. Впрочем, следует еще раз обратить внимание на особенность таких эмпирических (от мира — к Богу) аргументов. Она состоит в том, что исходит из веры. Другими словами, выдвигающие их мыслители, во-первых, используют недоказанную посылку о том, что вещи в мире действительно (а не в нашем воображении) имеют различные степени совершенств, во-вторых, поступают необходимую причинно-следственную зависимость вещей мира от абсолютной причины, что, по идее, должно входить в предмет доказательства.

Очевидно, что стремление использовать рациональные, логические возможности разума доказательства бытия Бога заставило Ансельма искать иной путь, который описывается им в «Прослогионе». Особенность разворачивающегося там онтологического доказательства (напомним, что этим названием мы обязаны Канту¹², в то время как в течение всех Средних веков оно, именно это доказательство, называлось «аргументом Ансельма» — *«argumentum Anselmi»*) состоит в том, что оно нацелено не только на подтверждение существования Бога, но и на то, чтобы в единстве «схватить» главные атрибуты божественного бытия.

Процедура доказательства начинается с молитвы к Господу, «дающему вере уразумение», а также утверждения, основанного на вере: «И мы веруем, — говорит Ансельм, — что Ты еси нечто, более чего нельзя ничего себе представить» (*«Et quidem credimus te esse aliquid quonihil maius cogitari possit»*)¹³. Сама невозможность логически раскрыть понятие Бога, поскольку объем этого понятия и богатство его содержания запредельны для нас, не мешает развертыванию рационального доказательства. Более того, эта априорная невозможность охватить именно понятие сущего, обладающего максимумом совершенств, то есть имеющего максимальные объем

и содержание одновременно¹⁴, делает возможным последующие ходы в рассуждении. Рассматриваемое понятие оказывается уникальным, причем уникальность устанавливается рассудком, рациональной душой, а не чувственными видами, апеллирующими к внешнему миру.

Итак, Ансельм исходит из того, что рациональная душа, независимо от того, принадлежит ли она добром католику или неверующему безумцу, содержит в себе понятие о том, больше чего нельзя ничего помыслить. Так, кстати, вводится фигура соучастника спора — глупца или безумца, который «сказал в сердце своем: нет Бога»¹⁵ и которому все-таки может пригодиться это доказательство бытия Бога, даже с учетом того, что, в отличие от христианина, он начинает не с веры, а с сомнения.

При этом автор аргумента различает бытие в разуме (*in intellectu*) и бытие вещественное, реальное, внешнее (*in re*): «Ведь одно дело — вещь быть в уме, другое — подразумевать, что вещь существует». И даже глупец поймет, что в разуме есть такое понятие (он понимает что есть, даже когда говорит, что не понимает, ведь в своем размышлении он осознанно пользуется этим понятием). Это первый шаг в доказательстве.

Второй шаг — указание на то, что бытие в реальности, постигаемое разумом, имеет более высокий онтологический статус и большее совершенство, нежели то, что существует только в разуме. Другими словами, полотно, уже созданное художником, «больше», чем мысленный эскиз картины до того, как художник взялся за кисть.

Вывод же следует незамедлительно: «Хотя бы в разуме есть нечто, больше чего ничего нельзя себе представить... И конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в разуме. Ибо если оно уже есть, по крайней мере, только в разуме, можно представить, что оно есть и в действительности, что больше»¹⁶.

Проверка на истинность этого доказательства в третьей главе «Прослогиона» видоизменяет логику доказательства и усиливает вывод: если то, больше чего нельзя ничего себе представить, может быть представлено как несуществующее, тогда оно не есть то, больше чего ничего нельзя себе представить; в этом заключено противоречие, следовательно, наше предположение ложно. «Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так истинно (*ut est aliquid*), что нельзя и представить себе его несуществующим. А это Ты и есть, Господи Боже наш»¹⁷. Таким образом, из нового рассуждения следует уже не то, что Бог не может оказаться несуществующим, но то, что Его даже помыслить несуществующим невозможно.

Образ безумца, который был введен Ансельмом в «Прослогионе» для того, чтобы показать невозможность атеизма (ибо «сказать в сердце» и «представить себе» — одно и то же), неожиданно персонифицировался в лице Гаунилона (Гаунило)¹⁸, монаха из монастыря Мармутье на Луаре, который, не упустив

выразить в своем коротком сочинении «В защиту глупца»¹⁹ почтение и похвалы Ансельму, подверг аргументацию последнего серьезной критике. Заняв выгодную позицию глупца (безумца, простеца, вопрошающего и т. п. — известный прием философов), Гаунилон заявил о несогласии с Ансельмовой трактовкой понятия Бога, которая говорит о Его сущности как о «том, в сравнении с чем нельзя представить ничего большего». Определяя сущность Бога таким образом, Ансельм исходит из своей личной веры в Него, но он не вправе настаивать на том, что в разуме каждого человека априорно должно присутствовать такое же понимание Бога. Очень точно «схватил» суть упрека Гаунилона М. Суни: «Это определение Ансельма понятно вовсе не всем и каждому, как говорит Ансельм; напротив, его не понимает никто. Ансельм желает показать, что атеист лишь произносит слова, не понимая их значений, тогда как Гаунилон утверждает, что это происходит с каждым. К тому же Ансельм утверждает, что атеист намеренно отказывается от объективного значения слов ради субъективного их понимания; Гаунилон же говорит, что каждому даны лишь субъективные значения слов, поскольку с тем, на что указывают слова, мы имеем дело не только посредством слов»²⁰.

Ошибочно, полагает Гаунилон, смешивать мыслимое сущее и реальное сущее, не установив между двумя этими типами бытия строгой причинно-следственной связи. При установлении же такой связи отталкиваться следует от бытия реального (вне ума): «Ибо сначала следует сделать для меня достоверным, что это большее где-то существует на самом деле; и тогда только из того, что оно больше всего, будет недвусмысленно следовать, что оно существует и само по себе». Если же мы пытаемся из самого понятия (именно как понятия в разуме!) «о том, больше чего нельзя помыслить» вывести истинность реального бытия, которое описывается этим понятием, то мы распространяем законы логической истинности на внешний, реальный мир. Это неправильно, поскольку из непротиворечивого и осмысленного высказывания не следует, что в действительности необходимо существует то, о чем говорит это высказывание. В качестве примера Гаунилон приводит образ затерянного в океане острова, «превосходнейшего из всех островов», представление о котором, при наличии представления о множестве других реальных, причем замечательных в своем роде островов, влечет за собой необходимость признать, что такой остров должен существовать в действительности.

Ответ Гаунилон получил как «католик от католика»²¹ (то есть автор «Прослогиона» предпочел ответить верующему христианину, а не скептику или атеисту). Согласно Ансельму, Гаунилон, в общем, верно нашупав дефект в рассуждении, связанный с тем, что из истинности высказываний не вытекают истины бытия реальных вещей, не понял главного: аргумент касается не общего правила, а единственного исключения из него. Иными словами, это проблема самого Гаунилона: именно его разум должен самостоятельно

прочертить связь от Бога-как-бытия-в-разуме к Богу-как-бытию-в-реальности. Таким образом, Ансельм обращается к религиозному, нравственному и, в известном смысле, эстетическому чувству христианина, говоря, что помощником ему, Ансельму, будут совесть и собственная надежная вера Гаунилона. Ансельм не может дать того, что хотелось бы получить Гаунилону, — развернутого и полного определения Бога, взятого извне. Он ограничивает себя тем определением, которое может дать, не задумываясь, исходя из принципа веры: «Бог есть то, больше чего нельзя помыслить».

Обратимся теперь к замечанию М. Суини о том, как расходятся Ансельм и Гаунилон в трактовке значения слов (и языка в целом). Ансельм говорит о необходимости использовать слова в универсальных значениях. Даже безумец, сказавший в сердце своем «Нет Бога», слышит про существование в его душе понятия о «том, больше чего нельзя помыслить» и понимает (хотя бы «схватывает») своим разумом то, что выражается указанным понятием. Если же это так, полагает Ансельм, то понимаемое существует в его разуме, но понимаемое это — по определению — есть нечто, больше чего нельзя помыслить, и безумец не может вообразить такое «максимальное» сущее не существующим в реальности, иначе бы оно не было «максимальным». В этой апелляции Ансельма к универсальным значениям слов просматривается метод схоластики — метод описания внешней реальности исходя из рациональных установок разума, структурами которого логически воспроизводится сама эта внешняя реальность.

Гаунилон же отказывается опираться на общие значения слов, подсказываемые Ансельмом, замечая, что разум может ошибаться, толкуя что-либо как истинное: «Разве нельзя... сказать, что... я имею в уме и ложное, и само по себе никак не существующее... вследствие того, что я понимал бы... [то, что] кто-то бы стал говорить о них?»²² И в этом он выступает скорее как философ-скептик, нежели как схоластик.

Завершая разговор об Ансельме, напомним его формулу «вера, ищущая уразумения» (*«fides, quaerens intellectum»*). Очевидно, что ее не следует понимать как сомнение в вере, которое требовало бы ее обязательной рациональной экспликации, философского удостоверения. Речь в ней идет о том, что любовь Бога к нам открывает нашему разуму возможности познания, а наша любовь к Богу заставляет нас использовать эти возможности, для того, чтобы добиваться наиболее полного Его познания. Что же касается доказательств бытия Бога, то усиление внимания к этой теме не связано с некими пиками «кризиса» веры. Василий Великий, Августин, Иоанн Дамаскин и другие богословы, давшие различные образцы аргументов в пользу Божественного бытия, жили, по замечанию Р. В. Светлова, в эпохи, когда религиозное сознание доминировало²³. Скорее речь следует вести о том, что активизация поисков доказательств естественным образом связывалась

богословами с необходимостью теодицеи, и эти рациональные доказательства могли использоваться «как инструмент проповеди не только среди агностиков и скептиков, сколько среди язычников или мусульман и еретиков (“манихеев”). Доказательство должно было продемонстрировать наличие именно христианского Бога, а не некоего абсолютного Начала как метафизического принципа»²⁴.

Мышление Ансельма, как мы уже заметили, по своей сути является схоластическим. Впрочем, говорить о строгом изложении именно Ансельмом некоего единого метода схоластики было бы неверно. Уже Иоанн Скот видел свою цель в том, чтобы дополнять богооткровенную теологию постижением истин веры философским уразумением. До Иоанна Скота аналогичные мысли высказывали и другие христианские мыслители раннего Средневековья, как западные, так и восточные. Однако Иоанн Скот — по преимуществу философ, в то время как под схоластикой подразумевают скорее богословие. Подобным образом — как философа — мы охарактеризовали Гаунилона, хотя содержание вопроса, который он обсуждал с Ансельмом, относится к теологии.

Пожалуй, именно произведения Ансельма, тот стиль (логический и философский), которым он излагает интересующие его вопросы (преимущественно теологические по содержанию), позволяют зафиксировать и обобщить то, что принято называть методом схоластической философии. Мы используем традиционное название, хотя правильнее было бы говорить о целой совокупности дополняющих друг друга методов построения схоластического знания.

Схоластический метод складывался постепенно, его корни уходят в эпоху Вселенских соборов, когда были последовательно утверждены основные догматические принципы Церкви²⁵. К формированию схоластического метода были причастны восточные и западные христианские писатели, среди которых — каппадокийцы, автор «Ареопагитик», Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Августин, Боэций и многие другие. В основу метода схоластики легли, с одной стороны, фундаментальные принципы христианского мировоззрения (креационизм, теоцентризм, прориденциализм), а с другой — рационалистические установки античного мышления.

Уже раннехристианские апологеты, полагавшие себя философами, причем, в отличие от язычников, истинными философами²⁶, основу христианского философствования видели в помощи теологии познавать Бога. Достаточно напомнить рассуждение Климента Александрийского (150 — ок. 215), содержащееся в «Строматах»: «Мудрость — госпожа философии, подобно тому, как философия — госпожа наук подготовительных. Ибо если задача философии — проповедовать воздержанность в употреблении языка и пользовании вещами... то во много раз достопочтеннее и превосходнее для нее трудиться во славу Божию и содействовать познанию о Боге»²⁷.

У Петра Дамиани (1006/007–1072) в сочинении «О божественном всемогуществе»²⁸ высказано нечто

похожее, правда, уже в иной модальности: «Искушенность школьной науки, если когда используется при разъяснениях священных изречений, не должна дерзко присваивать себе право главенства; но, подобно служанке, с некоей предупредительностью выполнять распоряжения госпожи и не забегать вперед, дабы с этим не ошибиться и не потерять свет сокровенной добродетели и прямую тропу истины, увлеквшись последовательностью внешних слов»²⁹. Рожденную из этого выражения формулу «Философия — служанка богословия» («Philosophia est ancilla theologiae»), как принцип подчиненного положения философии по отношению к теологии, можно считать основой метода схоластики.

Следует, однако, обратить внимание на выражение, которое использует Петр Дамиани: он говорит буквально не о философии, а о школьной науке. (Так дано в переводе И. В. Купреевой, но латинский текст дает возможность другого перевода: опыт человеческого искусства — *artis humanae peritia*³⁰.) Чуть выше в тексте упоминаются диалектика и риторика, так что становится понятно, что речь у Петра Дамиани ведется о философии как о квинтэссенции тривиального знания, исследующего окружающий мир в «естественному свете» человеческого разума. Эта характеристика позволяет при описании схоластического метода уточнить, с чем мы имеем дело, каковы объем и уровни схоластического знания.

Правильно будет указать, что схоластика включает в свой объем всю «школьную науку», в том числе тривий, квадривид, а также выходящие за пределы семи искусств, но примыкающие к ним философские дисциплины; наконец, схоластика вбирает в себя богословие или естественную теологию, которая увенчивает собой здание схоластической науки.

По поводу инструментария схоластики заметим, что важной составляющей схоластического метода является использование логики, построенной на теологически обоснованных определениях и дедуктивных способах вывода, при весьма ограниченном использовании индуктивных доказательств и эмпирического знания.

Отличительной чертой схоластического метода является внимание к тексту, источнику, установка на экзегетику³¹. По существу, всякое познание направлено на поиск истины. Схоластическая истина, формула которой, по выражению Ансельма, есть соответствие вещи и интеллекта (*adaequatio rei et intellectus*), содержится в священных или авторитетных текстах; она может быть извлечена из них путем тщательного разыскания.

Очевидно, что схоластический экзегет должен пользоваться законами аристотелевской логики, составлять собственные сочинения с учетом правил грамматики и риторических приемов, следя традиции и образцу. Среди сочинений ранней схоластики — послания, трактаты, адресованные ученикам, слушателям, в том числе построенные в форме диалога, конспекты лекций, составленных магистрами или записанных учениками, комментарии к авторитетным

текстам. Естественно, что такие тексты играют важную дидактическую роль.

Внимательное отношение к текстам древних порождает тщательность, аккуратность, последовательность в построении самими схоластиками собственных текстов. Истолковывать священное, подражая лучшему из того, что делали экзегеты до тебя — такова установка схоластического экзегета. Первоначально понимание достигается исследованием грамматики, смысла слов, выражений. Этот уровень дополняется изучением исторического контекста и концептуальным анализом источника, когда экзегет прибегает к реконструкции мысли, содержащейся в источнике. Последнее же дает возможность перейти к наиболее глубокому — спекулятивному — уровню, на котором текст авторитета выступает в качестве отправной точки самостоятельного рассуждения.

Кроме того, важным методическим приемом схоластики становится состязательность. Формы ее могли быть различными: дискуссия (диспут, рассуждение — *disputatio*) в разных вариантах (письменных и устных, школьно-учебных и научно-богословских), исследование проблемы путем постановки вопросов («да и нет» — «*sic et non*»), публичная защита тезиса (*dissertatio*) и многое другое, связанное с укреплением школьных традиций. Отход от прямых ссылок на авторитетное мнение и замена его логической аргументацией давали возможность более гибкого отношения комментаторов к авторитетам, устанавливали их личную ответственность за качество умозаключений. С развитием схоластического метода сочинения становятся системными, тематическими, стилистически выдержаными, строго используются термины, разрабатываются классификации понятий, устанавливаются принципы цитирования и правила корректных ссылок на сочинения других авторов³². В XII в., когда начинается новый подъем школьного образования, который приводит к возникновению первых университетов, состязательность превращается в отличительную черту схоластики. Эта черта наследуется системой образования и наукой Нового времени и продолжает определять современный нам стиль научного мышления и стандарты научных дискуссий.

Заметим, что XI столетие, в отличие от более раннего и от более позднего времени, не может похвастаться классификацией, в которой было бы предусмотрено место «первой» (да и «второй»³³) философии. В научном обороте богословов XI в. нет ни диалогов Платона (за исключением считанных фрагментов), ни аристотелевских «Метафизики», «Физики», трактата «О душе» или «Этики», имеются лишь отдельные комментарии позднеантичных авторов и вкрапления платонизма и аристотелизма, проникающие через тексты патристики, причем схоластики далеко не всегда вычленяют античное философское содержание раннехристианской мысли, идентифицируя его с идеями отцов Церкви. Опора на «старую логику» — благодаря Боэцию — фактически единственная возможность использовать античное философское наследие.

Удельный вес философии в схоластике будет увеличиваться, но крайне медленно, и лишь к концу XII в. произойдет скачок, связанный с «возвращением» текстов Аристотеля, сначала благодаря переводам на латынь с арабского, а затем и с языка оригинала — греческого. До этого времени, повторим, *ars humana* (грамматика, риторика и логика) будет составлять и инструментарий, и — в значительной мере — содержание схоластики. То, как работает логика в теологии и как теология связана с логикой, мы видели на примере сочинений Ансельма Кентерберийского и еще увидим в ходе дальнейшего обзора истории схоластической мысли, особенно в связи с Петром Абеляром.

Нам следует кратко рассмотреть содержание, к которому применяется схоластическая методология. Здесь вновь придется обратиться к Боэцию которого, несмотря на принадлежность другой эпохи³⁴, справедливо считают ключевой фигурой, причастной к рождению схоластического метода на Западе.

Согласно Боэцию³⁵, высшим родом теоретической (*speculativa*) философии является теология — наука, размышляющая о Боге в свете естественного разума. Ей соответствует высший из трех классов познаваемых объектов: интеллектуальное сущее (*intellectibilia*). Это и есть сущее вне материи — Бог. Второй класс объектов — умопостигаемое, интелигibleльное (*intelligibilia*) сущее, связанное с материей. Этот класс изучается наукой о сущем, «первой философией», как ее называл Аристотель. Иными словами, здесь речь идет о метафизике и тесно связанной с ней науке о душе (своеобразное соединение проблем гносеологии, философской антропологии и психологии). Низший класс объектов — естественное сущее (*naturalia*), то есть мир чувственных вещей — изучается физикой.

Заметим, что логика не относится к спекулятивной философии, но она фактически является каркасом всей этой системы: именно логика, логическая аргументация применяется Боэцием для описания и решения не только философских, но и теологических проблем. Поскольку Боэций по XII в. включительно является непререкаемым авторитетом для схоластиков в вопросах логики, полезно взглянуть на то, как он оперирует логикой в богословских трактатах³⁶, на примере написанного им против ариан небольшого сочинения «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества»³⁷.

Хотя Боэций апеллирует к «семенам рассуждений, упавших в его душу из сочинений Августина»³⁸, ход его размышлений принципиально отличается от того, что демонстрировал Августин. Последний занимался разбором и доказательством тезисов по существу, содержательно, а Боэций действует как формальный логик. Как будто забыв о предмете, он чисто логически доказывает, что множественность Троицы лежит в области отношений, а не субстанции: субстанция сохраняет единство, а отношения «умножают» его в Троицу, что это стороны отношения носят разные названия, а субстанциально Бог прост и един.

В результате таких способов аргументации образ Троицы превращается в конъюнкцию трех терминов, эквивалентных по признаку божественности. Все три элемента, завершает Боэций свое рассуждение, субстанциально тождественны друг другу, а критерием тождества выступает их неразличимость, из чего следует, что Бог субстанциально един. Иными словами, Троица едина, поскольку термин «Бог», сказываемый об Отце, Сыне и Св. Духе, один и тот же³⁹.

Мы видим, что такое применение логики у Боэция представляет собой явное «превышение» ею своих «полномочий»: она выходит за пределы форм мысли и свободно вторгается в реальное содержание того, что эта мысль обозначает. Ответ на вопрос о том, почему это происходит с тривиальной наукой, цель которой, согласно ее основателю, Аристотелю, — исследование мысленно-языковой, а никак не внешней реальности, поможет нам выяснить еще одну составляющую схоластического метода, весьма важную для понимания смысла многих средневековых дискуссий.

Восходящий к Платону⁴⁰ тезис о том, что рациональному познанию, которое строится на истинных посылках и осуществляется в соответствии с правилами логического вывода, доступна истина (та самая, которая заключается в *adaequatio intellectus humani ad rem*), — этот тезис продолжает работать и в патристике, и в схоластике. Поскольку мысль не может существовать вне языковой формы, *adaequatio* между мыслью и бытием находит выражение в соответствии языковых знаков и грамматических конструкций и реальностью. И если в языке мы видим различные части речи, вступающие друг с другом в отношения (например, в качестве подлежащих и сказуемых в одном предложении), то и внешний мир пронизан аналогичными связями между сущностями различных родов и видов. Подобное познается подобным, поэтому, как мы уже отмечали в предыдущем параграфе, посвященном Ансельму, для отыскания истины необходимо соответствие логико-грамматических форм, копирующих структуру сущего, самой структуре сущего. Слова должны иметь строгие значения, поскольку они призваны обозначать истинные вещи. Более того, для христианского мировоззрения есть более важное, чем опора на философский опыт античности, подтверждение значимости языка: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»⁴¹.

Таким образом, из осознания того, что Бог творит вещи своим речением (*ergum locutio*), не только следует необходимость строгой связи между словом, обозначающим вещь, и сущностью вещи, но и то, что язык, которым мы, в каком-то смысле вторя Творцу, говорим о внешней реальности, имеет самостоятельный онтологический статус. Это также следует считать важной установкой схоластического метода. Именно потому, что в схоластике бытие понимается, прежде всего, как Логос Творца, логика не только сближается с креационистской онтологией, но и становится ее смысловым стержнем.

Примечания

- ¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 10-6-0272-а «Когнитивная психология и теория мышления в европейских университетах XVI–XVII вв.: становление и развитие современных концепций исследования познания».
- ² Ср.: «Единый, имеющий бессмертие, Которого обитает в неприступном свете, Которого никто из учеников не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:16).
- ³ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. 98.1–7.
- ⁴ Там же. 100.8–11.
- ⁵ Там же. 100.15–20.
- ⁶ Ансельм Кентерберийский. Монологион. 14.5–8.
- ⁷ Там же. 14.12–18.
- ⁸ Там же. 15. 3–12.
- ⁹ Там же. 15.24–30 и далее.
- ¹⁰ Там же. 17. 27–28.
- ¹¹ Ф. Коплстон (Коплстон Ф. История средневековой философии. М., 1997. С. 91), с мнением которого можно согласиться, такую аргументацию считает платоновской, хотя обращает наше внимание (Там же. С. 429, прим. 116) на похожую мысль Аристотеля из диалога «О философии» о том, что там, где есть лучшее, должно быть и наилучшее, божественное (*Aristotelis fragmenta*. Berlin, 1870. Fr.15).
- ¹² Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 351–356. См. также: Перов Ю. В. Лекции по немецкой классической философии. СПб., 2010. С. 198–203.
- ¹³ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. 101.5–6.
- ¹⁴ Sic! — хотя с точки зрения традиционной логики такого быть не может; если объем велик, то содержание должно быть мало, и наоборот.
- ¹⁵ Пс. 13:1.
- ¹⁶ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. 101.13–14; 15–18.
- ¹⁷ Там же. 103.1–3.
- ¹⁸ Образованный человек, до пострижения в монахи — граф Монтины (Montignies).
- ¹⁹ Гаулило из Мармутье. В защиту глупца // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 147–153; в оригинале см: *Liber pro Incipiente adversus Anselmi* // MPL. Vol. 158. Col. 0241C–0248C.
- ²⁰ Суни М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. С. 74.
- ²¹ Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки. 130.3–6; в оригинале см.: *Liber apologeticus contra Gaunilionem* // MPL. Vol. 158. Col. 0247C–0260A.
- ²² Гаулило из Мармутье. В защиту глупца. С. 147.
- ²³ Светлов Р. В. Доказательства бытия Бога в свете проблемы теодицеи // Вестник Российской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2. С. 51–61.
- ²⁴ Там же. С. 54.
- ²⁵ Напомним основные деяния Вселенских соборов: На I Вселенском (I Никейском) соборе (325) принят Символ веры и осуждено арианство, II Вселенский (I Константинопольский или Цареградский) собор (381) повторно осудил арианство и сформировал основы учения о Св. Троице. На III Вселенском (Эфесском) соборе (431) отвергнуто несторианство, на IV Вселенском (Халкидонском) (451) — монофизитство, на V Вселенском (II Константинопольском) (553) осуждены оригенистские сочинения. VI Вселенский (III Константинопольский) собор (680–681) отверг монофелитство, а на VII Вселенском (II Никейском) соборе (787) был дан отпор иконоборчеству.
- ²⁶ Наиболее яркие примеры здесь — Иустин Философ и Климент Александрийский; впрочем, даже такие «антифилософски» настроенные апологеты, как Татиан или Тертуллиан, под фи-
- ²⁷ лософией понимали именно учения позднеантичных школ, а критику последних вели с помощью риторических, логических и философских аргументов.
- ²⁸ Климент Александрийский. Строматы. I.5.
- ²⁹ Petrus Damianus. De divina omnipotentia // Patrologia latina. T. 145. Col. 595–622D. В рус. пер.: Петр Дамиани. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Соч. С. 358–394.
- ³⁰ Петр Дамиани. О божественном всемогуществе. С. 368.
- ³¹ Petrus Damianus. De divina omnipotentia // Patrologia latina. T. 145. Col. 621C–D.
- ³² Напомним, что экзегетика (от греч. εξηγητικά, от εξήγησις — изъяснение, истолкование, изложение) — наука об истолковании священных и авторитетных текстов.
- ³³ На это обратил внимание Эрвин Панофский: «Мы принимаем как нечто само собою разумеющееся, то, что ученые труды, такие как докторские диссертации, работы, представляющие философские системы и т. п., организованы по определенной схеме с разделами, подразделами, которые сводимы в “главление” или резюме; при этом все части работы, обозначенные цифрами или буквами, находятся на одном логическом уровне, так что однотипное отношение подчинения достигается между, скажем, подразделом “а” раздела “1” главы “I” книги “I” и между, скажем, подразделом “б” раздела “5” главы “IV” книги “III”. Однако такая схема систематического подразделения была совершенно не известна до прихода схоластики...» (Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 65.)
- ³⁴ «Вторая философия», по Аристотелю, это наука о движущемся и телесном сущем, философия природы, то есть физика.
- ³⁵ Напомним даты жизни Боэция: 480–524.
- ³⁶ Мы обращаемся к материалу, изложенному в пособии: Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. Гл. 5.2.
- ³⁷ Содержания трактатов мы уже касались в той же главе 5.2 упоминавшегося учебного пособия (Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика).
- ³⁸ «Мы произносим “Отец и Сын и Св. Дух, — говорит Боэций, — совсем не так, как равноправные синонимы многоименной вещи. Ибо клинок и кинжал — это одно и то же и то же самое. А Отец и Сын и Св. Дух это хоть и одно и то же, но не то же самое” (Боэций. Утешение философией. С. 150.).
- ³⁹ Боэций. Утешение философией. С. 146.
- ⁴⁰ В другом трактате, «Могут ли Отец, Сын и Св. Дух сказываться о божестве субстанциально», Боэций решает противоположную задачу — объяснить, как три имени сказываются о единой божественной субстанции как отношения, но не относятся к единому Богу субстанциально. Боэций показывает, что между единичными суждениями «Бог есть Отец»; «Бог есть Сын»; «Бог есть Св. Дух» нет логической обратимости, на них не распространяется свойство транзитивности (нельзя сказать «Отец есть Сын» и т. п.). Это свидетельство относительной, а не субстанциальной предикации. (Примерами последней были бы суждения типа: «Бог есть Благо», «Бог есть Истина», из которых корректно выводится, что «Истина есть Благо».)
- ⁴¹ Заметим, что речь здесь не идет о «тождестве бытия и мышления», о котором принято упоминать, например, в связи с Парменидом. Платон, в отличие от Парменида, и вообще от досократиков, не говорит о «тождестве бытия и мышления». Он различает сущее и мышление о нем, причем «...сущность бытия выражается в строгой определенности и ясной здимости (эйдос)» (Сергеев К. А. Слинин Я. А. Природа и разум: Античная парадигма. Л., 1991. С. 34).
- ⁴² Ин. 1:1.

М. Ю. Хромцова
канд.филос. н.,
доцент РХГА

ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ПРИЛОЖЕНИИ К СФЕРЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ОБЩЕНИЯ

Copyright © 2011, М. Ю. Хромцова

В современном мире диалог является необходимой и наиболее адекватной духу времени формой существования религий, он выступает уже как со-знательная установка, требующая концептуальной разработки. В поиске общих перспектив успешного диалога заметную роль играют коммуникативные теории, предлагающие различные модели диалога как методологической основы межрелигиозных отношений. В основном речь идет о двух моделях, в которых акцент делается либо на информационной, либо на личностной сторонах диалога. В первом варианте диалог интерпретируется как акт рефлексивной коммуникации, во втором же как событие встречи разных личностей, в которой происходит соприкосновение с «чужим», дающее новые импульсы для развития. В рамках каждой из этих моделей предлагаются свои подходы к построению взаимоотношений с Другим, совмещению различных, порой трудносовместимых позиций. Модель информационного диалога разработана в трудах крупнейшего современного философа Ю. Хабермаса, различные интерпретации личностной модели предложены в работах М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса и Б. Вальденфельса. Каждый из этих мыслителей по-своему подходит и к рассмотрению проблемы межрелигиозных отношений.

Бубер различает три разновидности диалога: подлинный, технический и монологический. Если технический диалог вызван исключительно потребностью объективного понимания, монологическое общение служит желанию самоутверждения, то в подлинном диалоге каждый участник воспринимает другого в его настоящем особенном бытии и обращается с намерением установить живую взаимосвязь, в которой присутствует проникновение, взаимопонимание и признание внутреннего богатства каждого участника¹. Такой диалог исключает позицию игнорирования другого, попытку представления другого в ложном свете. Бубер пытается описать личность, всецело обращенную к другой личности и отвечающую искренне, даже несмотря на напряженность, возникающую вследствие первоначально искаженных представлений друг о друге. Чем больше люди продвигаются к диалогу, тем меньше влияют на них указанные стереотипы, возникает же некое особое пространство «Между»: та незабываемая общность, динамическая направленность друг к другу, когда ни один из спорящих не отказывается от своих убеждений, но приходит к такому обоюдному союзу,

где дух диалога возвышается над логикой, зашедшей в тупик.

Сравнивая между собой христианство и иудаизм, Бубер говорит о двух разных образах веры. Христианская вера обращается прежде всего к личности, ограничивающей себя от своего народа. В иудаизме личная вера погружена в веру еврейского народа и черпает из нее силы. По образу своему эти веры существенно различны и останутся таковыми, но будущий Израиль, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения личности, и новый христианский мир, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения народов, должны были бы сказать друг другу невысказанное и оказать друг другу помошь².

Бубер являлся одним из теоретиков сионизма, защищал и отстаивал идеал мессианского Сиона, но при этом считал, что сионистское движение должно осознать необходимость морально справедливого решения арабо-израильской проблемы, т. е. необходимость взаимного и согласительного примирения спорных требований. Он был сторонником весьма непопулярной среди иудейской общественности идеи бинационального государства, в котором евреи и арабы должны получить национальный и политический паритет, и защищал права арабского меньшинства в Израиле. В письме М. Ганди он писал: «мы любим эту землю и верим в ее будущее; поскольку же такая любовь и вера имеется также у противоположной стороны, то союз, направленный на совместное служение этой земле, должен быть в пределах возможного. Там, где есть вера и любовь, может быть найдено решение даже того, что представляется неразрешимым»³.

В своих работах он утверждал, что изменилась сама ситуация в мире, наступила ночь лишенного откровения бытия. Это — ночь ожидания Богоявления, и известно только место, где оно произойдет, и это место именуется общностью. Богоявление все ближе, оно приближается к царству, которое скрыто в этом «между». Знание этого есть наш путь, не «продвижение», но путь. Начинается время подлинных религиозных разговоров — диалога убежденности с убежденностью, открытой личности с открытой личностью. Лишь тогда проявится подлинная общность, не общность содержания веры, якобы найденная во всех религиях, а общность ситуации, страха и ожидания⁴. Очень важно, считал Бубер, чтобы различие букв писания перестало затмевать единство духа.

Вера — не словесная формула, а жизнь под взглядом Бога. Поэтому он отличал живую религиозность от религии, которая может исказить лицо Божий. Вырождение религий означает все более убывающую силу отношения, задавленную объективностью, когда все труднее изречь Богу Ты⁵. В этом случае поле диалога сужено. Дух же всех великих религий бесконечен, и мыслим только диалог, основанный на движении каждого — каждого человека и каждого вероисповедания — от буквы к духу, и здесь потенциальные возможности безграничны. Книга «Я и Ты» М. Бубера, с которой обычно и связывают начало традиции философии диалога, вышла в 1923 г., но более ранним вариантом нового «диалогического мышления», утверждающего универсальный характер отношений Я-Ты, явилась «Звезда спасения» Ф. Розенцвейга, которая увидела свет в 1921 г. Согласно Ф. Розенцвейгу, различие между старым и новым, логическим и грамматическим мышлением заключается в том, что «новое мышление» возникает из нужды в Другом. Человекечен и существование границ у человека как раз и предполагает наличие Другого, позволяет ему увидеть и услышать. Мыслитель пытается познать сущность интерсубъективности, принимая во внимание субъективность как ступень к принятию Другого. Человеческая душа отличается от «самости», глубочайшего существа человека, из которой она возникает. «Сам» человек абсолютно одинок, он несказанен, он чужд всем другим и всему другому — людям, Богу и миру, выражают эту «самость» человека его упорство, его неизбывная самочинность и строптивость. Человек, как личность — есть часть и соучастник мира; как «самость» он — в себе сущее, внemирное начало⁶. В качестве души человек раскрывается тогда, когда отвечает Богу на призыв «где ты?». В молчании Адама проявляется вся красноречивость молчания одинокой самости. И только тогда, когда человек отвечает на любовь Бога и его взывание к человеку: «я здесь», он становится подлинным человеком. Тогда человеческая душа из замкнутого «я» становится соучастником общения между «я» и «ты». «Я» любящей и верующей души есть уже не одинокая самость, а ответ «вот я» на Божий призыв «где ты?», превращение человека-твари в человека — дитя Божие⁷. У Розенцвейга первично именно Ты как Другой, которое и позволяет открыть Я как Я. Сфера межличностного общения в концепции мыслителя является той реальностью, постижение которой он связывает с нерефлексированным «верованием». Из любви к Богу рождается любовь к ближнему, пространство диалога между Я и Ты становится местом Мы, которое в философии Розенцвейга может быть интерпретировано и как символ религиозной общины, скрепленной общей верой⁸.

Особое значение для Розенцвейга имеет человеческая речь, она изначально диалогична, с речью связаны и Творение, и Откровение. Слово Человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, а потому Творение продолжается с участием человека, постоянно обновляя «земной

мир». Откровение существует в диалогической ситуации, выражается в конкретном слове, обращенном к конкретному человеку, и требует от этого человека конкретного ответа, оно возможно, когда оба участника диалога искренне открыты навстречу друг другу и не способны ко лжи. Для «нового мышления» Розенцвейга важен живой участник диалога, способный ответить, и знаменитая формулировка Декарта трансформируется в «мыслию, следовательно, говорю и слышу».

Розенцвейг, являясь иудейским философом, признал фундаментальную значимость христианства для духовного становления человечества. Подобно М. Буберу, Розенцвейг тоже сравнивает «два образа веры», которые по-своему дополняют друг друга. Он считает, что христианство и иудаизм возникают в истории не как случайные события, но как само вхождение Вечности во Время. Иудаизм переживается отныне и впредь как сущая вечная жизнь, иудейская община несет вечность в самой своей природе. Ее бытие — не от земли, не от языка, не от законодательства, подвластного обновлениям и переделкам. Ее земля — «святая» и ностальгическая земля; ее язык — священный, а не разговорный. Ее Закон — священный Закон, а не временное законодательство, устанавливаемое для обуздания времени политикой. Иудеи, как пытается показать Розенцвейг, пожалуй, чужды и равнодушны истории, которая не может их подчинить. Иудейская община, отныне и впредь уже обладая Вечностью, всегда уже у цели, к ней ничто не приходит извне. Иудейский народ переживает эту вечность в своем неизменном законе и в опыте циклического времени посредством ритуальной жизни. Вечность христианства переживается как поступь, как путь. Христианская Церковь по самой своей сути имеет миссионерский характер. Этот путь вечен, ибо и он — не от мира сего, Церковь стоит вне истории, но может обять всю историю. Христианин несет свою христианскую сущность поверх сущности природной. Он всегда — новообращенный, борющийся с собственным естеством. И постоянный характер такого наложения христианства на природу получает выражение в догмате первородного греха.

Согласно Розенцвейгу, религия — сущность бытия, она не есть ни особая институция среди прочих человеческих, ни форма культуры, ни комплекс верований или мнений. Религия не есть некая отдельная реальность вдобавок к реальности. Ее первая сущность заключается в самом способе, каким есть бытие, она отражает изначальный и самобытный онтологический план, в котором возникло знание. Эта сущность бытия непременно должна проявиться через иудаизм и христианство, причем непременно через то и другое. Розенцвейг отмечает особую исключительность иудаизма и христианства. Все религии, кроме иудаизма и христианства, при своем возникновении основывались как особые институции. Только иудаизм и христианство стали просто религиями, в специальном смысле слова, хотя и ненадолго. Истина бытия, по Розенцвейгу, структурирована таким

образом, что частичная истина христианства предполагает частичную истину иудаизма, но каждая из этих истин должна переживаться в своей целостности как абсолютная. Их диалог не может, не извратив абсолютной истины, преодолеть в людях сущностную диалогическую разделенность. Значит, с точки зрения самого христианства иудей должен оставаться иудеем. Вот почему Розенцвейг, стоя на пороге обращения, пишет ожидающему этой доброй вести другу, что это больше не необходимо. Еврей Розенцвейг почтил христианство тем, что остался в иудаизме. Жить подлинной иудейской жизнью — значит свидетельствовать об абсолютной истине. Способ, каким человек обладает истиной, состоит не в том, чтобы созерцать ее в Боге, но в том, чтобы поверять ее своей жизнью. Человеческая истина, иудейская и христианская, есть проверка. Она заключается в том, чтобы рисковать собственной жизнью, переживать ее, отвечая на любовь Бога. Но человеческим ответом на эту любовь может быть только вечная жизнь, как у иудея, или вечный путь, как у христианина. Есть только два этих способа, и оба они необходимы. Только каждый должен жить подлинной жизнью по-своему. Человеческая истина есть жизнью данное свидетельство о божественной истине конца времен. Такую теорию истины Розенцвейг называет «теорией мессианского познания»⁹.

Если в концепции М. Бубера в диалогическом пространстве между Я и Ты царит равенство и симметрия, то Э. Левинас предлагает выработать в отношении Другого ассиметричное отношение, которое должно быть новой универсальной заданностью. Левинас в своих работах отталкивается от каббалистической традиции и говорит об ограничении творящего Бесконечного, Бог у Левинаса определяется как Ушедший, Лицо Бога заповедует, скрывая себя, и дискурс с Богом опосредован общением с Другим. В диалогическом пространстве между Я и абсолютным Он вклинивается Ты и лик Другого воспринимается как цель величия и жертвы, которая и приближает к Бесконечному. Позиция «лицом-к-лицу» как высшее и нередуцируемое отношение деформирует видение, идет дальше видения и устанавливает «искривление интерсубъективного пространства», трансформирующее расстояние в возвышение: человек как Другой приходит к нам извне как отдельное — или святое — лицо и осуществляет себя в качестве превосходства¹⁰. Он обращен ко мне с призывом, который этически затрагивает меня и по отношению к которому я испытываю чувство обязательства. По мнению Левинаса, свобода человека существует в виде бесконечного движения, ставящего себя всегда под сомнение, она в его философии превращается в ответственность. Он отстаивает идею субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно идею защиты другого человека, а не себя¹¹.

На примере иудаизма Левинас пытается показать, что религия по самой своей сути может обладать терпимостью, не утрачивая собственной исключительности.

Гостеприимство к Чужому в иудаизме особенно акцентируется. Вера есть неотклонимая ответственность, и Чужой есть тот, по отношению к кому существуют обязательства. Иудейская вера есть терпимость, ибо она изначально берет на себя все бремена других людей. Драма всех религий, при встрече с другими вынужденных разрываться между любовью и истиной, ощущается иудеями с наименьшей остротой не потому, что они безразличны или эгоистичны, а потому, что истина — знание Бога — является для них вопросом не догмы, а действия. С не-иудеем, живущим нравственно, иудей может обращаться так же близко и религиозно, как и с иудеем. Именно в таких конечных выводах открывается смысл избранничества: оно выражает не столько гордость призванного, сколько смирение слуги. Это смирение надежнее доктринального единодушия гарантирует мир. Может быть, рассуждает Левинас, сокровеннейшая сущность Израиля, предшествующая свободе, запечатлевшей его историю, связана с его врожденной предрасположенностью к вынужденной жертве, к тому, чтобы подвергаться гонениям? Быть гонимым, быть без вины виноватым — не первородный грех, а обратная сторона универсальной ответственности, ответственности за Другого. Это и есть обратная сторона избранничества, с ней связана та моральная суверенность, которая испытывается на способности умереть во имя идеи¹².

Мыслитель отмечает, что иудейскому сознанию и мышлению близка идея культурного единства средиземноморского общества, включающего в себя христиан, иудеев и мусульман как цивилизации, опирающейся на основные ценности трех основных религий. Монотеисты заставили мир услышать слово Единого Бога и привести его к единству. Это однородное человечество, которое шаг за шагом в муках и скорбях рождается у нас на глазах, которое уже солидарно благодаря экономическому сотрудничеству, — детище монотеистов. Не игра экономических сил породила фактическую солидарность, а способность монотеизма давать человеку силы выносить другого и вызывать другого на разговор сделала возможной всю эту экономику солидарности. Вспоминание об общем вкладе в европейскую цивилизацию в эпоху Средневековья может вдохновлять, только если люди надеются еще и сегодня быть способными к слову без риторики и дипломатии. В этом истерзанном мире нельзя больше говорить, потому что никто не может начать свою речь, не свидетельствуя тотчас совсем о другом, нежели то, о чем он говорит. Когда собеседников подстерегает психоанализ и социология, разоблачаются одни мистификации, но вновь возникают другие, именно монотеисты должны разбить чары и сказать слова, вырывающиеся из искашающего их контекста и бегущие начало в том, кто их произносит; чтобы вновь обрести резкое, свободное, пророческое слово¹³.

Как и Э. Левинас, автор респонзивной феноменологии Бернхард Вальденфельс говорит о возникновении ассиметрии диалогического пространства «между», ассиметрии своего и чужого. Она является

результатом того, что Другой рассматривается с позиции радикальной Чуждости и суть асимметрии состоит в сосредоточенности на Чужом. Чужое, подчеркивает Вальденфельс, не просто является Другим, оно лежит за пределами собственного, его отделяет от собственного порог, подобно тому как сон отделен от бодрствования, здоровье от болезни, старость от молодости. Чужое — то, что не реализуемо в ограниченном порядке собственного и исключено как возможность. Чужое обнаруживает по отношению к Собственному разнообразные модусы — провокация, враждебность, сопротивление, претензия, которые отнюдь не всегда позволяют рационально себя ассилировать. Беспокойство, вызванное проникновением Чужого, приводит сначала к попытке его преодолеть, обесценить или присвоить. Ориентация на Логос ведет к тому, что неопределенное определяется, невыразимое выражается и в этом смысле присваивается. Но парадокс науки о чужом, по Вальденфельсу, состоит в том, что ее развертывание ослабляет чужое, ибо понятое, объясненное чужое уже таковым не является¹⁴. Поэтому радикально Чужое опережает все усилия по его присвоению и противостоит им, оно уходит от понимания и окончательного схватывания. Чужое притязание выходит за пределы взаимопонимания, не соответствую нашему стандарту понятности и потому диалог между своим и Чужим не является симметричным различием ролей вопроса и ответа, исходящего из общих целей или нацеленного на общие правила. В основании ответа на чужое притязание лежит обещание, которое ускользает от консенсуса двустороннего разговора или подчиненного правилам отношения¹⁵. Диалог в этом случае разворачивается из дали чужого, чье притязание предшествует любому партнерству, и именно поэтому он предполагает асимметрию притязания и ответа. Это притязание является и призывом, направленным к кому-то, и претензией, распространяющейся на нечто. Вальденфельс пишет об особых признаках раздвоения ответа в рамках его события и содержания, когда он не ограничивается и не исчерпывается высказываниями языка на претензию на что-то. Есть еще респонзивная форма ответа на притязания, желания и предложения другого, в ней находят отражения взгляды и чувства участников диалога. Она прорывает как целевой круг интенциальности, так и круг правил коммуникативности. Чужое притязание выступает на свет вместе с неизбежностью, которая не выводится из всеобщих законов и ведет к тому, что я не могу не ответить на предъявленную мне претензию. Притязание и ответ не сходятся в чем-то общем, между вопросом и ответом нет консенсуса, они наталкиваются друг на друга как два встречающихся взгляда¹⁶. Сам процесс ответа, который удовлетворяет чужим притязаниям, ни в коем случае не исчерпывается языковыми высказываниями, в процессе ответа воплощается это чистое, часто речь и действие, либо взгляд и речь переходят друг в друга¹⁷.

Поскольку притязание Чужого не принадлежит порядку, в который вписан процесс ответа, то имен-

но это обстоятельство может стать предпосылкой возникновения парадокса креативного ответа на не-предвиденные претензии, который преодолевает существующий порядок и изменяет сами условия понимания и взаимопонимания. Под порядками понимаются жизненные установки и значения мира, смысловые регионы и области, научные парадигмы и сферы традиции. Традиция стремится удержать порядок и насильственно усвоить чужое. Но человек — живет избыtkом, исключительной полнотой возможностей, поэтому всякий порядок, все нормальное озабочено ненормальностью другого порядка¹⁸. Чтобы избежать дилеммы разрушения Чужого путем его присвоения или отчуждения, возникающего в случае отказа от Я в пользу притязаний другого, возможно изменить точку зрения и воспринимать Чужое как вызов, на который мы отвечаем или хотим ответить. Таким образом, Чужое встречается нам как приглашение, вызов, побуждение, отклик, притязание, а вовсе не нечто такое, что используется только для познания¹⁹.

Логика ответа, соответствующего форме респонзивной рациональности, значительно отличается от логики интенциальных актов или логики коммуникативного действия, она делает возможным возникновение иного видения, мышления и действия. В процессе такой творческой реакции, или творческого ответа, возникает возможность смещения границ, разворачивания потенциала ограниченных порядков, возникает открытый процесс образования идентичностей, взаимодействие без стирания различий. Вальденфельс говорит о существовании между мирами, когда различные порядки переходят друг в друга, оставаясь различными и которые с необходимостью содержат в качестве своих конституирующих элементов идентичность и различие. Преодоление границ порядка характеризуется перебрасыванием от одного порядка к другому, сплетением своего и чужого, старого и нового. Здесь границы порядка подобны горизонтам поля зрения, которые путешествуют вместе с нами²⁰. Посредством признания Другого как границы собственного мира практикуется совместная жизнь, бытие-вместе как бытие между. Возникает такое творческое отношение, которое не подавляет различий, а требует их, оно сопровождается «мышлением на границе», когда границы становятся подвижными, не будучи полностью устраниены.

Так Вальденфельс описывает контуры «нового гибкого мышления» или «респонзивной рациональности», которая вырастает из отвечающей речи и дела и взрывает любой существующий порядок, не замещая его более объемлющим. В своих работах он пытается наглядно показать: где именно, в каких сферах мы можем встретиться с проявлением этой «респонзивной рациональности». Отмечая, что неисчерпаемое Чужое встречается в различных областях, особенно в сфере искусства, эроса и религии, мыслитель все же фокусирует свой взгляд преимущественно на анализе своей и чужой культуры, подразумевая, конечно же, и ее религиозную составляющую.

В работе «Повседневность как плавильный тигель рациональности» мыслитель пишет:

если все культурные порядки различаются и исключают друг друга, и вместе с тем до определенной степени изменчивы, то они не могут ни объединяться в общий порядок, ни следовать какому-либо одному регулятивному основоположению, а в значительной степени сохраняют непреодолимый произвол. Повседневность приобретает тем самым новое значение места изменчивой и варьируемой рациональности, и это собственное ее значение не может быть редуцировано к чему-либо иному. Известно, что М. Хайдеггер связывает безликость, анонимность *Man* с беспочвенной, праздной болтовней. Вальденфельс, отвечая на эту слишкомспешную критику, которая обесценивает процесс «оповседневивания», обращает внимание на своеобразные преимущества, которые он с собой несет: постперсональное обезличивание, которое приходит вместе с оповседневиванием, не означает лишь погружение в то, что не имеет ни имени, ни качеств, а означает одновременно укрепление в граничной сфере понимания, где свое и чужое играют друг в друге, не требуя при этом согласия, основывающегося на единстве. Поэтому в лоне повседневности возникает появление необычного, которое прокладывает себе путь с помощью отклонений, отходов от правил и новых дефиниций. С точки зрения автора, повседневность существует как место образования смысла, открытия правил, когда именно новое и оригинальное более не улавливается интегративным общим порядком или регулятивным основополагающим принципом, а возникает сумеречная зона, в которой повседневность преображается за счет медленного давления или внезапного прорыва нового²¹.

В работе «Своя культура и чужая культура» мыслитель вводит термин «интеркультуральность», соответствующий пониманию некоего пространства «Между», когда речь идет о сети отношений, в которой есть узловые пункты, места соединений, но нет централизации. Мыслитель говорит, что нашему мультикультуральному обществу не может соответствовать концентрическая модель «Родного мира», словно ствол дерева, наращающего кольца чужести, при одновременном обособлении внутренней и внешней чужести. Автор задается вопросом: разве не проникает непрерывно друг в друга сферы «Самости» и «Чужести» в культурном сплаве большого города? И кто мне более чужой, лечащий меня индийский врач, обворовывающий меня неаполитанский карманник или немецкий сосед, заклинающий духов? Этот повседневный сплав усиливается телевизионным квази-присутствием далекого, многое «Чужое» расположено в «Собственном» так, как иностранные слова в родном языке, многое «Чужое» окружает «Собственное» так же, как второй и третий язык, на который переходят по необходимости. Это «друг в друге» и «друг через друга» «Своего» и «Чужого», не устраняя интеркультуральных различий, в «интракультуральном не единстве» решительно является чем-то большим, чем это представляется

в традиционных моделях. Здесь нужны дальнейшие размышления, которые учитывали бы исторически-культурную вариабельность отношений «Самости» и «Чужести», не заменяя при этом старый идеал чистоты на новый идеал смешения²².

Вальденфельс пишет, что современный мир снова разделяется на замкнутые самостоятельные области, зачастую вступающие в борьбу в поисках «почвы», враждающие в споре о новом фундаменте этих общностей. Противопоставить функционализму работающих на холостом ходу систем, как и фундаментализму, можно лишь чужое, которое нас призывают к ответу. Соответствует же ответу на вызов чужого вновь и вновь возобновляемый поиск ответа. Автор замечает, что тот, кто откликается на вызов Чужого, не остается с тем, что он уже прежде имел, а благодарит чужое за ответ, востребовавший нечто в нем самом²³. Это мышление на границе дает возможность услышать претензию чужого в чем-то собственном и делает весомыми нашу речь и поступки. Обращает на себя внимание тот факт, что в респонзивной феноменологии Вальденфельса также провозглашается идея участного мышления, столь характерная для личностной модели диалога, присутствуют мотивы, во многом соответствующие пониманию ответственного бытия у Э. Левинаса, но акцент делается на разработке «нового гибкого мышления», способствующего возможности возникновения иного видения, мышления и действия.

Альтернативная модель диалога — информационная, ориентированная на здравый смысл и разрабатывающая рациональный механизм переговоров с Другим, уже не затрагивает личностно-интимных сторон общения. Вариант такой модели разработан влиятельнейшим представителем современной философии Ю. Хабермасом. Он концентрирует внимание на том, что рациональное возникает и развивается именно в сфере коммуникации и что процессы, происходящие в этой сфере, являются определяющими факторами общественного развития. Именно коммуникативный дискурс создает то пространство свободы, в котором индивиды на основе согласия способны влиять на ход исторического процесса, быть его реальными субъектами. На смену монологическому разуму, характерному для «проекта модерна» должен прийти разум, который должен научиться вопрошать, изменять свои собственные основы,вести дискурс и парадигма самосознания познающего и действующего в одиночку субъекта должна быть заменена другой — принципом взаимопонимания, т. е. межсубъектными отношениями социально-активных и склонных к обоюдному признанию индивидов²⁴. В коммуникативном дискурсе участники диалога координируют свои действия посредством интерсубъективного признания доступных критике притязаний на значимость, когда каждый участник свободно вовлекается в универсальное сообщество социального партнерства. Хабермас подчеркивает требование неискаженной коммуникации — т. е. достижение согласия, которое исключает состояния

неправильного понимания, намеренной или непривильной неискренности, предварительного говора и вынужденного согласия. Участники диалога аргументированно отстаивают, поясняют, раскрывают преимущества своих позиций, при этом гарантировано право каждого высказать свое мнение и отстоять свои интересы.

Мыслитель пишет о выходе за границы отдельных культур к мировому коммуникативному сообществу, а также о процессе поступательного преодоления систематических нарушений коммуникации — общественной рационализации, которая означает устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации. Он настаивает на необходимости выработать сознание космополитической солидарности, на основе которого способны развиваться процессы, ведущие к согласованию и обобщению в мировом масштабе, а также к изобретательному формулированию совместных интересов²⁵. Терроризм, считает Хабермас, фактически есть реакция «уносимых ветром», их желание защититься от страха перед насильственным искоренением традиционных жизненных форм, обида на страны-победители за ощущение потери. И там, где духовные источники подпитывают защитную реакцию, она направлена против секуляризированной власти Запада, простершейся над миром. И даже после событий 11 сентября Хабермас не отрекся от своей концепции ориентированных на здравый смысл действий, утверждая, что спираль насилия начинается со спирали нарушенной коммуникации и через спираль взаимного неконтролируемого недоверия ведет к краху коммуникации²⁶. Но если это так, то можно выяснить, что должно быть исправлено. Ведь различные нации, культуры изначально удалены друг от друга, чувствуют себя отчужденными друг от друга только вследствие систематически исаженной коммуникации. Формальные встречи (проводимые на многих уровнях) не могут одни прервать спираль образования стереотипов, содействовать закреплению менталитета, благодаря объективному освобождению от прессинга и страха. В повседневной коммуникативной практике должны быть созданы возможности для формирования капитала доверия. Только при этом условии реальным станет действенное просвещение в СМИ, школах и семьях.

При решении сложных вопросов процесс совместного создания горизонта значений, в котором обе стороны способны прийти не просто к этноцентристической позиции, но к интерсубъектно разделяемой интерпретации имеет основание в динамике взаимного обмена перспективами: каждый обязан принимать на себя точку зрения всех других, а тем самым разделять их само- и миропонимание; из этих перекрещивающихся друг с другом перспектив выстраивается идеально расширенная «Мы-перспектива», обращаясь к которой все заинтересованные лица могут сообща выяснить хотят ли они сделать основой своей практики ту или иную норму. Только в ориентации на достижение понимания реально присутствует

критическая сила, которая может сломить насилие, не порождая его новых форм. Взаимное и равное уважение к каждому, которого требует чувствительный к различиям универсализм, представляет собой такой способ вовлечения другого в его инаковости, которому не свойственны ни нивелировка, ни насильственное присвоение. Термин «вовлечение», Хабермас вводит в противовес понятию принудительного присоединения или включения²⁷. Когда в конце августа 2010 г. по Германии прокатились волны политических разногласий, вызванных вопросами интеграции, мультикультурализма, роли ведущей национальной культуры, распространения ксенофобии и боязни мигрантов, то Хабермас, в согласии с его установкой на выработку колективного ответа на вызовы будущего, высказался за преодоление того взгляда, будто иммигранты должны «усвоить» ценности культуры большинства и принять их «обычаи». Народы, по его мнению, должны в известной степени «надстраивать» собственные национальные идентичности и расширять их.

В своих работах мыслитель делает акцент не только на проблеме диалога между религиями, но и говорит о соотнесении религиозного дискурса с дискурсом секулярным, выдвигая вопрос об иной коммуникативной базе современного общества, с совершенно иным местом религии в публичной коммуникации. Хабермас говорит о наступлении эры постсекулярности, о возвращении религии в жизнь общества, при котором происходит некое взаимовыгодное движение друг к другу, взаимодополняющий процесс обучения, когда обе стороны принимают всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы²⁸.

В итоге можно сказать, что хотя и не существует единого мнения относительно эффективности диалога религий, но, тем не менее, он является неотъемлемой частью стремительно развивающегося мира, а потому не только возможен, но и необходим, несмотря на всю свою условность и проблематичность. Предлагаемые же коммуникативными теориями модели диалога задают определенную направленность поискам его общей основы. Теоретики информационной модели диалога настаивают на создании должных и обязательно равных для всех участников условий взаимного обмена перспективами и выработке устраивающего всех консенсуса. Ю. Хабермас показывает в своих работах, что эти идеи могут плодотворно применяться для решения насущных проблем в области межкультурных и межрелигиозных контактов, а также в сфере соотнесения секулярного и религиозного дискурсов. Сторонники личностной модели добавляют при этом, обращая особое внимание на атмосферу проникновенности и доверительности подлинных отношений, что обаюдное признание равенства и значимости внутреннего богатства участников диалога должно сочетаться и с осознанием ответственности каждого участника не только за себя, но и за других — установкой этической асимметрии, включающей в себя момент жертвенности и уязвимости собственной по-

зиции каждого. Так, М. Бубер и Ф. Розенцвейг в своем понимании взаимоотношений иудаизма и христианства подчеркивают момент обоюдного признания ими фундаментальной значимости каждой из традиций для духовного становления человечества. Э. Левинас разделяет эту точку зрения, включая в круг рассмотрения уже три монотеистические религии, и пытается также указать, что характерной чертой иудейской веры, способной препятствовать возникновению насилия и гарантировать мир, является осознание универсальной ответственности, изначально берущей на себя все бремена других людей, которая понимается как оборотная сторона избранничества. Серьезное же и ответственное отношение к притязаниям Другого, как это показывает Вальденфельс, должно восприниматься не как препятствие, затрудняющее ход общения, а как вызов, приглашение и побуждение, изменяющие и сами условия понимания и взаимопонимания, подталкивающие к поиску новых творческих решений, дальнейшему разворачиванию собственного же потенциала участников диалога. В подобной ситуации возникает такое творческое отношение, которое не подавляет различий, а требует их, поэтому все мыслители подчеркивают, что диалог религий не предполагает отказа от собственной идентичности. Речь идет о том, что в открытости подлинного диалога стороны найдут способности оставаться верными своим истокам, но окажутся способными внести свой особый вклад, оказать друг другу помочь, ответить на вопросы, которые все чаще встают перед современным человеком.

Примечания

- ¹ Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 109.
- ² Бубер М. Два образа веры // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 340.
- ³ Бубер М. Из открытого письма Махатме Ганди. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Iudaizm/Article/Buber_Gandi.php
- ⁴ Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 99.
- ⁵ Там же. С. 83.
- ⁶ Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга. Журнал «Путь» № 2. <http://www.odinblago.ru/path/2/14/>
- ⁷ Ibid. <http://www.odinblago.ru/path/2/14/>
- ⁸ Наместникова Л. В. Истина знания и истина веры в философии Франца Розенцвейга. http://utopiya.spb.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=988:201007-15-05-49-19&catid=71:2010-07-14-08-31-55&Itemid=202
- ⁹ Э. Левинас. Трудная свобода // Э. Левинас. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 489.
- ¹⁰ Э. Левинас. Тотальность и Бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 274.
- ¹¹ Э. Левинас. Гуманизм другого человека // Э. Левинас. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 243.
- ¹² Э. Левинас. Трудная свобода // Э. Левинас. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 516.
- ¹³ Там же. С. 475.
- ¹⁴ Б. Вальденфельс. Вызов чужого // Silentium. Философско-художественный альманах. СПб., 1996. Вып. 3. С. 400.
- ¹⁵ Б. Вальденфельс. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Б. Вальденфельс. Мотив Чужого. Минск, 1999. С. 131.
- ¹⁶ Ibid. С. 137.
- ¹⁷ Ibid. С. 134.
- ¹⁸ Б. Вальденфельс. Происхождение норм из жизненного мира // Б. Вальденфельс. Мотив Чужого. Минск, 1999. С. 101.
- ¹⁹ Б. Вальденфельс. Вызов чужого // Silentium. Философско-художественный альманах. СПб., 1996. Вып. 3. С. 401.
- ²⁰ Б. Вальденфельс. Порядок в потенциалисе // Б. Вальденфельс. Мотив Чужого. Минск, 1999. С. 120.
- ²¹ Б. Вальденфельс. Повседневность как плавильный тигель рациональности. http://i-u.ru/biblio/archive/valdenfals_povsedn/
- ²² Б. Вальденфельс. Своя культура и чужая культура. <http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm>
- ²³ Б. Вальденфельс. Вызов Чужого // Silentium. Философско-художественный альманах. СПб., 1996. Вып. 3. С. 402.
- ²⁴ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М., 2008. С. 320.
- ²⁵ Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «краткий» XX век // Ю. Хабермас. Политические работы. М., 2005. С. 233.
- ²⁶ Хабермас Ю. После 11 сентября // Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 21.
- ²⁷ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 110.
- ²⁸ Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 70.

Д. С. Бирюков

канд. филос. наук, ученый
секретарь Института
истории христианской
мысли при Русской
христианской гуманитарной
академии; руководитель
научных проектов в Северо-
Западном региональном
центре культурологических
и религиоведческих
исследований
при Ленинградском
государственном
университете
им. А. С. Пушкина

УЧЕНИЕ ИОАННА ФИЛОПОНА О ДВИЖЕНИИ В VI-Й КНИГЕ ТРАКТАТА «ПРОТИВ АРИСТОТЕЛЯ, О ВЕЧНОСТИ МИРА»*

Copyright © 2011, Д. С. Бирюков

Нас интересуют философские предпосылки учения Иоанна Филопона о движущей силе («импетусе»). С целью их выявления мы рассмотрим в настоящей статье учение Иоанна Филопона о движении, которое Филопон разрабатывает в связи с его полемикой против учения о вечности мира, представленное в VI-й книге его трактата «Против Аристотеля» (530–534), сохранившегося в отрывках у Симплиция.

Итак, Филопон рассматривает аристотелевское определение движения как «энтелехии подвижного как подвижного ($\tauὴν κίνησιν ὄριζόμενος ἐντελέχειαν εἶναι τοῦ κινήτοῦ ἢ κινητὸν$)»² и прикладывает его к аристотелевскому различению движений, с одной стороны, вечных, с другой стороны — имеющих начало и конец во времени. Филопон выдвигает тезис, согласно которому это определение движения подразумевает то, что движению по времени предшествует само движимое, поскольку если идет речь об энтелехии подвижного как подвижного — то есть о реализации движимости данной вещи в качестве ее способности быть движимой, значит, имеет место существование этой вещи вне модуса движимости. Отсюда следует, согласно Филопону, что либо определение движения верно не для всех движений, а именно, для вечных движений оно не является верным, что невозможно по самому определению «определения» («определение» является верным для всех определяемых случаев), либо то, что вечного движения не существует³. Третье положение, выдвигаемое Филопоном в связи с его полемикой с неизвестными нам платониками, заключается в том, что если вечное движение мира существует, то, по крайней мере, это не следует из указанного определения движения, поскольку само это определение движения, предполагающее существование движимого до движения, не является универсальным и как таковое нуждается в пересмотре (вероятно, какие-то оппоненты Филопона связывали это определение движения с положением о вечности мира).

Далее Филопон таким образом переосмыляет учение Аристотеля о связи категорий возможности, действительности и движения⁴, что, согласно ему, возможность неотделима от ее реализации, то есть движение имеет место только тогда, когда имеется возможность для движения, в то время как возможность имеет место только тогда, когда имеется само движение: «возможность пребывает вместе с движением и не может быть отделена от реализации»⁵.

Затем Филопон говорит о случаях, когда некая вещь, прия в бытие, сразу обретает движение, то есть о случаях, когда движение заложено в самой природе вещи. Иллюстрируя эти случаи, Филопон приводит пример огня, который приобретении сущности сразу движется вверх, и пример воды в облаках, которая как только образуется, по Филопону, начинает движение вниз. Для этих случаев, утверждает Филопон, не будет истинно аристотелевское определение движения, согласно которому движение есть энтелехия подвижного как подвижного, из какового определения, по Филопону, следует предсуществование во времени движимой вещи относительно процесса движения. Далее Филопон разбирает возражение на указанные положения; это возражение основывается на примере дерева, которое, будучи в возможности огнем, препятствует его движению вверх (это возражение также, как нам кажется, предполагает то положение, что дерево является причиной движения огня, а не огонь сам по себе). Филопон поясняет, что превращение дерева в огонь представляет собой рождение, а не движение, в то время как в случае движения движущееся сохраняет свою природу; и дерево, оставаясь деревом, закономерно движется вниз, а при превращении дерева в огонь, именно огонь, а не дерево, начинает двигаться вверх⁶. То же самое касается пищи и питающегося ею человека: рост человека представляет собой исполнение человеческой способности расти как таковой, а не исполнение хлеба

* Исследование осуществлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, номер проекта: 11-06-00364.

и вина, которым человек питается⁷. Исходя из этих положений, Филопон, следуя посылке, что вечность движения в мире следует из аристотелевского положения, согласно которому возможность к движению в движимом предшествует во времени самому движению, — доказывает, что возможность движения не является предшествующей во времени движению, но ее наличие необходимым образом связано с движением: «не истинно [говорить], что возможность движения предшествует движению [во времени]»⁸ (хотя, очевидно, Филопон в принципе не отрицает и такой вид возможности, который может предшествовать действительности). По этой причине Филопон, используя пример огня, делает акцент на том, что движение некоей вещи связано со следованием ею своей природе: «...движение огня вверх есть актуализация и движение не дерева, но того, что по природе своей движется этим движением, пребывая в своей природе и не разрушаясь». Определив таким образом соотношение движения и возможности, Филопон хочет показать неуниверсальность аристотелевского определения движения, согласно которому движение есть энтелехия подвижного как подвижного и предполагающего, по Филопону, предшествующее существование движимого до движения. Филопон говорит, что аристотелевское определение движения, согласно которому движение есть энтелехия сущего в возможности как такового⁹, может быть понято именно в определенном выше смысле — а именно, в том смысле движения, в определении которого возможность неотделима от ее актуализации (энергии) в движении вещи, но не предшествует движению. Исходя из этой парадигмы, Филопон делает вывод о том, что если таким образом понимать соотношение возможности, действительности (энергии) и движения, то движимое (и обладаемая им возможность к движению) не предшествует во времени движению. Отсюда, по Филопону, следует неуниверсальность аристотелевского определения движения как энтелехии подвижного в качестве подвижного, из чего вытекает ошибочность посылки оппонентов Филопона, согласно которой из данного определения движения следует вечность мира. Отчасти этот акцент Иоанна Филопона на движении как на реализации собственной природы формально соотносится с аристотелевским принципом, согласно которому движение есть некое изменение в рамках природы, или сущности вещи, но не есть изменение самой сущности.

Такова логика Филопона при обсуждении темы движения в трактате «Против Аристотеля».

В связи с ней хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, «отрывая» движение вещей от того, что, по Аристотелю, является причиной всякого движения — перводвигателя, Филопон делает акцент на присущести движения самим тем или иным вещам, в природе которых двигаться (по Филопону, это движение вкладывает в природу таких вещей Бог при их создании). Это разрывание цепи иерархии движения, передающееся от перводвигателя ко всем движимым вещам

и наделение, таким образом, вещей способностью к тому, чтобы двигаться, исходя из движущей силы, присутствующей в самом движущемся теле, а не воздействующей на протяжении всего времени движения извне, — является одним из философских оснований формулирования Филопоном парадигмы импетуса, как концепта, предполагающего, что пространственное движение физического тела возможно не только в силу непосредственного соприкосновения между движущим и движимым, но и в силу возможности для физического тела запечатлеть эту силу в себе.

Другой момент заключается в следующем: новация Филопона по отношению к аристотелевскому пониманию возможности (потенции) и действительности (актуальности, энергии) состоит в том, что Филопон расширяет рамки понятия «возможности», что имеет непосредственное отношение к осмыслинию им понятия «движения». Действительно, если аристотелевский философский язык различает два базовых значения «возможности» (имеется в виду — для разумного сущего: возможность в смысле способности, присущей человеческому существу, научиться некой науке и способность для наученного человека актуализировать свой навык), то Иоанн Филопон различает как минимум три базовых значения возможности: кроме двух аристотелевских значений Филопон говорит о способности, проявляющейся *во время* энергии, актуализации. Именно это, условно говоря, третье значение «возможности» имеется в виду, когда Филопон говорит о том, что возможность движения не является предшествующей во времени движению, но ее наличие необходимым образом связано с движением: «не истинно [говорить], что возможность движения предшествует движению [во времени]».

На самом деле это учение Иоанна Филопона вытекает из его оригинального учения о том, что философскую категорию возможности следует понимать в самом широком смысле:

То, что есть еще одно значение понятия «в возможности», ясно вот откуда: значения «по пригодности» (*κατὰ τὴν ἐπιτηδεύτητα*) и «по обладанию» (*κατὰ τὴν ἔξιν*) — это крайности, а все, что между ними, как, например, изменения, происходящие при строительстве дома — это другое. Ведь строящийся дом — дом «в возможности» не в том смысле, в котором камни и бревна — дом «в возможности», и семя — человек «в возможности», не в том смысле, в котором зародыш, и новорожденное дитя — грамматик «в возможности» не в том смысле, в котором тот, кому пришло время учиться, или тот, кто уже постиг все прочие премудрости, а как раз в этом предмете особенно преуспел: один дальше от формы (*εἶδος*), другой ближе¹⁰.

Филопон выделяет здесь два предельных случая: это случай «пригодности», соответствующей отсутствию какой-либо актуализации возможности, где «возможность» имеет наиболее широкий спектр реализаций, и случай «обладания», соответствующий полноте оформленности, актуализации; между ними, согласно Филопону, может быть множество

возможных ситуаций возможности, а не только две базовые, о которых говорил Аристотель. Один из этих случаев возможностей такой: «изменения, происходящие при строительстве дома». Здесь Филопон также говорит о случае возможности (силы, δύναμις), существующей не до актуализации, как это было в рамках аристотелевской парадигмы возможности и действительности, но сосуществующей с актуализацией. Пример строящегося дома, приводимый Иоанном Филопоном для иллюстрации сосуществования возможности и ее актуализации, предполагает, что эта возможность к строительству, сосуществующая вместе со строительством, «уменьшается» (если можно условно мерить возможность как то, что обратно пропорционально степени завершенности процесса), поскольку она переходит в действительность в процессе строительства по мере того, как строительство подходит в своей цели — построенному дому. Точно такая же парадигма понимания возможности присутствует в филопоновском концепте «движущей силы» в случае брошенного тела: в рамках этого концепта точно так же предполагается сосуществование возможности и актуализации, и так же предполагается уменьшение (кинетической) силы (т. е. возможности лететь) в процессе актуализации.

Отметим также, что указанная парадигма понимания возможности как того, что существует с актуализацией, условно говоря, «уменьшаясь», по мере завершенности процесса, предполагает приложение категорий «возможность — действительность» к единичному, что опять-таки не имело места для аристотелевского осмысливания этих категорий.

Примечания

¹ Исследование осуществлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, номер проекта: 11-06-00364.

² Аристотель. Физика 3.1, 202a7–8. Кристиан Вильберг в своих комментариях к трактату «Против Аристотеля» Иоанна Филопона ошибочно указывает на место: Физика 3.1, 201a27–29 (Philoponus: Against Aristotle, on the eternity of the world. Translated by Christian Wildberg. London, 1987. P. 123).

³ «Если же, продолжает он [т. е. Филопон; речь от лица Симплиция. — Д. Б.], не вечному движению по определению должно предшествовать во времени движимое, то то же должно быть верно и для вечного. Если же это так, то необходимо, чтобы или это определение было неверным для вечного движения, хотя оно было заявлено как верное для обоих случаев, что нелепо, или, если оно верно и для него, и движимое предшествует движению во времени, например, сущность небес была раньше круговра-

щения небесных сфер, то ничто, чему предшествует что-то другое, не вечно, и вечное движение окажется невечным — так рассуждение приходит к противоречию. Или, говорит он, если кто-то хочет, чтобы существовало вечное движение, не следует в определении говорить, что движимое предшествует во времени движению: ибо для вечного не предшествует» (Иоанн Филопон. Против Аристотеля 6, у Симплиция, Комментарий на Физику 1331; здесь и ниже фрагменты из Иоанна Филопона приводятся в переводе З. А. Барзах под ред. Д. С. Бирюкова).

⁴ Имея в виду, очевидно, следующее определение движения у Аристотеля: «Энергию [сущего] в возможности, поскольку оно таково, я называю движением (τὴν τοῦ δυνάμει ἡ τοιοῦτον ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνηστι») (Аристотель. Метафизика 1065b).

⁵ Иоанн Филопон. Против Аристотеля 6, у Симплиция, Комментарий на Физику 1331.

⁶ «Далее он [т. е. Филопон; речь от лица Симплиция. — Д. Б.] как бы опровергает возражение, состоящее в том, что дерево, будучи в возможности огнем, предшествует движению огня вверх, а когда из дерева рождается огонь, «не дерево, говорит он, было обладающим возможностью движения вверх: ибо превращение дерева в огонь есть рождение огня, а обсуждаемое определение — определение движения, а не рождение (то есть определение [движения]: «энтелехия подвижного как подвижного»). Итак, если движение вверх есть движение, а не рождение, а превращение дерева в огонь есть рождение, а не движение, пусть даже рождение сопровождается движением, то движение огня вверх не будет исполнением (ἐντελέχεια) возможности дерева. Ибо движимое в каждом роде движений сохраняет свою природу, и движется, не разрушаясь, а дерево движется вверх, не оставаясь деревом, но разрушается и превращается в огонь, то есть само не движется (ибо как оно двигалось бы, уже разрушившись и уже не существуя?), но движется получившийся из него огонь» (Иоанн Филопон. Против Аристотеля 6, у Симплиция, Комментарий на Физику 1332–1333).

⁷ «Если рост, говорит он [т. е. Филопон; речь от лица Симплиция. — Д. Б.], есть энтелехия [или исполнение, ἐντελέχεια] способного расти как такового, например, плоти, а хлеб и вино, превратившись в живое существо, могут сделаться плотью, то рост будет энтелехией (ἐντελέχεια) и актуализацией (ἐνέργεια) хлеба и вина. А это невозможно: растет то, что питается, питается же одушевленное, а пища питает, а не питается. Итак, рост плоти не есть исполнение (ἐντελέχεια) пищи, которая превратилась в плоть» (Там же).

⁸ Там же.

⁹ Филопон отсыпает к следующему определению движения у Аристотеля: «Энтелехия возможного как возможного» (Аристотель. Физика 201a10).

¹⁰ Иоанн Филопон. Комментарий на О возникновении и уничтожении 271. Об оригинальности филопоновского учения о «возможности» см.: Wood R., Weisberg M. Interpreting Aristotle on mixture: problems about elemental composition from Philoponus to Cooper // Stud. Hist. Phil. Science. 35, 2004. P. 685–688; De Haas, F. A. J. Mixture in Philoponus. An Encounter with a Third Kind of Potentiality // The Commentary Traditionon Aristotle's 'De generatione et corruptione'. Ancient, Medieval and Early Modern Editors J. M. M. H. Thijssen and H. A. G. Braakhuis. Turnhout Brepols Publishers, 1999.

Р. Н. Дёмин

преподаватель РХГА,
член Санкт-Петербургского
Философского общества

БЕРНАРДИНО ВАРИСКО — ОДИН ИЗ ЗАБЫТЫХ АВТОРОВ «ЛОГОСА»

Copyright © 2011, Р. Н. Дёмин

Как известно, итальянское издание «Логоса» стало выходить в Перудже под руководством Бернардино Вариско и Александро Бонуччи в феврале 1914 г. Затем, по прошествии двух лет, издание было прекращено. Возобновлено оно было в 1920 г. под руководством Антонио Алиотты. Позже секретарями были Николо Аббаньяно, Клето Карбонаро и Микеле Федерико Шакка. В 1920–1925 гг. в состав международного комитета при редакции входил Борис Валентинович Яковенко (1884–1949).

Есть итальянские философы (в том числе и упомянутый Вариско) и среди иностранных авторов русского «Логоса». Однако очевидно, что имена многих из перечисленных мало что говорят современному российскому читателю. Например, о Вариско в отечественной литературе нет почти никаких упоминаний. Можно встретить одно упоминание в старой философской энциклопедии в статье об итальянской философии. В новой философской энциклопедии нет и одного упоминания, да и самой статьи об итальянской философии нет вообще. А ведь в свое время, наряду с Б. Кроче, Вариско был одной из крупнейших фигур итальянской философии.

Познакомимся немного поближе с этим забытым итальянским мыслителем.

Бернардино Вариско родился 20 апреля 1850 г. в местечке Кьяри в провинции Брешии в Ломбардии, в Северной Италии. Кьяри (итал. *Chiari*) — коммуна. Располагается в регионе Ломбардия и подчиняется административному центру Брешии. Население на 2008 г. составляло 18 428 человек.

Отец Бернардино, Карло, был директором местной гимназии. Мать, Юлия Бонателли, по одним источникам была дочерью итальянского философа Франческо Бонателли (1830–1911), автора книги «Мысль и познание» (1864), по другим — сестрой этого философа. После смерти матери в 1864 г. Вариско получил классическое образование в Национальном колледже в Турине. Закончил он свое образование, сначала учась в Падуанском университете, а затем в университете в Павии, который он закончил со степенью по математике. С 1874 по 1905 гг. он преподавал в школах и технических колледжах.

В 1874 г. он женился на Наталине Мюллер, которая, оставив ему двух дочерей, умерла в 1881 г. Дочерей звали Джулия Лаура и Мария. Из них только Джулия Лаура ненамного пережила отца: Мария умерла еще при его жизни в 1924 г. в возрасте 45 лет.

Спустя десять лет в 1934 г. умерла старшая дочь — Джулия.

В семидесятых и восьмидесятых годах девятнадцатого века Вариско опубликовал множество работ по математике, но только в начале девяностых вышла в свет его первая философская работа. Обширные научные знания, прежде всего математические, — результат солидной подготовки и длительной педагогической практики — выгодно отличали его работы от работ других. В 1901 г. Вариско опубликовал книгу «Наука и мнения», за которую знаменитая Академия деи Линчеи присудила ему главную премию по философии. Книга имела успех. Представитель т. н. академического прагматизма Джованни Вайлати (1863–1909) написал рецензию на эту книгу в последнем номере «Ривиста филозофи» за 1901 г. Известный историк итальянской философии Эудженио Гарин пишет, что он располагал экземпляром «Науки мнений», принадлежавшим знаменитому флорентийскому медику Банти, который, как видно, замечает Гарин, с интересом изучал книгу Вариско.

В 1906 г. Вариско был назначен профессором теоретической философии в университет в Риме. Ранее там с 1871 г. работал философ Луиджи Ферри (1826–1895). В 1910 г. в Милане вышла из печати работа Вариско «I massimi problemi» (Великие проблемы). Яковенко в первой книге «Логоса» за 1910 г. написал рецензию на эту книгу. Напомним, что Вариско вместе с профессором Бонуччи из Перуджи был одним из редакторов итальянского издания «Логоса».

В 1911 г. Вариско сотрудничал в «Идеа национале» с Энрико Коррадини и под покровительством «Группы молодого националиста» опубликовал в 1913 г. в Риме сочинение под названием «Родина». Уместно упомянуть, что Энрико Коррадини (наряду с Дэ Аннунцио, Маринетти и Парето) был одним из непосредственных вдохновителей итальянского фашизма. Отмечают, что национализм Вариско даже не позволял ему в качестве авторитета упоминать Гегеля. Он предпочитал называть итальянских философов. Как пишет Эудженио Гарин: он предпочитал говорить скорее о Розмини, нежели о Гегеле. Университет в Риме, деканом которого в годы Первой мировой войны был Вариско, являлся в то время оплотом националистов. Студенты смотрели на войну как на конфликт цивилизации с варварством «немецких Гансов». В мае 1915 г. Вариско опубликовал письмо в поддержку итальянской армии.

В 1914 г. работа «Великие проблемы» вышла в Милане вторым изданием и в этом же 1914 г. была переведена на английский язык и опубликована в Лондоне под названием «The Great Problems». В книге 2–3 русского издания «Логоса» за 1911–1912 гг. была опубликована на русском языке работа Вариско «Субъект и действительность». В 1912 г. в Милане вышла в свет работа Вариско «Conosci te stesso» («Познай самого себя»). В 1915 г. она была переведена на английский язык и напечатана в Лондоне («Know Thyself», translated by Guglielmo Salvadori, London: Allen and Unwin, 1915).

На должности профессора теоретической философии в университете в Риме Вариско оставался до своей отставки в 1925 г. В этом году его почти двадцатилетняя университетская преподавательская деятельность завершилась. В апреле 1926 г. Комитетом по национальным почестям ему была преподнесена медаль, на которой были выгравированы слова «Молчаливому строителю новой Италии». Слова, заставляющие задуматься, как пишет Э. Гарин. После своей отставки Вариско возвратился в Брешию. Но и после отставки Вариско пользовался широкой известностью, которая подкреплялась его частыми выступлениями. В 1928 г. он был назначен национальным сенатором. Умер Вариско в возрасте 83 лет 21 октября 1933 г. в родном городке. На его могиле воздвигнут бронзовый бюст.

Среди его ближайших учеников были философ Энрико Кастелли (представитель христианского экзистенциализма) и Винченцо Ченто. Стоит упомянуть, что Вариско был почетным президентом Итальянского философского общества. В 1931 г. действительным президентом этого общества стал Франческо Орестано.

Наиболее крупными и значимыми работами итальянского мыслителя являются сочинения «Наука и мнения» (1901), «Величайшие проблемы» (1910), «Познай самого себя» (1912) и изданная посмертно в 1939 г. под редакцией Энрико Кастелли и первого переводчика Гуссерля на итальянский Джузеппе Аллиней книга «От человека к Богу». По некоторым сведениям, Джузеппе Аллиней, переводчик Гуссерля, М. Шелера, автор книг по оккультизму и монографии о Вариско, является внуком Вариско. Говоря о творчестве Бернардино Вариско, следует учитывать не только крупные произведения, но и его многочисленные статьи, на значение которых указывал философ Гвидо Калоджеро, автор монографии «Философия Бернардино Вариско». Надо также сказать, что Вариско уделял большое внимание педагогике, и упомянуть собрание его педагогических сочинений под названием «Школа для жизни».

И последнее, имеющее отношение к биографии мыслителя. Одним из культурных центров Кьянти является библиотека Морселли и галерея живописи Репосси. Книги, рукописи, архивы, содержащиеся в этом центре, представляют собой дары частных лиц и монастырских библиотек. Среди них около 3600 изданий и более чем 2000 писем поступили от философа Вариско.

Теперь о философии Вариско.

Считается, что Вариско пришел от позитивизма и эмпиризма к религиозному спиритизму. В связи с этим, обычно его творческую деятельность делят на две части: первый период — позитивистский, второй период — это путь от науки к метафизике, от человека к Богу, постепенная эволюция к теизму. Однако некоторые (Эуджению Гарин в своей «Хронике итальянской философии XX века» пишет: «не раз спорили о том, был ли когда-либо Вариско позитивистом») ставили под сомнение позитивизм Вариско. Эти споры возникали, несмотря на собственные заявления Вариско (например, в 1906 г. при вступлении на кафедру) о том, что он позитивист. Любопытно отметить, что Б. В. Яковенко в своей статье «О положении и задачах философии в России», опубликованной в 1915 г. в «Северных записках», перечисляя имена тех, кем в последние десятилетия в разных странах Запада был разбит позитивизм, упоминая Италию, называет имена Бенедето Кроче и Бернардино Вариско. Для него несомненно, что Вариско — это философ, выступающий как критик позитивизма.

Разумеется, утверждение, что Вариско не был позитивистом, можно относительно легко доказать в зависимости от того, что понимается под позитивизмом. С точки зрения Вариско, философия, с одной стороны, и естественные науки — с другой, это разные вещи. Различие для него заключается в том, что науки пользуются человеческим разумом, не исследуя его. Отсюда вывод о том, что логико-гносеологическая проблематика входит в компетенцию философа. Вариско, отстаивая положение, что «все, когда-либо созданные философии обладают ценностью лишь постольку, поскольку имеют прочный фундамент научного знания, и оказываются ложными постольку, поскольку противоречат какому-либо научно проверенному понятию», критиковал ученых, берущихся решать философские вопросы, исследуя их только с узкой точки зрения своей специальности. Таким образом, по мнению Вариско, ученый считает, что он дает основанные на науке решения, принимая в расчет лишь часть науки. Необходимо, согласно Вариско, пользоваться в своих исследованиях всеми научными знаниями. Однако, подчеркивал философ, метафизика выводится не из синтеза научных знаний, но из теории знания.

Позитивистский период в философском развитии мыслителя может быть датирован приблизительно 1891–1910 гг. или 1891–1914 гг.

Где-то начиная с 1910 г. (чуть позже или чуть раньше) началась эволюция Вариско к теизму. Некоторые называют в качестве рубежа год выхода «Великих проблем».

Говоря об этом периоде, следует учитывать, что Вариско, даже признавая свой идеализм, не раз подтверждал и пытался оправдать также и свое положительное отношение к позитивизму. Осознав, что разделяемая им ранее механистическая концепция действительности в конечном итоге ведет к материализму, Вариско стал прослеживать в философии,

основанной на естественных науках, неизбежное тяготение к метафизике. При этом он оговаривался, что он лично никогда не приписывал механической концепции действительности значения окончательной метафизической истины.

Его поиски (в основе которых, по мнению Гарина, лежало желание оправдать веру, которая для него давала надежду на другой мир) неизбежно вели его к принятию в той или иной форме традиционного понятия Бога. Вариско писал: «Понятие всеобщего единства, однажды признанное включающим сознание, совпадает, несмотря на его большую неопределенность, с традиционным понятием Бога». Признавая всеобщую (но в разной степени) одушевленность, Вариско приходит к панпсихизму, схожему, как отмечают, с взглядами Уайтхеда (1861–1947), Ройса (1855–1916), Фехнера (1801–1887) или Пауля Габерлина (Haberlin) (1878–1960), швейцарского философа, психолога и педагога. Или, добавлю, Циолковского (1857–1935).

Заканчивается путь Бернардино Вариско от позитивизма к теизму опубликованной посмертно книгой «От человека к Богу». В ней он утверждает, что Бог так ограничивает себя своим творением, что человек может сотрудничать с Богом в творческой активности. Такой взгляд, по мнению Вариско, поддерживает религиозное отношение к жизни и особенно совместим с христианством. Его метафизические взгляды позднего периода характеризуют как плуралистическую форму философии духа, схожую с взглядами Готфрида Вильгельма Лейбница и Рудольфа Германа Лотце.

Отмечают также (например, Пассмор в своей книге «Сто лет философии») сильную схожесть между взглядами Вариско второго периода и философией британского философа Джеймса Уорда (1843–1925), в течение многих лет (с 1897-по март 1925) бывшего профессором Кембриджского университета. Это тот Уорд, которого критиковал Ленин в «Материализме и критицизме» и чьими студентами были Б. Рассел и Джордж Мур.

Напомню, что Уорд учился в Гётtingене и посещал лекции Рудольфа Германа Лотце. Лотце в то время был одним из влиятельных мыслителей и не только в Германии. Вероятно, Уорд именно от Лотце и приобрел свое первое знание и высокую оценку философии Лейбница, монадологию которого он позже положил в основу своей метафизики. Оба (и Вариско, и Уорд) критиковали позитивизм, оба были сторонниками теизма, оба были персоналистами, сторонниками монадологии. Любопытно еще несколько мелких совпадений. Во-первых, некоторые датируют начало второго периода Вариско 1910 годом. Книга же Уорда «Царство целей: плурализм и теизм» (*The realm of ends or Pluralism and teism*) N.-Y.—Camb.), в которой он изложил свои взгляды, вышла в 1911 г. Кроме этого, можно обратить внимание на 1925 г. — конец университетской преподавательской деятельности как Вариско, так и Уорда. Интересно, что крупнейший специалист по истории

индийской мысли Сарваталли Радхакришнан в своем произведении «Индийская философия» проводит параллель между взглядами на познание Вариско (Радхакришнан ссылается на перевод на английский язык книги Вариско «Познай себя») и взглядами представителя пурвы-мимансы Прабхакары, который полагал, что в каждом акте познания одновременно представлены познающий, познаваемое и познание.

Очевидно, что в итальянской философии того времени не один Вариско совершил путь от позитивизма к идеализму. Можно указать, например, на философа Уго Спирито (1896–1979).

Очевидно также, что в истории философии, истории искусства, истории науки мы часто встречаемся с явлением как забвения одних фигур, так и возвращением из забвения других. В качестве примера первого можно указать на Николая Кузанского, античный неоплатонизм, пожалуй, можно говорить и о возвращении из забвения кембриджских неоплатоников, второй схоластики, примером второго явления может служить Гоббс, Джозеф Пристли и др.

Возможно ли возрождение интереса к философии Бернардино Вариско? Пожалуй, да.

Что касается западной литературы, то можно указать на проведение в Кьяри в 1983 г. конференции «Бернардино Вариско и философская культура Италии между позитивизмом и идеализмом» (материалы этой конференции были опубликованы в 1985 г.); на издание его писем (1982); на переиздание его книг, переведенных на английский язык еще при его жизни («Великие проблемы» и «Познай себя»). Эти книги были переизданы в 2006, 2009 и в январе 2010 г.

Что касается возможного интереса отечественных исследователей, то можно указать, что метафизические построения Вариско обнаруживают определенную близость к философии русского персонализма, который, как это становится постепенно очевидным, является не менее ярким историко-философским явлением, чем русский религиозно-философский Ренессанс. Да и вообще (как бы к этому ни относиться) путь от материализма, натурализма, эмпиризма, позитивизма к теизму — в настоящее время в нашей стране характерен для очень многих и заслуживает внимания и изучения.

Литература

1. De Negri E. La metafisica di Bernardino Varisco. Florence, 1929.
2. Chiapetta L. La teodicea di Bernardino Varisco. Naples, 1938.
3. Drago P. C. La filosofia di Bernardino Varisco. Florence, 1944.
4. Librizzi C. Il pensiero di Bernardino Varisco. Padua, 1944; rev. ed., 1953.
5. Giulio Alliney. Bernardinj Varisco. Milano, 1943.
6. Calogero G. La filosofia di Bernardino Varisco. Messina, 1950.
7. Lettere a Bernardino Varisco (1867–1931): Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento (Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia) La nuova Italia; 1a ed edition (1982) 342 p.

Р. В. Савинов
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук Д. В. Шмонин

ПОСТСРЕДНЕВЕКОВАЯ СХОЛАСТИКА И СИСТЕМНАЯ ТЕОРИЯ*

Copyright © 2011, Р. В. Савинов

0.1. Любая форма общественного сознания, не исключая и философии, в своей определенности является *системой*, действующей по тем или иным законам и совершающей характерный для нее набор операций. В то же время, такая система наделена внутренней динамикой, позволяющей рассматривать ее как *развивающуюся систему*, где время будет играть роль индикатора тех изменений, которые система претерпевает. Наконец, любая система, ставшая таковой, т. е. обретшая определенную автономию в отношении всех остальных систем, стремится сохранить себя и максимально продлить свое существование, так что такая система окажется и *самовоспроизводящейся системой*, чьи операции будут прежде всего направлены на свое собственное повторение. Но, с другой стороны, это повторение не может быть механическим (или: может иметь не только механический характер), и в этом случае система будет не столько поддерживать непрерывное течение своих операций, формально безразличных к тем элементам системы, которые их производят, но стремиться сохранить саму себя, продуцируя, с одной стороны, новые элементы для поддержания динамики операций, а с другой стороны, обеспечивать внутреннее наблюдение за ходом операций и на этом основании редуцировать сложность своего функционирования к наборам соответствующих действий. Таким образом, сложная немеханическая система является развитым аутопоietическим комплексом, контуры которого будут определяться как взаимодействием с внешней средой, так и организацией процессов внутри самой системы¹.

0.2. Значение этих рассуждений для истории философии пока не оценено по достоинству. Действительно, ее или продолжают рассматривать как набор мнений, некую «духовную традицию» с последующей редукцией к формам религии, морали или общекультурному фону, или же философию рассматривают как направление социальной жизни, как идеологию тех или иных социальных групп.

0.2.1. Оба этих подхода по-своему продуктивны и оправданы. Первый позволяет обратить внимание на конкретный материал, выделить характерные черты тех или иных явлений, описать их характе-

ристики и построить относительно последовательную хронологию. Однако он не позволяет отойти от эмпирического материала и остается формальным конструированием общего течения процессов, где наступает противоположная крайность — умозрительные и ограниченные построения. Второй подход зачастую успешно связывает историю философии с социальной историей и показывает более определенное значение философских идей и их влияние на прочие системы общества. Однако, в рамках данного подхода имеет место и обратное — утверждение о явном и определяющем влиянии прочих социальных систем на философию. Это последнее, однако, не только не всегда заметно и может быть адекватно описано, но зачастую такого рода влияния нет вовсе. Словом, строгого социального подхода является одной из форм редукционизма и оказывается следствием непонимания факта автономности одних систем общества от других².

0.2.2. Определенные и успешные выводы предложила *социология знания*, которая позволяет рассматривать явления в культурном мире сквозь призму динамики тех институтов, которые обеспечивали функционирование данных явлений^{2а}.

0.3. Наконец, можно взглянуть на проблему с точки зрения системной теории. Прежде всего, она дает возможность широкого обобщения тех или иных явлений, которые рассматриваются с точки зрения своих своеобразных функций. Затем, посредством ее понятийного аппарата становится возможным зафиксировать ряд важных различий и комплексов внутри системы, а также сделать попытку очертить общие контуры системы, исходя из различия система/окружающий мир. Наконец, системная теория позволяет взглянуть на внутреннюю структуру системы и, освободившись от эмпирического буквализма, дать общую характеристику тех операций, которые производит система. Это имеет немаловажное значение, если учесть, что традиционные способы описания систем исходили из их гомогенности и попытки дать дифференцированное освещение тех или иных процессов внутри нее приводило к тавтологии. Системная теория, посредством указания на функциональную неоднородность системы, позволяет создавать раз-

* Статья подготовлена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., ГК № 14.740.11.0664 от 12 октября 2010 г. на проведение НИР по теме «Формирование институциональной философии и ее роль в становлении системы профессионального образования в эпоху интеллектуальной и научной революции (XVII в.)».

вернутые описания высококомплексных систем. Наконец, опираясь на эти предпосылки, описание становится ориентировано на выделение тех стадий и моментов развития системы, где наиболее ярким и отчетливым образом проявились ее характеристики как системы³.

0.4. Основополагающим для этого является *институциализация* системы как тот критический момент, когда некий комплекс операций и структур перестает быть элементом некой другой системы и образует свою собственную замкнутую сферу возможностей. С этого начинается ее функционирование как аутопойетической и самореферентной системы. Исторически данный процесс неоднозначен и зачастую приводит к неудачам или образованию failed systems, но основные структурные характеристики сохраняются и их анализ позволяет создать общий алгоритм институциализации системы как отражение ее внутренней динамики⁴.

0.5. Это объясняет, какую роль играет данная методология в приложении к истории философии. Она позволяет комплексно взглянуть на самое явление философии и описать те механизмы, которые позволили ей оформиться в науку и стать одной из ведущих дисциплин. Конечно, ключевым будет здесь описание процесса институциализации как определяющей формы *исторического генезиса* философии. Очевидно, что наиболее успешным образом это возможно сделать, обратившись к исторически первой форме «философии как строгой науки», которой и является постсредневековая схоластика.

0.6. При данном подходе мы, естественно, имеем дело не столько с операциональным аспектом системы — ее динамическим моментом, обеспечивающим аутопойезис, — а с аспектами структурными, ставшими.

0.6.1. Прежде всего, это а) нормативная база, б) типы систематизации, выработанные системой и отражающие степень ее автономности и внутренние возможности самореференции, в) возможности самоописания, которые находятся в системе и выражаются в релятивизации исходной парадигмы, а поскольку таковая возможна при включении в систему *временного момента*, то данная структура находит свое выражение в форме *истории* системы, в нашем случае — истории философии.

0.6.2. Для постсредневековой схоластики характерно весьма определенное единство исследования и преподавания: собственно, едва ли наука существовала как нечто, совершенно оторванное от интересов педагогики, и именно это ее качество во многом определило жанровые особенности схоластической литературы. Таким образом, конститutивным моментом для схоластической философии служит ряд аспектов: а) ориентация на фундаментальную разработку проблематики, обеспечивающая реализацию операционного потенциала системы; б) специфические операции по стабилизации системы.

0.7. Различие системы/окружающего мира может быть проведено и в рамках схоластики. Именно

операция этого различия является основополагающей для институциализации данной системы. Т. о. динамика данного процесса является динамикой самой системы в самом общем виде.

0.8. Понятие «окружающего мира» для системы можно трактовать двояко: с одной стороны, это та среда, от которой *отделяется* система, обретая собственные операции самореференции, с другой стороны, это то содержание, которое система *отделяет от себя*, в качестве объекта своего интереса, т. е. полагая его трансцендентным себе.

0.8.1. В первом случае различия системы и трансцендентного ей окружающего мира мы полагаем таким окружающим миром ту парадигму и совокупность явлений, из которых произошло выделение собственно философского знания. Очевидно, что таковой является прежняя парадигма «свободных искусств», где места философии не было, но которая претендовала на универсальный характер. Впоследствии, с образованием университетов, над этой структурой надстроился корпус «высших факультетов»: теологии, медицины и юриспруденции. Сами по себе, эти науки не входили в курс «свободных искусств» и потому довольно быстро институциализировались в рамках факультетов. Философия же изучалась на факультете искусств и была инкорпорирована в систему ценностей, которая предлагалась составом высших факультетов: метафизика переходила в теологию, физика и психология в медицину, а логика и риторика в юриспруденцию. Т. о. философия как бы растворялась без остатка в имеющейся парадигме. Существовал и другой вариант (характерный для XV–XVII вв.), когда философией называли не определенную группу проблем, а общую интенцию к знанию, так что понятие философии имело скорее *метафорический смысл*, несмотря на то, что эта метафора принимала зачастую развернутый и систематический вид⁵.

0.8.2. Вторым, внутренним моментом различия системы/окружающего мира является отделение объекта науки от той совокупности интерпретаций, которые об объекте высказываются и того ареала значений, который формируется вокруг этого объекта.

0.9. Внутрь системы вносится раскол: единая совокупность смыслов парадигмы «свободных искусств» распадается, что приводит к а) размежеванию проблематики между науками, б) внутренней дифференциации проблематики, оставшейся в ведении одной из наук, по различным разделам. Т. о. внутри самой системы возрастает комплексность, что является выражением мобилизации возможностей самой системы.

10. Формирование различных направлений развития внутри системы приводит ее к дестабилизации и повышает ее энтропию. Это означает, что для системы становится невозможным возобновлять те операции, которые поддерживали ее единство⁶.

11. Таким образом, процесс институциализации предполагает ряд разнонаправленных процессов, при которых система формирует структуры, с одной стороны, обеспечивающие постоянную *мобилиза-*

цию возможностей системы, но с другой стороны, поддерживающие стабильность данной системы. Впрочем, одна и та же структура может выполнять как функции стабилизатора, так и функцию мобилизации возможностей, когда служит инициатором аутопойетических операций в системе. Наконец, возможно развитие процесса *редукции комплексности*, ограничивающее возможности системы для их большей определенности и выполнимости.

12. Функцию мобилизации возможностей системы может выполнять нормативный документ, устанавливающий те или иные рамки для развития системы. Очерчивая круг возможностей, такие нормативные акты в конце концов предлагаю довольно широкий спектр путей развития системы, давая этим необходимую системе определенность, спасающую ее от энтропии.

12.1. В постсредневековой схоластике роль такого документа играл, несомненно, *Ratio Studiorum*, отличающийся от множества современных ему аналогичных пособий и документов тем, что был не набором готовых ответов и решений, а совокупностью рекомендаций по отношению к тем или иным проблемам философии, богословия и прочего. Предписания данного документа касаются прежде всего организационной стороны дела: в этом и ряде других документов («Конституции», «Правила») регламентируются условия, в которых осуществляется интеллектуальная жизнь, что освобождает науку у иезуитов от узко- pragmaticальной установки — которая в конце концов явилась господствующей в последующие столетия и до сих пор — позволяя основательно разработать теоретическую составляющую тех или иных областей знания. Поэтому философия в схоластической системе образования и науки получила более основательное и последовательное развитие, чем в других современных ему течениях. Предлагая определенный выбор приоритетных авторов, проблем и подходов, *Ratio Studiorum* действовал как мобилизационный институт, не исключавший ни разнообразия ответов на предложенные вопросы, ни ответственности мыслителей перед традицией и обществом.

12.2. Характерной особенностью аутопойетической системы является постоянное самовоспроизведение своих возможностей. Эта динамика свойственна и для схоластической философии, в частности в том, что, выступив на этапе институциализации мобилизационным институтом, *Ratio studiorum* впоследствии начинает играть консервативную роль, становясь фактором стабильности системы. Непосредственно с этой его функцией связан институт цензоров, апробировавших научные труды иезуитов и других схоластов на предмет соответствия базовым требованиям системы. Это демонстрирует то, что одна и та же структура в рамках различных операций может играть разные роли.

13. Одной из основополагающих операций системы является *самореференция*, которая в свою очередь обеспечивает стабильность системы. Для систем рассматриваемого типа — науки, философии — где

объект как бы вынесен за пределы непосредственной системной референции и является лишь через описание (равно как и самоописание системы), этот объект является одним из составляющих структуры *система/окружающий мир*, будучи как бы «имманентным» различием, которое система продуцирует для аутопойетических процессов. Таким образом, стабилизация системы и ее самореференция оказываются тесно связанными.

14. В рассматриваемом типе систем наиболее очевидным и показательным видом самореферентных отношений является *внутренняя систематика* системы. За данным тавтологическим утверждением стоит очевидный факт, что автономная система с необходимостью объединяет свои элементы в единое целое. Стало быть, вопрос стоит в том, в чем система находит стимул для осуществления систематизации и на чем основана та конфигурация, которую данная система приняла для своих элементов.

15. Ответ на данные вопросы возможен, если ответить на вопрос о том, что является «имманентным» различием типа *система/окружающий мир* для самой системы, от чего она себя отличает и на основе чего выстраивает собственное самоописание.

15.1. Очевидно, данные системные предпосылки обусловлены историческим прошлым системы.

В случае постсредневековой схоластической философии это ее прошлое как корпуса комментариев к Аристотелю. Выше (п. 10, прим.) говорилось, что при формальном единстве объекта единства комментаторских подходов отнюдь не возникало, а дискретность доходила порою до разделения уже сложившихся комплексов трактатов на отдельные книги комментариев (Каэтан). С другой стороны, дальше наметилось стремление оптимизировать состав аристотелевских трактатов: так были выделены вновь органон, физика (трактаты о небе, метеорологии и собственно физика), куда зачастую помещалась и психология (*De anima*), метафизика и этика. Хотя многие авторы создавали комплексы комментариев на все эти трактаты, однако сознания их единства не существовало, как не существовало и определенного отнесения данных сочинений к философии (о «философии» этого времени см. п. 0.8.1.). Неотделимость комментария от текста, а также сложная и жесткая обусловленность смысла комментария контекстом источника не позволяли философии принять систематическую форму и самоопределиться в существующей парадигме «свободных искусств».

15.2. Институциализация философии как отдельной дисциплины, подорвавшая прежнюю парадигму «свободных искусств», привела к двум основополагающим, но разнонаправленным процессам: развития комплексности и редукции комплексности в рамках одной и той же системы.

15.2.1. В рамках первого из них вырабатывалась чеканная форма «философских наук» и формировались жанровые особенности *Cursus philosophicus* — основного типа философской литературы в католической схоластике. Этот процесс позволил схолас-

тической философии развить внутри очерченного систематически связанного поля значений комплексность высокого уровня, так что схоласти, не выходя за предложенные им рамки, смогли учитывать чуждые им направления и системы.

15.2.1.1. Как говорилось выше, генетически схоластическая философия связана с комментариями на книги Аристотеля. В своей новой форме схоластическая философия также последовала за своим прототипом, заимствовав членение проблематики из канонического распределения книг Аристотеля на логику, физику, метафизику и этику. Четыре этих раздела стали основой для канона философских наук внутри *Cursus philosophicus*, но дело шло еще глубже и уже в рамках каждого разделения порядок поднимаемых тем определялся порядком аристотелевских трактатов.

15.2.1.2. Но принципиальное отличие от ранних комментариев состоит собственно в том, что трактаты схоластов уже не являются только сборниками вопросов к авторитетному тексту или непосредственно разъясняющими текст глоссами (что имеет место и у Фонсеки, и у коимбрцев), но самостоятельными дискуссионными комплексами, которые ориентированы не на исходный текст — он-то и составляет то «внешнее», ту выделенную из системы среду, что имманентно для системы различает «*предмет*» и «*знание о предмете*», позволяя наблюдателю судить об адекватности видения автора, — а на собственного читателя, на собственный ряд авторитетов и зачастую на собственную проблематику.

15.2.1.3. В соответствии со сказанным развитие комплексности приводит к содержательной дифференциации тех проблем, что обсуждаются в *Cursus philosophicus*, и влечет за собой неконтролируемое почти расширение пространства текста: он должен вместить в себя все свое содержание, *universa philosophia* оказывается не столько качественным понятием, сколько количественным. Так возникает фактор, дестабилизирующий систему изнутри, своего рода возможность «перепроизводства»

15.2.2. Другой процесс, шедший параллельно и явившийся во многом «реакцией» на предыдущий «вызов», позволял системе поддерживать внутреннюю стабильность не только посредством цензуры (п. 12.2.), но и *оптимизации проблемного поля*, сжимая объем вариаций и концентрируя их вокруг одного ключевого текста — «Метафизики» Аристотеля. В нашей терминологии это и есть *редукция комплексности*.

15.2.3. Опыты Фонсеки и Суареса по комментированию «Метафизики» как основополагающего философского текста, интегрирующего всю философскую проблематику, привели к переосмыслению аристотелизма и непосредственным итогом этого стало отделение философии от теологии на текстальном и содержательном уровнях. Но они же заложили понимание философии как внутренне единого и специфического знания, не сводимого к своим частям (п. 15.2.1.).

15.3. Описание внешней механики операции самореференции в схоластической философии подводит к определению ее внутреннего существа, что позволит указать на основополагающий фактор стабильности системы, т. е. источник ее аутопойезиса. Несомненно, это определенное отношение к корпусу аристотелевских текстов, которое можно описать как *интертекстуальность*.

16. *Самореференция* определяет отношение к аристотелевской философии и описывает ее место наряду с системой. Т. о. система конституирована из того отношения к Аристотелю, которое является в то же время и ее *самообоснованием*. Последнее означает новый выход за пределы настоящего состояния системы, теперь уже в область ее истории. Самореференция инициирует *историю философии*, которая служит подтверждению стабильности системы и ее постоянной связи с Аристотелем. С другой стороны, играя роль границы структурной, история философии оказывается и границей институциональной, ограничивая поле сопряженности системы с «имманентным» окружающим миром⁷.

17. Схоластическая философия, оставив форму комментария, приобрела форму *интертекста* к корпусу сочинений Аристотеля. Именно интертекстуальность является конституирующими началом схоластических курсов, реализованных как особая система утверждений. Этим также определяется ключевой механизм функционирования смысла в рамках данной системы.

Резюме. Постсредневековая схоластика является автономной системой, обладающей свойством аутопойезиса. Ее специфика и динамика институциализации определяется комплексом отношений *система/окружающий мир*, в котором данная система выделяет себя на двух уровнях — трансцендентном (философия/теология) и имманентном (авторитет/комментатор). Единство обоих уровней обеспечивается особенностями самореференции системы, которая релятивирует ее, внося гибкость и неоднозначность в ее основную структуру. Система стабилизирует себя, устанавливая отношение к имманентному объекту в форме интертекстуальности, санкционируя этим собственную рациональность.

Примечания

¹ Основные понятия, применяемые в данном тексте, заимствованы из системной теории, как она представлена в трудах немецкого социолога Н. Лумана. Представляется, что использование построений данного исследователя и мыслителя может помочь в прояснении основных моментов структурной эволюции философии как *особой системы*. В то же время, некоторые понятия подвергаются здесь переосмыслению, применительно к выбранному материалу.

См.: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007.

² Неоплатонизм не был социальным течением и не явился определяющей идеологией своего времени, а строгую иерархичность и космическую монократию у средневековых схоластов

- вовсе невозможно согласовать с условиями раздробленного феодального мира XII–XV вв.
- ^{2а} См.: Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
- ³ См. п. 0.1.
- ⁴ *Алгоритм* — способ описания системы, ориентированный не на классическую парадигму выделения существенных/несущественных *признаков*, а на выделение определенных *мет*, которые отражены в понятиях системной теории и закрепляют конфигурацию тех различий и структур, которые являются конститutивными для системы.
- ⁵ Именно это можно видеть в руководствах Г. Рюйша (*Margarita philosophica*, 1583) и А. Рейгера (*Margarita philosophica seu Disputationes philosophicae*, 1630), где высшими факультетами считаются богословие, юриспруденция и экономика, а под понятие философии попадает вся совокупность знаний, от элементарной грамматики до домоводства и теологии, эта же тенденция характерна и для Р. Гоклениуса (*Conciliator philosophicus*, 1609). Именно радикальное отделение философии от данной парадигмы является свидетельством ее институциализации и обретения самостоятельного значения в рамках системы знаний.
- ⁶ Если метафора вдруг начинает пониматься предметно, то смысл данной метафоры исчезает, как исчезает и тот коннотативный ареал, что сопровождал метафору. Понятие или оказывается описывающим некий объект непосредственно, и потому не способное к генерализации, или же оказывается внутренне противоречивым. И то, и другое служит исключению понятия из оборота. Это относится и к философии: понимаемая как метафора стремления к знанию, она фактически остается безразличной к тому содержанию, что полагается объектом стремления. Когда же она обретает статус особой дисциплины, то, с одной стороны, она выпадает из привычной классификации знаний, подрывая тем самым предыдущую парадигму,

а с другой стороны, механическое объединение в ее рамках множества разноплановых проблем приводило к полному отсутствию единства внутри этой дисциплины. Именно поэтому, хотя комплекс аристотелевских текстов и комментариев на них выделяли в некий особый ряд, они вовсе не понимались как философские и, тем более, как осмысленно внутренне связанные — до рубежа XVII в. никакой *universa philosophia* не существовало.

⁷ Действительно, именно такую роль играет в курсе Фонсеки его историко-философское введение в аристотелизм. В начале он рассматривает ход исторического процесса, понимая его не генетически, а структурно: это ряд «одновременных» и потенциально равных авторитетных источников для «христианской философии». Затем обосновывается предпочтение перипатетизма, причем санкцию он получает от инстанции, стоящей над философией как таковой — от религии. Совместимость перипатетизма и христианства оказывается поводом для выбора в пользу Аристотеля. Так Фонсекой недвусмысленно обозначается институциональная граница, которая, как и всякая граница, двулика: получая санкцию от религии, философия в то же время обладает собственным потенциалом, богатство которого является решающим для нее самой.

Однако Фонсека пытается обозначить и структурные границы философии: для этого он обращается к истории рецепции аристотелизма в «христианской философии». Таким образом философия должна показать свою гибкость и возможности усвоения богооткровенных истин. По мнению Фонсеки, аристотелизм блестяще подтвердил свой статус основы «христианской философии» и, будучи адаптирован христианами, он стал совершенной философией, вполне автономной от самого по себе богословия.

См.: Fonseca P. In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae: Tomus primus. Continet hic Tomus quatuor primorum Librorum explicationem. Romae, 1577.

И. В. Ларионова
аспирант РХГА

научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Д. К. Бурлака

ПРОБЛЕМА ЗЛА И ТЕОДИЦЕИ У НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Copyright © 2011, И. В. Ларионова

Н. А. Бердяев является одним из ярких представителей русских философов Серебряного века. Этого мыслителя отличает блестящий афористический стиль филосовствования, пластичность и образность языка. Идеи Бердяева оказались созвучны мистическим и неоромантическим умонастроениям Серебряного века, особенно это относится к творчеству символистов.

Бердяев оказался выразителем духовной атмосферы Серебряного века, все искания, все идеи этого необычного предреволюционного периода русской истории отразились в его творчестве. На творчество Бердяева оказали влияние, с одной стороны, Вл. Соловьев и Достоевский, с другой, немецкая философская мысль, в особенности немецкая мистика¹. Также несомненное влияние на творчество Бердяева оказали Шопенгауэр и Ницше.

Наиболее отчетливо в творчестве Бердяева выделяется его персонализм, которому он оставался верен в течение всей своей жизни. Судьба человека, смысл его жизни — эти мотивы являются центральными в его творчестве. Одна из важнейших задач философа — остаивание духовной свободы человека, независимости личности ни от каких законов. Личность, как и дух, по Бердяеву, есть сама свобода, это постоянное движение, становление, творчество, это «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством»². Свобода, независимость личности — это и есть центральный нерв всего филосовствования Бердяева, ничто не должно ограничивать личность, никакой закон, никакой разум и нравственность не могут доминировать над свободой личности. Для Бердяева свобода — это анархия, отсутствие всякого объективного порядка, в том числе и метафизического. Русский философ называет свободу «первоначальной, безосновной, ни в чем не выражимой бездной, абсолютной, иррациональной, не соизмеримой ни с какими нашими категориями»³. Из этой бездны свободы рождается Бог и из нее Бог творит мир и человека. Свобода, а не бытие есть первооснова мира. Но бердяевская свобода, не прикрепленная ни к какому носителю, есть свобода самой себя, «свобода свободы». Это чистая неопределенность, в которой трудно осуществлять выбор, поскольку при такой безосновности просто не из чего выбирать⁴.

Категорический императив Канта неприемлем для Бердяева, поскольку является законом, а никакой закон не должен стоять над личностью. «Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная,

общая природа»⁵. Философ отвергает любой закон, даже если это закон добра и нравственности⁶. Большое влияние на Бердяева оказал Шопенгауэр с его учением о мировой воле, стоящей по ту сторону добра и зла и не подчиняющейся закону разума. В этом состоит непреодолимое различие между Шопенгауэром и Кантом, для которого свободная воля, т. е. практический разум, должен следовать своему внутреннему закону добра, категорическому императиву. По Канту, зло в мире возникает из-за эгоизма человеческой натуры, которая не справляется с требованиями закона добра. Бердяев здесь стоит ближе к Шопенгаузру. Любое подчинение, а тем более свобода как подчинение нравственному закону, для него неприемлемо, здесь рабство, а не свобода. Свобода в том, чтобы никогда и ничему не подчиняться. «Нравственный закон прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к нему жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспрепятственное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое «я» не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно»⁷.

Ницше с его имморализмом оказал огромное влияние на творчество Бердяева. Попытка встать «по ту сторону добра и зла» была встречена Бердяевым с пониманием, и в своей этике он пытался развить и углубить эту идею. Лежащая в основе христианства и античности идея об абсолютной истинности добра и необходимости различения добра и зла подвергается критике в творчестве Бердяева. «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикальноставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали»⁸. Безудержное дionисийство, прославление вакхического экстаза в «Рождении трагедии из духа музыки» — это яркий художественный образ, в который Ницше облеч мировую волю Шопенгауера. Этот образ зачаровал многих представителей Серебряного века — и поэтов, и философов. Бердяев пишет: «Кант слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна

и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дionисовское начало жизни⁹. «Ложные этические положения» Канта, которые критикует Бердяев — это, в первую очередь, подчинение человеческого своеобразия долгу, цель которого в благе других людей. В этом смысле кантовская этика альтруистична¹⁰. Человек, по Бердяеву, не должен склоняться перед чем-либо ни принудительно, ни добровольно, автономия воли должна быть абсолютной, она не может сама ставить над собой какой-либо закон. Это предательство свободы, это рабство. «Калечить свое “я”, свою человеческую индивидуальность во имя долга — вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла»¹¹. Парадоксальная этика Бердяева, основанная на свободе, отрицает любые различия нравственности, здесь он идет значительно дальше Ницше. Он пишет: «Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. “По ту сторону добра и зла” не должно быть никакого “добра” и никакого “зла”. Мы достигнем более и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. “Добро” и “ зло”, “нравственное” и “безнравственное”, “высокое” и “низкое”, “хорошее” и “плохое” не выражают реального бытия. Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не “добрая” и не “злая”, не “нравственная” и не “безнравственная”, она лишь символизируется так»¹². В христианской духовности считается, что корень, основа духа состоит в различии добра и зла. Но именно на духовном уровне Бердяев отвергает всякое различие добра и зла, оставляя духовную жизнь человека во власти стихийной свободы¹³. «Выбор между добром и злом предполагает, что человек поставлен перед нормой, различающей добро и зло... Для меня... свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а моя созидание добра и зла...»¹⁴ Свобода для Бердяева неразрывно связана с личностью, только личность является носителем свободы; в этом ее достоинство. Достоинство свободного человека простирается, по Бердяеву, настолько, что даже сами нормы, сами границы добра и зла человек полагает сам, он сам создает свое право и свою мораль. Здесь, безусловно, мы видим определенное сходство с Ницше. Здесь Бердяев рассуждает вполне в стиле Ницше, проповедующего мораль «господина», самому себе назначающего правила. Но цель Бердяева — не возвеличить «господина», а отстоять творческую силу человеческой свободы.

В начале XX в. Николай Бердяев был участником «нового религиозного сознания», где вместе с Мережковским, Гиппиус, Философовым и др. провозглашал новую религию. Бердяев в этот период выступил с призывом к революции в области морали. «Морализм должен быть свергнут путем революции морали»¹⁵. «Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с лицемерным морализмом... должна быть объявлена война всякой идее семейного брака и всякой власти над стихией

пола... Само понятие разврата — старое, буржуазное понятие, продукт отвлеченного морализма»¹⁶.

Присоединяясь к «новому религиозному сознанию», Бердяев отрицает историческое христианство. Говоря о христианском Боге, он пишет, что Бог «...давно умер и заменен моралью. Мораль эта должна быть свергнута новым религиозным Возрождением, по существу своему сверхморальным»¹⁷. Эта идея Бердяева весьма напоминают имморализм Ницше. Сам Бердяев писал, что «в “имморальном” демонизме Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждает мораль обычной и установленной»¹⁸.

Антropология Бердяева содержит в себе элементы немецкой мистики, он пишет, что человек — «дитя Божье и дитя ничто, так называемой меонической свободы. Корни человека на небе, в Боге и в нижней бездне»¹⁹. Новое религиозное сознание, по мысли русского философа, должно помочь людям осознать эту истину. Для Бердяева личность есть свобода, но свобода в его системе является первоэальнстью, следовательно и человек причастен первоэальности. Человек в системе Бердяева является существом парадоксальным, принадлежащим двум мирам. «С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существует высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье»²⁰. Следует уточнить, что человек у Бердяева — «дитя Божье и дитя ничто» — представляет не два, а три мира — божественный, природный и дьявольский («меонический»)²¹.

Христианское, т. е. соответствующее доктрине понимание человека Бердяев, полностью в соответствии с антихристианством Ницше, отвергает. По Бердяеву, христианство, особенно западное, «унижает человека», в нем исчезла вера в достоинство и творческую силу человека. Как мы знаем, подобную критику христианства сделал своей задачей Ф. Ницше. Но Бердяев, как истинный религиозный философ, не допускает мысли о смерти Бога, как это прозвучало у Ницше. Бердяев не отрицает Бога, говоря о божественном достоинстве человека. Но для Бердяева неприемлема сама мысль о том, что человек, как существо конечное и греховное, не может обладать абсолютной, ничем не ограниченной свободой, какая есть только у Бога. Антropология Бердяева парадоксальным образом совпадает с христологией. «Человек не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и единородный сын Божий равнодостойный Отцу, — не только абсолютный Бог, но и абсолютный человек. Христология есть единственная истинная антropология»²². Для русского философа человек божественен с самого начала, он с самого начала имеет бытие в Христе. Для Бердяева дух человеческий ничем от божественного не отличается, «вечный лик человека находится в недрах самой Божественной Троичности»²³. Личность человека есть не творение Бога, а Сын Божий, есть человекобог. Бердяев в своем учении возвышает человека до предельных высот, здесь речь идет о самообожествлении твари, хотя человек для Бердяева никакая и не тварь, ведь свобода личности нетварна,

извечна и добожественна. В вопросе самообожествления человека Бердяев близок к Ницше с его учением о сверхчеловеке. Сверхчеловек Ницше стремится к преодолению природы человека как «человеческого слишком человеческого», то есть к самообожествлению. Ницше был философом свободы, и здесь так же Бердяев сближается с ним. Сверхчеловек, сам себя делающий богом, должен быть свободным, а свобода, не стремящаяся к любви, неизбежно разрешается в самообожествление²⁴. Ницшеский сверхчеловек сам несет груз ответственности за свою свободу, ему неоткуда ждать помощи и не перед кем отвечать. Бердяевский свободный человек выходит на путь религии, он, сам будучи божественным потенциально, стремится актуализировать свою истинную природу в Боге, и здесь явное отличие русского философа от Ницше. Другое дело, что, по Бердяеву, человек и так извечно укоренен не только в нетварной свободе, но и в Боге-Сыне, то есть, в некотором смысле, человек есть сам себе Бог. Тогда становится непонятным, зачем приходил Иисус Христос, в чем смысл того, что «нас ради человек и нашего ради спасения» Сын вочековечился²⁵.

Остановимся подробнее на взглядах Бердяева на проблему зла. Откуда в мире зло? По Бердяеву, весь существующий мир есть зло. Здесь мы можем вспомнить учение Вл. Соловьева, для которого наш мир, находящийся в разъединении, есть зло. Христианство учит, что зло от человека. По Соловьеву, зло — в эгоизме тварей. Но для Бердяева зло корениится в самом бытии мира, а не в человеке. В своем осмыслении причин зла, существующего в мире, Бердяев обращается к учению немецкого мистика Якова Беме. Он говорит о бездне, *Ungrund*, которая есть источник всего, вплоть до самого Бога. Эта бездна добытойственна, она есть потенция, иррациональная, темная природа Бога. Этую бездну Бердяев именует «бездновной свободой», предшествующей бытию. Эта свобода небытойственна, но исполнена «страстного желания» осуществления. «В глубине мира лежит первичная страсть», — пишет Бердяев об учении Беме. Бердяев отождествляет свободу с хаосом, небытием, «бездной»²⁶. Для самого Бердяева, развивающего идеи Беме, *Ungrund* не есть темная основа в Боге, она существует до Бога и не зависит от Бога. Это «чисто люциферическая свобода», она безбожна, ничем не отличима от чистого произвола²⁷. Источником мира является темная свобода, которая ничем не отличается от хаоса и небытия, поэтому и весь мир является злом. Сам Бог не властен над свободой человека, здесь Бердяев ограничивает всемогущество Бога. В этом состоит теодицея Бердяева, которая снимает с Бога ответственность за зло, происходящее из добытойственной свободы, *Ungrund*, над этой свободой Творец не властен. Первичная бездна *Ungrund* не есть зло, она есть потенция, несущая возможность как добра, так и зла. Она есть основа нового бытия, неопределенная в своих результатах. Но зло это, утверждает Бедяев, не происходит от Бога. Только таким образом, считает русский философ, можно

защитить Бога от обвинений в существовании зла, это единственно возможная теодицея. В этом учении о свободе Бердяев отстаивает две связанные между собой идеи: человек есть олицетворение свободы, следовательно, он сверхбожествен и сверхбытийствен; этот мир, преисполненный зла, должен быть отвергнут. Таким образом, человек по своей природе должен отрицать мир, отрицать бытие ради примата свободы. Причина существования этого мира — грехопадение. Человек пал и увлек за собой весь тварный мир. Бездна свободы переродилась в рабство и зло²⁸. Хотя само грехопадение Бердяев рассматривает как «знак могущества человека». Грехопадение есть знак высокого достоинства человека, его ничем не ограниченной свободы²⁹. Природа человека, соравная Богу, проявила себя в творчестве зла, в трагедии падшести. Весь существующий, объективный мир есть объективация, т. е. неподлинное бытие. Объективация есть рабство, зло. Чем скорее такой мир исчезнет, тем лучше. В своем бунтарстве Бердяев приходит к отрицанию самого бытия мира, он восстает против «иерархического бытия от Бога до козявки»³⁰. Само бытие, которое для Бердяева противоположно свободе, есть зло. Бердяев в «Смысле творчества» высказывает вполне гностическую идею о том, что этот злой мир должен быть создан злым Богом. Эту идею в первые века христианства отстаивал Маркион, называвший ветхозаветного Яхве злым демиургом в отличие от истинного Бога. Как известно, в христианском вероучении благой мир сотворен благим Богом. Бердяев пишет: «“Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы»³¹. Человек, носитель добытойственной свободы, абсолютно независим и ничему неподчинен и его задача вырваться из рабства этому неистинному миру к подлинному бытию. Этот мир — отяжение духа, объективация, застывание духовности. Естественно, что этот мир, несмотря на его массивность, иллюзорен и неподлен, поскольку лишен самого главного — свободы, т. е. подлинного бытия. И главным признаком, указывающим на неподлинность, является страдания, испытываемые человеком, которые показывают, что дух угнетен, что он жаждет иного бытия. Т. е. страдание есть зло, но зло относительное, которое показывает нам на существование другого, абсолютного зла — это бытие этого рабского мира. Страдание есть «болезненное отвращение к обыденности»³², оно заставляет нас стремиться к иному, потустороннему миру. В своем отношении к страданию Бердяев вновь перекликается с Ницше: «Воспитание страдания, великого страдания — разве вы не знаете, что только это воспитание во всем возвышало до сих пор человека»³³. Философия Бердяева проникнута размышлением над проблемой зла, он всегда ощущал трагизм конечности всего существующего. Он много пишет о необходимости обретения смысла, поскольку вся эта жизнь тонет в бессмыслице времени. Для Бердяева смерть есть апофеоз зла, это есть «чистый трагизм». Время этого мира призрачно, Бердяев даже

называет его преступным, считая его одним из проявления зла, существующего в мире. Призрачность времени заключается в том, что оно не существует, оно может только таять, исчезать в пустых мгновениях. Настоящее приносится в жертву будущему, но и будущее обречено стать жертвой. Бесконечный прогресс, о котором возвещают теории современности, есть «унавоживание почвы» живущими поколениями ради будущих. «Бесконечный прогресс, бесконечный процесс означает торжество смерти»³⁴. Единственный выход из подчинения Молоху времени — это эсхатология, конец истории, прорыв к вечности.

Итак, как мы видим, Бердяев всеми средствами пытается утвердить наличие нетварного в человеке, извечного и соприродного с Богом. Христианская идея о том, что человек всецело сотворен Богом, для Бердяева неприемлема и оскорбительна, поскольку в этом случае нельзя было бы говорить о человеческой свободе как первооснове, как добытой, высшей и последней инстанции³⁵. Цель Бердяева одна — защитить свободу любым способом, сделать ее независимой даже от Бога. Но цена такой идеи слишком высока. Унгрund, темная бездна ничто, лежащая за пределами добра и зла, являющаяся первоосновой бытия, лежит за пределами Бога, единственного гаранта Добра. Добро не укоренено в Боге, источник добра, равно как и зла, лежит за пределами Бога. Даже в самого Бога проникает небытийная свобода, которая «изначально принадлежит человеку Унгрунда, затем проникает во внутритроичное бытие в качестве Бога-Сына»³⁶, как пишет Сапронов. Где же в таком случае фундамент для Добра? Все расплывается в неопределенности, все тонет в бердяевской свободе, как в неразличимой пустоте. Приходится признать, что в философской системе Бердяева нет никакого заслона злу, несмотря на призывы философа к Доброму и Красоте, есть только полная анархия свободы. Лосский писал, что Бердяев одержим «мракобесием свободы»: свобода, которую он защищает и отстаивает, по сути является злом, демонизмом, эта злая свобода древнее и могущественнее добра³⁷. Даже Мережковский критически отнесся к учению Бердяева о свободе, утверждая, что такая свобода, которая сама себе закон, может обернуться «бесовским хаосом»³⁸.

Но еще раз следует подчеркнуть, что, в отличие от Ницше, Бердяев в своей философии выходит к религии, для него Бог есть величайшая ценность. «Бог присутствует в свободе и любви, в истине, правде и красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и совесть»³⁹. Здесь Бердяев выступает как истинный религиозный философ, продолжатель традиции Вл. Соловьева. Человек, по примеру Христа, должен идти к высшему добру, которое дарует Бог, и в этом пути к Богу Бердяев видит избавление от рабства, это свободное возвращение к истине. Философия истории Бердяева находится в сильнейшей зависимости от учения В. С. Соловьева о Богочеловечестве⁴⁰. Вся мировая история — это процесс возвращения к Богу, постепенное одухотворение человечества. Этот про-

цесс напрямую связан с творчеством, только творчество может избавить наш мир от зла. Творчество есть «просветление» бытия, только через человека и его деятельность этот мир может вернуться к Богу, считает Бердяев вслед за Соловьевым. Смысл истории лежит за ее пределами. Смысл задается концом, поскольку, если все существующее конечно и нет абсолюта, лежащего вне времени, то все существование мира обессмысливается. Бердяев, так же как и Соловьев, связывает смысл мира с победой над смертью. Дурная бесконечность конечного существования должна разрешиться эсхатологически⁴¹. Конец мира и истории есть «преодоления отчужденности, необходимости, безличности, вражды», пишет Бердяев⁴². Так же как и Соловьев, Бердяев говорит о преображении мира, о Царстве Божием, причем, как и поздний Соловьев, он говорит о неизбежности разрушения этого мира, об эсхатологическом катастрофизме.

Бог для Бердяева — это Добро, Истина, Красота и Совесть, здесь обнаруживается преемственность с Соловьевым. Но Бог — не единственный субъект истории, человек, обладающий божественным достоинством, является творцом истории и от него зависит ее финал, борьба добра со злом не окончена, что ждет мир — всеобщая гибель или всеобщее спасение — неизвестно. Человек одинаково способен на доброе и злое творчество, он может творить зло, поскольку он свободен. В истории XX в. трудно найти другого мыслителя, столь яростно отстаивавшего идею личности, идею свободы и достоинства человека.

Примечания

- ¹ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 429.
- ² Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 19.
- ³ Бердяев Н. А. Смысл истории. Париж, 1969. С. 68.
- ⁴ Сапронов П. А. Русская философия. СПб., 2008. С. 400.
- ⁵ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 23.
- ⁶ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 304.
- ⁷ Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907. С. 88.
- ⁸ Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 27.
- ⁹ Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. С. 88.
- ¹⁰ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 308.
- ¹¹ Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. С. 93.
- ¹² Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 28–29.
- ¹³ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 307.
- ¹⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 65.
- ¹⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 264.
- ¹⁶ Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. С. 362.
- ¹⁷ Там же. С. 357.
- ¹⁸ Там же. С. 88.
- ¹⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 73.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 305.

- ²² Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. С. 76.
- ²³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 139.
- ²⁴ Сапронов П. А. Русская философия. С. 413.
- ²⁵ Там же. С. 406.
- ²⁶ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 100, 105.
- ²⁷ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 317.
- ²⁸ Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990. С. 18.
- ²⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 42.
- ³⁰ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 52, 69.
- ³¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 74.
- ³² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 32.
- ³³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: прелюдия к философии будущего. М., 2007. С. 84 (225 афоризм).
- ³⁴ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 198.
- ³⁵ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 43.
- ³⁶ Сапронов П. А. Русская философия. С. 407.
- ³⁷ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 318.
- ³⁸ Мережковский Д. С. Грядущий хам. М., 2004. С. 159.
- ³⁹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, б.г. С. 19.
- ⁴⁰ Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. С. 21.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 237.

В. Н. Рыбант
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Д. В. Шмонин

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ТЕОРИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА В УЧЕНИИ ГУГО ГРОЦИЯ

Copyright © 2011, В. Н. Рыбант

В последнее время в научной и политической среде наблюдается возобновление интереса к теории естественного права. Это объясняется в первую очередь тем, что применение универсальных принципов естественного права является наиболее эффективным средством при разрешении международных конфликтов, наблюдающихся в настоящее время.

Основателем рационалистической интерпретации теории естественного права считается голландский ученый Гуго Гроций (1583–1645). В своем трактате «О праве войны и мира» (1625), который получил широкую известность, Гроций сделал попытку применения теории естественного права с целью разрешения межгосударственных вооруженных конфликтов, основываясь в своей аргументации на началах чистого разума.

Необходимо проанализировать трактовку теории естественного права Гуго Гроция, исследовать принципы, на которые опирался голландский ученый, понять основания перехода от теологического типа мышления к рациональному, проследить преемственность идей предшествующих мыслителей.

Подобно Аристотелю, Гроций делит право на естественное и волеустановленное. «Наилучшее деление права в принятом значении предложено Аристотелем, согласно которому, с одной стороны, есть право естественное, а с другой — право волеустановленное, которое он называет законным правом, употребляя слово “закон” в более тесном смысле. Иногда же он называет его установленным правом»¹.

Естественное право Гроций определяет как «предписание здравого разума». Согласно этому предписанию, то или иное действие — в зависимости от его соответствия или противоречия разумной природе — признается либо морально порочным, либо морально необходимым. Отсюда следует, что «такое действие воспрещено, или же предписано самим Богом, создателем природы»². И хотя естественное право и имеет божественное происхождение, тем не менее оно отличается от права, установленного непосредственно божественной волею. Таким образом, естественное право выступает в качестве основания и критерия для различия дозволенного и недозволенного по самой своей природе, а не в силу какого-либо волеустановленного предписания. Волеустановленное же право, имеет своим источником волю (человеческую или божественную), и соответственно делится на право человеческое и право божественное.

Гроций пытается ввести проблему права народов в плоскость научного исследования. В качестве необходимой для этого основы у него выступает естественное право. «Многие до сих пор, — пишет он, — предпринимали попытку придать этой отрасли научную форму, но никто не сумел сделать этого, да, по правде говоря, это и невозможно было выполнить иначе, как тщательно отделив то, что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы»³. Право в собственном смысле слова трактуется Гроцием следующим способом: воздержание от присвоения чужого имущества; возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды; соблюдение данных обещаний; возмещение ущерба; воздаяние заслуженного наказания⁴.

Основными элементами позитивного права, по мнению Гроция, считаются: божественное право, право народов, внутригосударственное право. Весь этот комплекс прав является изменчивым во времени и в пространстве, вследствие чего не может быть фундаментом для научной системы. Лишь только естественное право, которое неизменно и является основой всех остальных законов, тождественно себе и придает общую целостность научно правовой системе⁵.

«Право естественное есть предписание здравого разума, коим то или иное действие, в зависимости от его соотношения или противоречия самой разумной природе, признается либо морально позорным, либо морально необходимым»⁶. Естественные законы возникают из природы, а человек, обладая разумом, имеет способность познавать эти законы, что бы отличать добро от зла.

Гроций называет природу человека матерью естественного права, которая побуждает людей к взаимному общению, и именно в ней он ищет твердые основания естественного закона⁷. Он утверждает, что сам Бог не в состоянии изменить велений естественного права, как вытекающих с необходимостью из природы разумных и стремящихся к общежитию существ. Хотя божественное всемогущество и бессмертие, замечает Гроций, тем не менее можно назвать и нечто такое, на что оно не распространяется, «подобно тому как бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зла по внутреннему смыслу обратить в добро»⁸. По убеждению Гроция естественное право сохраняет свое действие «даже в том случае, если допустить — чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего

преступления, — что бога нет или что он не печется о делах человеческих»⁹.

И хотя подобная формулировка не опровергает существование бога, однако само подобное допущение, так и вытеснение голландским ученым церковной власти из области межгосударственной политики, негативно было воспринято католической церковью. В 1627 г., через два года после первой публикации, работа голландского ученого Гуго Гроция была занесена в перечень книг запрещенных папской курией.

В противоположность предшествующей идеологии, Гуго Гроций «разрабатывает светскую по своему существу правовую теорию, хотя в подтверждение многих положений и ссылается на священное писание»¹⁰. Подобный подход достаточно сильно подрывал устои существующего в то время феодального режима и открывал путь к научному исследованию проблемы образования и функционирования государственной и международной системы власти. Тем не менее идеи Гроция находятся в полном соответствии догматам христианства, а в его работах имеются многочисленные ссылки на Священное Писание. По мнению У. Сотировича, Гроций «не представлял себе правовой системы без участия Бога»¹¹.

Основной своей задачей Гуго Гроций ставит поиск ясных и очевидных положений естественного права, которые никто не смог бы опровергнуть, не допустив «насилия над самим собой». Для этого Гроций предлагает использовать два способа, с помощью которых можно доказать принадлежность какого-либо правила к области естественно права: априори и апостериори, умозрение и опыт.

Доказательство априори указывается самим разумом. Доказательство же апостериори состоит в выяснении того, что признается всеми или, по крайней мере, наиболее образованными народами, что не дает ему полной достоверности, но лишь некоторую вероятность. «Ибо общераспространенное следствие предполагает всеобщую причину, причина же столь всеобщего убеждения едва ли может быть, чем иным, кроме так называемого общего смысла»¹². Гроций прибегает к авторитету известных философов, историков, поэтов и ораторов, не принимая, причем, все сказанное ими на веру, но стремясь найти общее мнение.

«Первым путем обнаруживается естественное право, вторым же — общее право народов». Различие между тем и другим определяется качествами самого предмета. Положения естественного права выводятся путем «достоверного умозаключения», права же народов «своим источником имеет свободную волю людей»¹³.

И хотя Гроций и использует апостериорный метод для подтверждения своих выводов, тем не менее, не признает за ним обязательной силы. В своих исследованиях он руководствуется, прежде всего, разумом. «Ибо откровенно признаюсь, — пишет Гроций, — говоря о правде, я отвлекаюсь мыслью от всякого отдельного факта, подобно математикам, которые рассматривают фигуры, отвлекаясь от тел»¹⁴.

Многочисленные источники, которые использует и цитирует Гроций в своей работе, придают

основательность и универсальность его концепции, вследствие чего с ним были вынуждены считаться даже ярые оппоненты. По словам А. И. Казарина, «Гроций заставил огромное количество древних и средневековых писателей доказывать правильность своих политических взглядов и предлагаемой им политической программы»¹⁵.

Теория естественного права непосредственно связана с договорной теорией возникновения государства. Рассматривая аспекты внутригосударственного права, Гроций определяет государство, как «совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы»¹⁶. Подобное определение достаточно близко к формулировке Цицерона, определявшим государство как соединение людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов¹⁷. Формулировка Гроция, следовательно, выражает концепцию договорного происхождения государства. Ту форму жизни, в которой находились люди до объединения в государство, Гроций характеризует как «естественное состояние».

«Первоначально люди, — писал Гроций, — объединились в государство не по божественному повелению, но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть»¹⁸. Государство и гражданская власть является, по Гроцио, не божественным, а человеческим установлением, хотя оно затем и было одобрено богом, как являющимся благом для человечества. Таким образом, было положено начало «чисто светского развития философии права»¹⁹. По мнению Б. Рассела, договорная теория возникновения государства является единственной альтернативой божественного становления власти. «Намеки на эту теорию имеются у Фомы Аквинского, но начало ее серьезного развития нужно искать у Гроция»²⁰.

«Общим носителем верховной власти, — пишет Гроций, — является государство, носитель же власти в собственном смысле есть или одно лицо или же несколько, сообразно законам и нравам того или иного народа»²¹. Причем форма правления государством может быть любой: монархии, демократии и пр. По мнению И. Ю. Козлихина, Гроций имеет в виду, что «носителем суверенитета в общем смысле слова становится государство как таковое, а сам суверенитет превращается в свойство государства независимо от смены правителей и даже форм правления»²². В предисловии к трактату «Свободное море» Гроций, обращаясь к правителям и «народам христианского мира», пишет «Бог, создатель и правитель вселенной... установил законы, написанные не на медных или каменных таблицах, но в умах и в сердцах людей. И этим законам подчинены все от мала до велика»²³.

Особое внимание голландский ученый уделяет вопросу ведения военных действий между народами. Необходимость регулирования международных отношений при помощи естественного права он видел

в ликвидации проявлений чрезмерной жестокости на войне. Гроций предложил ввести четкие нормы, которые необходимо соблюдать в ходе вооруженных конфликтов. Основой естественного права является справедливость, которая стоит выше военной силы, она предусматривает уважительное отношение не только к правам своего государства, но и других государств. «Непосредственной его задачей было доказать, что в международных отношениях должны господствовать не одни своекорыстные цели, но и правила справедливости и человеколюбия»²⁴.

Самые первые попытки подчинения военных отношений определенному правовому режиму проявились в разработке так называемой доктрины «справедливой войны»²⁵. Поэтому одним из основных критериев, с помощью которого, по мнению Гроция, следует рассматривать вооруженные конфликты, является справедливость.

Прежде всего, следует анализировать причины, по которым были начаты те или иные войны. Некоторые причины могут только казаться справедливыми, а на самом же деле быть оправдательными предлогами, имеющими целью скрыть истинные мотивы инициаторов начала военных действий. «Перед здравым смыслом обнаруживается несправедливость таковых... Чтобы самозащита была справедливой, она должна быть необходимой»²⁶.

Справедливыми причинами войны могли быть только защита нарушенного права и попранной справедливости. Гроций осуждал захватнические войны, которые нарушили равновесие государств и приводили к еще новым войнам. Он считал недопустимым «вести войны по несправедливым поводам и тем более по прихоти или капризу государя»²⁷.

В Средние века наиболее авторитетным считалось мнение Аврелия Августина о порочности войны как таковой. Все христианские народы должны были стремиться к достижению мира между собой, чтобы совместными усилиями противостоять иноверцам. Только «священная война» изначально считалась справедливой²⁸. Несмотря на то что данное мнение стало официальной позицией католической церкви, господствующей тогда в Западной Европе, на практике очень часто политические интересы вступали в противоречие с религиозными доктринаами. Однако если воевать с единоверцами нельзя, то в случае необходимости достаточно «найти» ересь в верованиях противника, дабы разрешить данное противоречие. Поэтому, христианские государства непрестанно воевали между собой, и даже вступали в союзы с иноверцами, если этого требовала политическая конъюнктура.

Побудительным мотивом к написанию своего трактата голландский мыслитель называет непоколебимую убежденность в существовании «в международных сношениях некоего общего права, сохраняющего силу для войны и во время войны». Необходимость приведения правил войны в определенные рамки Гроций ощущал по личным впечатлениям от военных действий своей эпохи: «Я был свидетелем такого безобразия на войне между христианами,

которое позорно даже для варваров, а именно: сплошь и рядом берутся за оружие по ничтожным поводам, а то и вовсе без всякого повода, а раз начав войну, не соблюдают даже божеских, не говоря уже о человеческих, законов»²⁹.

Гроций считал чрезмерным полный запрет войн для христианских государств, считая, что слова, сказанные Христом апостолу Петру, «поднявший меч от меча и погибнет» не следует относить ко всякой войне вообще. «Ибо если сам Христос в оправдание непротивления и пренебрежения защитой приводил ту причину, что царство его не от мира сего, то об этих словах следует сказать в другой связи»³⁰. Да и естественное право не противоречит войне, но даже, напротив, ей благоприятствует. «Самая цель войны — сохранение в неприкосновенности жизни и членов тела, сохранение и приобретение вещей, полезных для жизни, — вполне соответствует первым побуждениям природы»³¹. «Здравый разум» и «природа общества» воспрещают применение не всякого насилия, но только того, которое нарушает чужое право. Самым ценным достоянием каждого человека является жизнь и свобода и любое посягательство на них есть нарушение справедливости³².

И хотя Гроций не отвергал саму возможность войны, тем не менее он полагал важным установить определенные границы, в рамках которых должны происходить вооруженные конфликты, не допуская вседозволенности. Стремясь придать научную форму военному праву, он берет за основу естественное право.

Следует отметить, что попытки рационалистической интерпретации естественного права предпринимались и раньше. В этой связи стоит упомянуть яркого представителя поздней схоластики, испанского иезуита, профессора теологии, Франциска Суареза (1548–1617). В своем фундаментальном труде «О Законах и о Боге Законодателе» он подробно рассматривает теорию естественного права, отделяя «закон природы» от непосредственной божественной воли. По Суарезу, Бог является «эффективной причиной и учителем естественного права», однако из этого совершенно не следует, что Бог является непосредственным его законодателем. Закон природы имеет отношение к Богу «как к автору, но не как к законодателю», и потому естественное право или «закон природы» не является законом в собственном смысле этого слова³³.

Суарез разделяет термин «естественное право», применяемый по отношению к человеку, обладающему разумом, и животным. Естественное право, полагает он, нужно рассматривать, используя разум, потому что естественное право регулируется через его гармонию с разумной, а не чувственной природой. Для животных в их естественном поведении извечный закон установлен инстинктами, тогда как естественное право установлено для нас «печатью света в наших умах»³⁴.

Среди непосредственных предшественников Гуго Гроцию следует также отметить итальянца Альберико Джентили (1552–1608), протестантского мыслителя, эмигрировавшего в Англию и ставшего

профессором Оксфордского университета. Гроций использовал труды Джентили, о чём он откровенно признавался в своем трактате³⁵.

В 1598 г. была издана работа Альберико Джентили «О праве войны», в которой он поднимал широкий круг вопросов, связанных с правилами войны и мира. Несмотря на то что Джентили был убежденным христианином и в своих работах часто ссылался на Священное Писание, он придерживался убеждения, что религия не должна вмешиваться в дела государства, вследствие чего был назван автором светской школы международного права. Наиболее популярным стало его высказывание: «пусть молчат богословы в чуждом им деле»³⁶.

Дж. Реале и Д. Антисери в своем капитальном исследовании западной философии оценили важность вклада Джентили и Гроция в развитие естественно-правовой мысли: «При последних вспышках XVI века и в первые десятилетия XVII века — формируется и укрепляет позиции теория естественного права в работах итальянца Альберико Джентили... и особенно голландца Гуго Гроция»³⁷.

Подводя итоги, следует отметить, что голландский ученый Гуго Гроций в свое трактовке естественного права не был оригинален. Попытки рационального осмысления естественного права предпринимались и раньше. Однако, благодаря большой популярности его трактата «О праве войны и мира», новый взгляд на естественное право оказал существенное влияние на социально-политическую мысль Нового времени.

Литература

1. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. М., 1957.
2. Желудков А. Гуго Гроций и его трактат «О праве войны и мира». М., 1957.
3. Казарин А. И. Гуго Гроций как политический мыслитель. Вестник истории мировой культуры. № 6. 1958.
4. Капто А. С. Право и политика. № 1. 2001. С. 5.
5. Козлихин И. Ю. Гуго Гроций. Правоведение. № 4. 1999.
6. Контамин Ф. Война в Средние века. СПб.: Ювента, 2001.
7. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск, 1997.
8. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997.
9. Цицерон. Диалоги о государстве. О законах. Кн. 1. М., 1966.
10. Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб., 2006.
11. Чичерин, Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. М.: Гардарики, 2001. С. 149.
12. Forsyth M. G., Keens-Soper H. M. A., Savigear Peter., editors. The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke. New Jersey. 2009.
13. Francisci Suarez. Opera omnia. Tomus 5. Parisiis, apud Ludovicum Vivès. 1856
14. Grotius H. The Freedom of the Seas or the right which belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade. New York. 1916.
15. Sotirovich W. V. Grotius universe: Divine law and a quest for harmony. New York, 1978.

Примечания

- ¹ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 71.
- ² Там же. С. 71.
- ³ Там же. С. 52.
- ⁴ Там же. С. 46.
- ⁵ Там же. С. 52.
- ⁶ Там же. С. 71.
- ⁷ Там же. С. 48.
- ⁸ Там же. С. 72.
- ⁹ Там же. С. 46.
- ¹⁰ Желудков А. Гуго Гроций и его трактат «О праве войны и мира». М., 1957. С. 13.
- ¹¹ Sotirovich W. V. Grotius universe: Divine law and a quest for harmony. New York, 1978. С. 10.
- ¹² Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 73.
- ¹³ Там же. С. 54–55.
- ¹⁴ Там же. С. 58.
- ¹⁵ Казарин А. И. Гуго Гроций как политический мыслитель. Вестник истории мировой культуры. № 6. 1958. С. 60.
- ¹⁶ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 74.
- ¹⁷ Цицерон. Диалоги о государстве. О законах. Кн. 1. М., 1966. С. 39.
- ¹⁸ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 297.
- ¹⁹ Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб., 2006. С. 416.
- ²⁰ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск, 1997. С. 583.
- ²¹ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 127–128.
- ²² Козлихин И. Ю. Гуго Гроций. Правоведение. № 4. 1999. С. 267.
- ²³ «God was the founder and ruler of the universe... had drawn up certain laws not graven on tablets of bronze or stone but written in the minds and on the hearts of every individual, where even the unwilling and the refractory must read them. That these laws were binding on great and small alike». (Grotius H. The Freedom of the Seas or the right which belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade. New York. 1916. С. 6–7.)
- ²⁴ Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. М.: Гардарики, 2001. С. 149.
- ²⁵ Капто А. С. Право и политика, № 1, 2001. С. 5.
- ²⁶ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 528.
- ²⁷ Казарин А. И. Гуго Гроций как политический мыслитель. Вестник истории мировой культуры. № 6. 1958. С. 72.
- ²⁸ Контамин Ф. Война в Средние века. СПб.: Ювента, 2001. С. 311.
- ²⁹ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 50.
- ³⁰ Там же. С. 103–104.
- ³¹ Там же. С. 84.
- ³² Там же. С. 85.
- ³³ «Est ergo sine dubio Deus effector, et quasi doctor legis naturae; non tarnen inde sequitur ut sit legislator, quia lex naturae non indicat Deum ut praecipientem, sed indicat quid in se bonum vel malum sit, sicut visio talis objecti indicat illud esse album vel nigrum, et ut effectus Dei indicat Deum ut auctorem suum, non tarnen ut legislatorem: ita ergo eensendum erit de lege naturali.» (Francisci Suarez. Opera omnia. Tomus 5. Parisiis, apud Ludovicum Vivès. 1856. С. 104)
- ³⁴ Francisci Suarez. Opera omnia. Tomus 5. Parisiis, apud Ludovicum Vivès. 1856. С. 207.
- ³⁵ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1957. С. 53.
- ³⁶ «Let theologians keep silence about matters outside their province!» (Forsyth M. G., Keens-Soper H. M. A., Savigear Peter., editors. The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke. New Jersey. 2009. С. 15.)
- ³⁷ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. С. 321.

А. В. Захваткин
аспирант РХГА

Научный руководитель — канд.
филос. наук, преподаватель
РХГА Хромцова М. Ю.

ФЕНОМЕН КОММУНИКАЦИИ В КОНЦЕПЦИЯХ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ФИЛОСОФОВ

Copyright © 2011, А. В. Захваткин

Первые подступы к проблеме коммуникации можно проследить начиная с XIX в. в работах Фейербаха, Гумбольдта, мыслителей-неокантианцев и некоторых других философов. Тем не менее проблема истоков философии диалога находится за рамками данной работы. В ней будут рассмотрены взгляды трех философов экзистенциального направления: Карла Ясперса, Мартина Бубера и Николая Бердяева.

Первым из вышеназванных мыслителей, который начал разрабатывать эту тему, был немецкий философ Карл Ясперс, для которого коммуникация с другим человеком является единственным способом «высветления» собственного бытия. Первые мысли об этом мы обнаруживаем в его докторской диссертации 1913 г., которая затем вышла в качестве монументального труда под названием «Общая психопатология».

Всплеск интереса к данной области произошел после публикации книги еврейского экзистенциального философа Мартина Бубера «Я и Ты» в 1923 г. и последовавшего за ней в 1930 г. произведения «Диалог».

Бердяев же обращается к этой теме только в 30-х гг., прежде всего, в своем произведении «Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)» (1934).

Каждый из мыслителей, говоря о проблеме коммуникации, использует различные понятия (диалог, общение, коммуникация), каждый вносит свои оттенки смыслов, раскрывая рассматриваемую проблематику в контексте своих философских размышлений. Выявлению этих нюансов, анализу их истоков и будет посвящена эта статья.

Хронологически первым подступом к проблеме является понимание экзистенциальной коммуникации в психопатологии, а затем и философии Карла Ясперса.

Особенность размышлений Ясперса состоит в том, что к проблеме коммуникации он подошел со стороны психиатрии, пытаясь найти подход к лечению людей, с которыми сталкивался в своей практике. Поэтому первоначально он рассматривает общение врача и больного. Именно в этом ракурсе он пытается показать несостоительность субъект-объектного отношения к миру, когда все, с чем мы соприкасаемся в нашей жизни (в том числе и люди), является для нас всего лишь объектами, которые мы можем изучить со всеми сторон и, таким образом, познать. Отношение

психиатра к пациенту должно быть, считает Ясперс, не авторитарным, а равноправным.

С этим он связывает и рассматриваемое понятие коммуникации. В шестой части своей работы («Человек как целое») он пишет, что самой высшей стадией, которой можно достичь в отношениях врача и пациента является стадия экзистенциальной коммуникации, которая превосходит любые формы терапии. В ходе общения двух свободных личностей врач не просто выступает в качестве специалиста. Он также должен быть экзистенцией для другой такой же и понимать, что не существует определенных и окончательных решений. Как пишет Ясперс, «экзистенциальная коммуникация представляет собой взаимное высветление, которое в существе своем относится каждый раз к данному, и только данному случаю, то есть не предполагает приложения знаний общего характера к индивидуальной ситуации»¹.

Надо отметить, что экзистенциальную коммуникацию Ясперс противопоставляет неподлинной. Особенностью последней является то, что человек в ней выступает в одной из социальных ролей, навязываемых ему обществом, подлинная же коммуникация основана не на простом сходстве интересов людей, она предполагает возможность для человека открыться «другому», в том числе и в своей слабости. В обществе невозможно пробиться к своей экзистенции, в поверхностных разговорах человек еще больше ощущает отчужденность от других людей, тем самым приходя к осознанию своего одиночества. С другой стороны, это заставляет человека осознавать свою потребность в настоящем общении. Более того, одиночество является одним из условий подлинной коммуникации, которая может происходить не в толпе, а только между двоими, между «я» и «другим» как «бытие с другим». Для того чтобы описать это общение, Ясперс прибегает к антиномичному выражению «любящая борьба», подразумевая под этим стремление уничтожить не друг друга, а лишь отчужденные формы человеческого бытия.

Ещё одно условие, которое Ясперс ставит для осуществления подлинной коммуникации — это выход к трансценденции, связь с ней, ведь именно она освобождает человека. «Отчуждение же от трансценденции, — как отмечает И. Н. Сидоренко, — лишает человека как подлинного существования, так и подлинного общения»². Тем не менее нужно заметить, что это не является простой задачей, ведь трансцен-

денция скрывается от человека, и ему приходится приближаться к ней только лишь с помощью чтения ее шифров, чаще замечаемых им в «пограничных ситуациях», в которых он сталкивается с наиболее значимыми для него экзистенциалами — страхом, одиночеством, виной, тревогой, страданием и др. Ясперс пишет, что «человек зависит от себя как единичного в новом смысле: он должен сам помочь себе... Если трансценденция скрывается, человек может прийти к ней лишь посредством самого себя»³. Но несмотря на то что прорыв к трансценденции осуществляется в акте веры, это не религиозная вера, определяющая «шифры» и превращающая их в символы, а философская вера, которая не разъединяет, а связывает людей.

«Любая антропология — это философская дисциплина, то есть, не объективирующая теория, а бесконечный процесс самопрояснения»⁴, — говорит Ясперс. Тем самым он подчеркивает, что задачей философской дисциплины о человеке является не сбор и систематизирование фактов о нем, а пробуждение в нем личности, или, другими словами, высвечивание его экзистенции.

Если Карл Ясперс в своих размышлениях об экзистенциальной коммуникации первоначально отталкивался от своего психотерапевтического опыта, а для Бердяева основой философии диалога являлись его размышления о личности и общественности, то в случае с Мартином Бубером, мы видим не один, а сразу несколько источников, приведших его к центральной в его размышлениях концепции «Я-Ты».

Во-первых, нужно вспомнить о школьных годах Бубера, на протяжении которых он жил в напряженной атмосфере отчуждения между евреями и поляками. Из его воспоминаний мы знаем, что хотя в школе он не сталкивался с вопиющими случаями нетерпимости, все же между двумя этническими группами существовала некая «вежливая стена», которая оставила свой отпечаток на всем существе мальчика. Позднее он не мог не ощущать некоего настороженного отношения к евреям, что достигло кульминационной точки в нацистской Германии. В послевоенные годы он опять остро ощущает разъединенность людей в ситуации сложного арабо-израильского конфликта.

Тем не менее весь этот опыт непонимания людьми друг друга не приводит его к ожесточению и неверию в возможность достигнуть понимания между людьми. Как замечает Г. Померанц, Бубер «не верил в бытийственную глубину отчуждения. Он верил в любовь, и опыт любви просвечивает на многих его страницах»⁵.

Что же поддерживало и вдохновляло мыслителя в подобной, казалось бы, безрадостной обстановке? Здесь мы вплотную подходим ко второму источнику его философии — хасидизму, мистической еврейской религиозной традиции. Лев Шестов, размышляя о книгах «Я и Ты» и «Диалог», также указывает на это влияние: «Те же слова “встреча” и “отношение”, так характерные для этих книг, подсказаны были Буберу его разысканиями в области хасидизма»⁶.

Согласно Буберу, человек в своей жизни может избрать одно из двух отношений к миру. Большинству людей присуще то, которое он называет «Я-Оно». В нем все, что окружает человека в жизни, представляется ему в виде объектов, неважно принадлежит ли это к миру неживой природы или является одушевленным существом. Когда человек произносит основное слово «Я-Оно», он воспринимает мир, как некий опыт, которые он может получить, как систему постоянно накапливаемого знания, как того, что может ему пригодиться в жизни.

Сущность сочетания «Я-Ты» в ином. Здесь человек (животное, неживая материя) не является изолированным от всего объектом для нашего изучения, а предстоит нам, заполняя для нас весь остальной мир и представляя нам его в новом свете. Главное в отношении «Я-Ты» заключено не в объекте и даже не в субъекте познания. Слово «познание» здесь лишнее. На первый план в здесь выходит то, что «между» двумя субъектами, их отношение между собой.

Многие исследователи творчества Бубера отмечали, что он произвел «второй коперниканский переворот» в философском мышлении. «Перемещая значимость того, что происходит в область “между”, работа “Я и Ты” решительно отвергает кантовскую субъект-объектную модель, в которой субъект является центром, вокруг которого врачаются объекты... Произнесший Ты основного слова Я-Ты осознает, что в данный момент он не является центром»⁷.

Е. М. Полуяхтова в своем исследовании «Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса» замечает, что между позициями М. Бубера и К. Ясперса по поводу назначения и роли диалога при всей их схожести имеется существенные отличия. С ее точки зрения, «если для М. Бубера диалог — онтологическое основание, призванное конституировать Я как носителя сознания, то для К. Ясперса диалог есть лишь инструмент, способствующий коммуникации»⁸. Диалогичность М. Бубера есть конечное основание человеческого бытия, диалог К. Ясперса занимает более скромное место; он есть средство для постижения бытия, а также посредник для поиска истины и прорыва к экзистенции.

В добавление к этому можно отметить различие традиций, оказавших влияние на философов. Ясперс, хотя и восстает против академической традиции в философии, царившей в его время, продолжает линию строгого немецкого мышления и строит свои работы в виде оформленной системы. Бубер же, черпая вдохновение в Библии и хасидских толкованиях к ней, представляет нам на суд плод гораздо более иррационалистического философствования, неоднократно вводя в структуру своих произведений мифические и фольклорные элементы.

Эти отличия, обусловленные традицией, можно наблюдать, в частности, в разном толковании Ясперсом и Бубером понятия Бога. Если Ясперс использует для этого безличное понятие «трансценденция», «всеобъемлющее», то Бог в представлении Бубера является нам в двух формах: «Божества» и в виде

«Вечного Ты», с которым можно поддерживать «живое» общение.

Рассматривая философскую позицию Бердяева, мы можем заметить, что она является более пессимистичной, чем у философов, рассмотренных нами выше. Это заметно хотя бы по названию его главной работы, посвященной этой проблематике — «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения». Сам философ также говорит об этом преобладающем мироощущении, которое отражено в его книге: «Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между “я” и “объектом”: в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблеме познания, в одиночестве философа и в философском одиночестве, — чему и посвящена эта книга»⁹.

В чем же он видит истоки плачевного положения человека в мире? По его мысли, катастрофой, вызвавшей к жизни мир объективации, который и лишает человека свободы, является грехопадение. Теперь человек оказался подчиненным причинности и рациональности и отделенным от мира, причем детерминирован он не только снаружи, но и изнутри, подвластно этому и формирование самого человеческого мышления.

Проблема объективации также является и причиной разобщенности людей между собой. В своей падшей природе они пытаются решить эту проблему, но всегда промахиваются мимо цели: вместо «общности» видят «общее», вместо «общения» создают «общество», вместо «царства Божьего» — «царство Кесаря». Другой попыткой решить проблему отчуждения является выход в индивидуализм, который, впрочем, тоже не решает ее и не приносит приобщения к духу и духовной общности.

Каковы же пути преодоления этой отчужденности видит Бердяев? Конечно же, рассматривая тему общения, он осознает, что не находится в вакууме и анализирует воззрения современных ему философов, в частности, Бубера, Хайдеггера и Ясперса, как наиболее ярких представителей экзистенциализма, занятых проблемой подлинного существования человека. Например, он справедливо отмечает, что для Бубера проблема «я» и «ты» является нам в библейском контексте и связывается с отношением Бога и человека. Но недостатком его размышлений Бердяев считает то, что «он не ставит вопроса об отношении между человеческими “я”, отношении “я” и “ты”, как отношении человека к человеку, о человеческом множестве. У него совсем не поставлена проблема социальной метафизики, проблема о “мы”. Существует не только “я”, “ты” и “оно”, но также и “мы”»¹⁰.

Рассматривает он и позицию Ясперса, который, по его словам, ближе ему, чем Хайдеггер тем, что, в отличие от последнего, не замыкается в себе. «Ясперс верно говорит, что “я” не существует без коммуникаций с другими, без диалогической борьбы»¹¹. Тем не менее Бердяев считает важным добавить, что

«существование “я” предполагает вхождение в “мы”, в котором и происходит общение “я” и “ты”»¹².

Как и у вышеупомянутых философов, Бердяев в качестве выхода из одиночества видит прорыв к трансцендентному. Можно даже сказать, что само одиночество есть онтологическая тоска по Богу (не как объекту, а как субъекту) и воссоединению с Ним. Размышления Бердяева о трансценденции представляются гораздо более последовательными, чем суждения Ясперса. Во-первых, раз причина одиночества в грехопадении (которое в христианской традиции трактуется как отпадение от Бога), то и единственным средством выхода является преодоление этого разрыва и возвращение к Богу. Во-вторых, ясперовское понимание трансценденции, как уже было отмечено выше, является безличным, лишь приоткрывающимся человеку при помощи чтения шифров. В концепции же Бердяева сам Бог предстает нам одиноким, жаждущим общения с другим «я». Потому человек и создан свободным, чтобы самостоятельно выбрать это общение с Богом.

С другой стороны, человек может выбрать жизнь в объективированном мире, т. е. одиночество, так как в этом случае «я» человека превращается всего лишь в неживой объект, который, по определению, смертен. И если в этом мире можно говорить лишь об относительном одиночестве, то под абсолютным одиночеством мы можем подразумевать ад, небытие. Размышляя об этом, В. К. Чернусь проводит параллели с размышлениями Альбера Камю, признавая, однако, различие терминологического аппарата двух философов: «Такой ад и такое бездуховное одиночество в мире объектов можно назвать абсурдом, хотя Бердяев, кажется, не использовал такой термин»¹³.

В вышеупомянутой работе Е. М. Полуяхтовой отмечается, что «Н. А. Бердяев поддерживает К. Ясперса в его стремлении с помощью шифров проникать во внутреннее существование. Но, в отличие от К. Ясперса, Н. А. Бердяев имеет в виду сообщаемость взаимную, то есть диалогическую форму в виде обмена от Я к Ты и обратно»¹⁴, что, конечно же, больше сближает его с Мартином Бубером.

Если теперь попытаться подвести итоги и отметить наиболее значимые различия, возникающие у рассмотренных нами философов, можно сформулировать это следующим образом. В размышлениях Бубера мы ясно видим влияние на него диалогической еврейской культуры, основанной на реальности встречи Бога и человека. Концепция «философской веры» Ясперса соединяет черты немецкой идеалистической философии и протестантской традиции. Внимание к личности, которое перенеслось из протестантизма на всю европейскую культуру, можно увидеть в том, что коммуникация Ясперса не может происходить среди масс, а только между немногими. У Бердяева же (хотя он и близок европейцам своим акцентом на личности и особенно острый переживанием одиночества) заметно влияние такого элемента восточного богословия, как «соборность», на его размышления

о необходимости введения в экзистенциальное философствование понятия «мы». Тем не менее, он признает, что «мы» также может подвергнуться процессу объективации и превратиться в «оно», даже в таком объединении людей как церковь, если последняя носит только социализированный характер.

Представленные варианты попыток преодоления классической западноевропейской проблемы субъект-объектной разъединенности предлагают выход в изменении взгляда на мир, который представляется теперь не упорядоченной системой доступных для познания объектов, а связью свободных субъектов, которая достижима с помощью коммуникации (диалога, общения). В данной работе были проанализированы различия, возникающие между сходными в основных интуициях концепциями, а также влияние религиозно-философских традиций, внутри которых творили вышеупомянутые мыслители.

Примечания

- ¹ Ясперс К. Общая психопатология // <http://www.practica.ru/Jaspers/chap22.htm>
- ² Сидоренко И. Н. Карл Ясперс. Мн.: Книжный Дом, 2008. С. 133.

- ³ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 377.
- ⁴ Ясперс К. Общая психопатология // <http://www.practica.ru/Jaspers/chap22.htm>
- ⁵ Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 11.
- ⁶ Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 544.
- ⁷ Gordon H. Heidegger-Buber controversy: the status of the I-Thou. Westport, 2001. Р. 115–116.
- ⁸ Полуяхтова Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса // <http://elar.usu.ru/bitstream/1234.56789/291/3/urgu0212s.pdf>
- ⁹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 227.
- ¹⁰ Там же. С. 296.
- ¹¹ Там же. С. 301.
- ¹² Там же. С. 366.
- ¹³ Чернуц В. К. Проблема одиночества и общения в философии Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под ред. Владимира Поруса (Серия «Религиозные мыслители»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 300.
- ¹⁴ Полуяхтова Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса // <http://elar.usu.ru/bitstream/1234.56789/291/3/urgu0212s.pdf>

О. В. Павенков

научный сотрудник СПБГУ,
аспирант СПБГУ, факультет
социологии

Научные руководители —
проф., д-р филос. наук
В. В. Козловский,
проф., д-р филос. наук
Е. А. Гусева

**ЛЮБОВЬ – ЭТО ЖИЗНЬ.
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
АЛЬТРУИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ
(И. ИЛЬИН, Л. КАРСАВИН, С. Л. ФРАНК)**

Copyright © 2011, О. В. Павенков

Тематика любви является центральной не только для русской литературы и поэзии, но и для такого интеллектуального компонента культуры, как философия. В связи с интенсификацией поиска смысловожизненного начала бытия в конце XIX — начале XX вв. наблюдался всплеск интереса к такому направлению как философия любви в России, который, конечно, не был случаен. Слова Христа: «по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Матф. 24:12) начали сбываться именно в эту эпоху роста социальной напряженности, агрессии, ненависти к царю, Церкви и вообще «к ближнему» в российском обществе. В этой ситуации обращение русской творческой интеллигенции к теме любви было попыткой растопить тот духовный лед, который сковывал человеческие сердца атеизмом и жаждой революции. Спасла ли любовь Россию? Исполнилось ли пророчество В. Соловьева: «любовь спасет мир»? Трудно ответить на эти вопросы, но понимание смысла русской культуры и русской философии без изучения философии любви в России представляется затруднительным.

В рамках данной статьи будут рассмотрены интерпретации понимания рассматриваемой темы в творчестве трех русских философов: И. Ильина, С. Л. Франка и Л. Карсавина, каждый из которых оставил значительный след в философии альтруистической любви. Объединяющим смысловым центром, из которого, как три луча, исходят их взгляды на любовь, является идея любви-жизни. Л. Карсавин, анализируя идеологию любви одного из героев Ф. М. Достоевского, Федора Павловича Карамазова, замечает: «Но любовь — жизнь»¹. И действительно, любовь сильнее смерти. Любовь несовместима ни со смертью, ни со всем тем, что ее умножает. Любовь — это чистая, созидательная, благотворящая жизнь. Любовь, подобно роднику чистой воды, бесконечно источает жизнь. Эта же идея высочайшей онтологии любви содержится у И. Ильина, наставляющего своего сына такими словами: «Нет, нам нельзя без любви: она есть великий дар — увидеть лучшее, избрать его и жить»². В христианском духе эту идею выражает философ С. Франк: «отныне душа в своей последней глубине знает, что Бог есть любовь, что любовь есть сила Божия, оздоровляющая, совершенствующая, благодатствующая человеческую жизнь»³. Здесь С. Франк ставит любовь даже выше жизни, ибо, как говорит ап. Павел: «Любовь никогда не перестает,

хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8). Жизнь в нашем понимании, земная жизнь может прекратиться, но любовь пребывает вечно.

Русский философ И. А. Ильин, глубоко и всесторонне рассмотревший компоненты духовной жизни, рассматривает любовь как смысложизненную и главную выбирающую силу. В своем письме сыну он, как добный отец, пытается убедить свое чадо, что без любви прожить нельзя. Почему же? Ведь любви «нет в людях», — полагает сын. И. Ильин пишет: «Жизнь подобна огромному, во все стороны бесконечному потоку, который обрушивается на нас и несет нас с собою. Нельзя жить всем, что он несет... Надо выбирать. Выбирающая же сила есть любовь: это она “предпочитает”, “приемлет”, “прикрепляет-ся”, ценит, бережет, помогает и бледует верность»⁴. Любовь — это критерий ценностной оценки всего сущего. Любовь представляет собой направляющую звезду на жизненном пути человека. Без этой звезды человек идет в потемках и постоянно ошибается.

Вернемся к вопросу, почему жить можно только с любовью. Аргументация И. Ильина вполне ясна и представлена в нескольких пунктах:

1. «Воля без любви пуста, черства, жестока, насильственна, и, главное, безразлична к добру и злу»⁵.

2. «Нельзя человеку прожить без любви и потому, что она есть главная творческая сила человека»⁶. Любовь обладает огромным творческим потенциалом. «Культура без любви есть мертвое, обреченное и безнадежное дело. И все гениальное... было создано из созерцающего и поющеющего сердца»⁷.

3. И. Ильин утверждает: «Нельзя человеку прожить без любви, потому что самое главное и драгоценное в его жизни открывается именно сердцу»⁸. Стоит добавить, что сердце является органом сосредоточения энергии любви и органом созерцания другой личности, без которого невозможно ни адекватное слышание, ни понимание близкого. Дружба, патриотизм, брак, воспитание детей становятся недоступными бессердечным людям. Люди без сердца «выпадают» из порядка бытия, из социального и духовного космоса. Однако именно «из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления (Матф. 15:19)». Поэтому сердцу открывается то самое драгоценное в жизни, когда оно чистое и наполнено Божественной Любовью.

4. Четвертый аргумент, кульминационный для И. Ильина, звучит так: «Только созерцающая любовь открывает человеку доступ к религиозности и к Богу»⁹. Любовь выступает как критерий религиозности. Именно этим И. Ильин объясняет атеистичность и безверие западных народов. Они «пренебрегли сердцем... Этим был предопределен тот религиозный кризис, которые они ныне переживают»¹⁰. Но не на западе, а в «Святой Руси» была самая кровавая революция и засилье атеизма. Наше безверие, к сожалению, дало в сотни раз сильнее «плоды».

Важным аспектом творчества И. Ильина выступает апология гнева, который соединяется с любовью. «Гневная борьба с вредителями необходима... Но гнев этот должен быть рожден любовью, он должен быть сам ее воплощением для того, чтобы находить в ней оправдание и меру»¹¹. И. Ильин оригинален в том, что сначала, созерцая, рассуждает о высоких идеалах любви, а потом, спустившись на землю, занимается апологетикой справедливого насилия, насилия во имя любви. Сколько такая апология насилия дает поводов для злоупотреблений! Любовь противоположна гневу фактически всегда по причине духовной слабости любого человека. Единственным исключением за всю человеческую историю является евангельский эпизод об изгнании торгующих из храма. «Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул; и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь. И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов, а вы сделали его вертепом разбойников» (Мар. 11:15–18).

Несколько иначе проблему любви видит русский философ, историк-медиевист Л. Карсавин. Любовь — это конкретная идея, пронизывающая весь идеальный и реальный миры. Любовь — это благо в платоновском понимании. В любви нет зла и несовершенства. Любовь сама по себе совершенна и не нуждается в восполнении своего бытия. Для осуществления этой чистой любви необходима альтруистическая любовь, основным признаком которой, по Л. Карсавину, является «двуединство» как единство «двух любящих»¹². Условием реализации этого альтруистического единства является главенство духа над бренным телом человека: «Духовное должно царить и осуществлять себя в единстве с телесным, подчиняя, объединяя и направляя его»¹³. Царствование духа над телом необходимо, чтобы избежать чуждого любви блуда. Любовь и страсть блуда — две противоположные борющиеся в человеке силы, сила Божественная и сила диавольская. Поэтому любить и соединяться со «страстным порывом» одновременно, как пишет Л. Карсавин, невозможно. Искреннее и чистое влечение к объекту любви может быть очень сильным и постоянным, но оно не тождественно и даже не подобно похотливой страсти обладания им. В свою очередь, альтруистическая любовь может возрастать до уровня любви-агапэ, любви-святости. Как это прекрасно показано Ф. М. Достоевским на примере

покаяния Раскольникова, преображения Сонечки, монашества «в миру» Алеши и других героев его произведений, онтологический уровень любви может меняться, то есть имеет место динамика онтологии любви. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздаю все имение мое и отдаю тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:1–3). Но означает ли это, что остальные не-святые люди — это по выражению ап. Павла «ничто». А что значит это «ничто»? Бессмысленность? Пустота? Одиночество? Ничто — это небытие. То есть онтологический уровень не-любящего человека стремится к нулю, к отсутствию бытия. Это даже не пустота, это чистое небытие, бессмысленное и мертвое, небытие, которого нет. Любовь противоположна «ничто». Любовь в этом смысле — онтологическое «да будет», это порыв к бытию, это жажда жизни, жажда чистоты. Л. Карсавин пишет об этом онтологическом порыве: «Без любви же ко всему, к насекомому нет и полного принятия жизни»¹⁴. Любовь всегда стремится к своему умножению и подобно капиталу дает «прибавленную стоимость». Капитал любви — это запас жизненных сил человека. Не имея этого капитала любви, человек теряет онтологическую основу своего существования, теряют саму жизнь.

«Как понять, не полюбив?» — задает гносеологический вопрос Л. Карсавин. Понимание является условием любви, но и чтобы понять, надо полюбить, надо хотя бы немного забыть о себе и своих интересах и целях и услышать другого человека, войти в его положение. Это уже самоотречение, хотя бы временное. Любовь дает возможность субъекту познания войти в объект, как в самого себя, и интуитивно увидеть его проблемы и его сущность. Этот потенциал понимания другого присущ каждому человеку, но только способный на самоотверженность, жертвуяющий человек может его актуализировать, реализовать в данной конкретной ситуации.

Христианство — это «религия любви»¹⁵, — провозглашает Семен Людвигович Франк в названии своей статьи. Почему же именно любви, а не милосердия, не доброты, не смирения? Дело в том, что только христианство свидетельствует и утверждает, что Бог есть Любовь. Жизни христиан в Церкви — это жизнь в Любви и во имя Любви. Любовь умножает любовь. Любовь творит. Истинное творчество есть проявление любви и умножение любви в бытии. Творец — это источник любви, а творение — это результат умножения любви. Бог хочет, чтобы любви было много, ибо любовь — это бытие. Много любви, значит, и много бытия. Христианство — это религия жизни в любви. Любовь аксиоматична для христианства. Это аксиоматическая основа христианской религии. Чтобы проиллюстрировать эту идею, можно привести множество замечательных цитат из Франка,

каждая из которых будет характеризовать отдельный аспект любви:

1. Ценностный аспект любви: «Любовь есть непосредственное восприятие абсолютной ценности любимого»¹⁶;

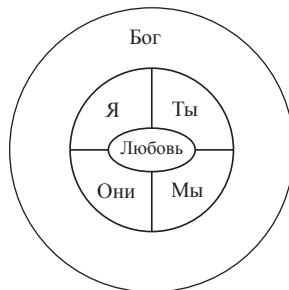
2. Аспект служения: «Любовь — счастье служения другому»¹⁷, это счастье служение Христу;

3. Созерцательный аспект: «Любовь — радостное и благоговейное видение божественности всего сущего», «созерцать любовь — значит иметь ее, гореть ею»;¹⁸

4. Религиозный аспект: «Любовь есть сама сердцевина веры»¹⁹, «любовь — выражение и действие Бога в человеческой душе»²⁰. Любовь — Богоприсутствие и Бого-действие. Любовь религиозна по своему существу.

Собственный последний аспект для С. Франка становится сущностью альтруистической любви. С. Франк дает такое определение: «Любовь есть... религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала»²¹, созерцание в нем Божественного образа, образа Христа в нем. Тогда встает вопрос: Эротическая любовь религиозна? Франк отвечает в целом утвердительно. Но эротическая любовь, по Франку, основана «на некоем обмане зрения»²². Такая любовь есть мечтание, представление о любимом в розовых тонах, это фантазия, которая, безусловно, порочна. Но суть в том, что она есть результат неверной направленности религиозного чувства, которое концентрируется не на Боге в человеке, а на самом несовершенстве человеческой природы²³. Понимание С. Франком идолопоклонничества эротической любви имеет глубокие основания в том, что сам Эрос есть языческий бог, как он представлен в платоновском «Пире».

Анализируя основания, «зачатки» истинной любви, С. Франк приходит к двум очень существенным идеям: идее всеобщего братства, в которой ближним может быть каждый и идея «я» и «ты». Любовь выступает «преодолением всякой групповой замкнутости»²⁴. Любовь — это живая открытость личностного «Я» по отношению к «Ты», к «Они» и к «Мы». Любовь становится интегральным единством всех во всем в Боге. Любовь объемлет «не только всех, но все во всех»²⁵. Эта идея может быть проиллюстрирована следующей схемой:



Эту схему не надо понимать абстрактно. Речь идет о конкретном единстве, сущностью которого выступает любовь. В связи с этим показателен акцент

С. Франка на конкретности любви. Франк несколько раз повторяет, что «любовь направлена на конкретно-сущее»²⁶. Однако заметим, что провозглашенная Н. О. Лосским любовь к ценностям, таким как добро и милосердие — тоже любовь, хотя ценности добра, блага довольно абстрактны и размыты по содержанию. Конкретность любви не отменяет абстрактность ценностей — объектов любви. Абстрактные ценности могут конкретизироваться в любви. При этом, «Царство любви остается в человеческой жизни лишь недостижимой путеводной звездой»²⁷. На первый взгляд «пессимистичная» точка зрения С. Франка сопряжена с уверенностью, что живое знание Бога Любви не позволит силам зла поколебать душу «искребить в ней это знание спасительной истины»²⁸.

Итак, в русской религиозно философской традиции можно выделить линию понимания любви как жизни, ярко представленную в философском творчестве С. Франка, Л. Карсавина и И. Ильина. Любовь выступает для них самой сердцевиной духовности человека, сущностной основой личности. Любовь — не только онтологическая первооснова, но и источник культурного творчества и религиозного вдохновения. Любовь животворит. Любовь — это сама жизнь — таков лейтмотив этой линии философии альтруистической любви в России.

Примечания

¹ Карсавин Л. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 355.

² Ильин И. Без любви (из письма к сыну) // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 398.

³ Франк С. Религия любви // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 414.

⁴ Ильин И. Без любви (из письма к сыну) // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 398.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 399.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 400.

¹² Там же. С. 356.

¹³ Там же. С. 358.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Франк С. Религия любви // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 401.

¹⁶ Там же. С. 402.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 412.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 414.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 403.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 405.

²⁵ Там же. С. 409.

²⁶ Там же. С. 408.

²⁷ Там же. С. 414.

²⁸ Там же.

А. В. Заньковский

студент факультета
философии, богословия
и религиоведения

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Р. В. Светлов

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЭРНСТА ЮНГЕРА И ЖАН-ПОЛЯ САРТРА

Copyright © 2011, А. В. Заньковский

Целью нашей работы является демонстрация методологии, позволяющей рассматривать политические процессы как онтологические, методологии, основанной на аристотелевской концепции материи и формы.

Вспомним аристотелевскую онтологию материи и формы, данную в «Физике». Два начала: материя (*hyle*) и форма (*morphe*), соединяясь, образуют вещи. Ни одно из двух начал не познаемо отдельно, но только в своем соединении со вторым в виде природных вещей или вещей, созданных человеком¹. Материя — это претерпевающее, инертное начало; форма, овладевая материи посредством индивидуального ума или всеобщего Ума, удерживает ее в определенном положении. Следствием упадка формы является регресс материи в сторону бесформенности, такое стремление Аристотелем именуется *steresis* (лишенность) — это процесс, который проявляется в вещах как разрушение. Лишённость — это *третье начало*, действующее в вещах, которое отличается от материи и формы тем, что оно не является причиной существования вещей, но может быть *косвенной* причиной их возникновения.

В «Политике» Аристотель переносит онтологический принцип господства формы над материи в сферу общественных отношений: люди, в силу своей природы, делятся на властителей и подчиненных, последние способны только исполнять приказания тех, кто знает причины выполняемых работ². Свободные люди имеют тела и души, соответствующие своему предназначению — повелевать, а не исполнять повеления. Впрочем, Аристотель учитывает, что порой «Одни имеют только свойственные свободным тела, а другие — только души»³. Так же как господин над рабом, душа господствует над телом: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»⁴. Душа является формой (*morphe*) для тела, тело — сырой материал (*hyle*) для души. Противоположная ситуация, когда душевные порывы обусловлены раскрепощением телесных функций, когда физические ощущения очерчивают область душевной деятельности, свидетельствует о тотальном извращении онтологического устройства организма. Об этом читаем в «Политике»: «У людей же испорченных или расположенных к испорченности в силу их нездорового и противного природе состояния зачастую может показаться, что тело властвует над душой»⁵.

Перенос онтологического принципа образования вещей в сферу государственного устройства, с нашей точки зрения, объясняется спецификой отличного от новоевропейского типа мышления. Латинское слово «*res*» переводится как «дело» или «вещь», или «обстоятельство». Это непривычное нам объединение событий и отдельных чувственно воспринимаемых предметов основано на том, что очевидность *причин*, вызвавших событие, конкретизировало его, приблизив к вещественной очевидности. Иначе говоря: более простая и строгая картина мира античности и средневековья позволяла выстроить линейную каузальную цепь без привнесения косвенных причин, делая событие государства отдельной сущностью, что невозможно для современного плюралистического мышления. Этим объясняется понимание государства как вещи в пику либеральному пониманию государства как совокупности обстоятельств, обеспечивающих безопасное существование граждан⁶.

Исходя из того положения, что тип политического устройства — это не что иное, как проявление взаимоотношений двух онтологических начал (*hyle* и *morphe*), мы выявим направление политических интенций Эрнста Юнгера и Жан-Поля Сартра.

I Концепция материи и формы в романе Эрнста Юнгера «На мраморных утесах»

В своем романе «На мраморных утесах» Эрнст Юнгер изображает конфликт двух онтологических начал — формы и материи в их социальном эквиваленте. Материя и форма предстают в романе Юнгера в виде политических антагонистов. Юнгер создает систему ландшафтного символизма в соответствии со своим убеждением, что «почва оказывает на человека не меньшее влияние, чем на растения»⁷. Лес символизирует анархические тенденции, направленные на уничтожение Большой Лагуны — буколически описанной местности, где живут представители элитарной культуры, в том числе рассказчик и брат Ото⁸, которые занимаются растениеводством и собиранием фантастических гербариев. С севера Лагуна защищена валом мраморных утесов, за ними располагается Кампания — луговой пояс, заселенный пастухами. Полупустынная местность Кампания символизирует нигилистические тенденции общества. В Рутовом

скиту герои проводят дни среди живописных скал, предаваясь аскезе и созерцанию, постигая язык растений с помощью дыхательных упражнений, в то время как в дебрях Леса прячутся от закона беглые преступники, еретики, маги, ведьмы и т. д., чьим главарем предстает Старший лесничий.

Некоторые исследователи полагают, что за отрицательной фигурой Старшего лесничего скрывается Гитлер. С другой стороны, нам известно, что Юнгер преподнес фюреру свою книгу 1926 г. «Огонь и кровь» с дарственной надписью, которая гласила: «Национальному вождю — Адольфу Гитлеру! — Эрнст Юнгер»⁹. Роман был завершен в 1939 г., когда политические взгляды Юнгера значительно отличались от его взглядов 1926 г. Впоследствии Юнгер отказывается занять место депутата рейхстага, предложенное ему Гитлером, отказывается войти в состав фашистской академии искусств, оказывает помочь политическим диссидентам. Считается, что его неприкосновенность в фашистской Германии обязана его фронтовой славе времен Первой мировой войны.

Нигилизм Кампаньи в конце концов начинает противостоять анархии Леса, что отсылает к одной из главных философских тем Эрнста Юнгера — к диалектике нигилизма и анархии. В дневниках Юнгера находим следующее:

«Нигилизм и анархия. Разница между ними столь же не велика, как между угрями и змеями, но ее все же необходимо учитывать для понимания непосредственной игры. Решающим здесь оказывается отношение к порядку, которого недостает анархисту, но отличает нигилиста. А посему нигилизм раскусить сложнее, он лучше замаскирован. Явным отличительным признаком является взаимоотношение с отцом: анархист его ненавидит, нигилист презирает <...> Далее следуют различия в отношении к матери и, особенно, к Земле, которую анархист хочет превратить в болото и дремучий лес, а нигилист — в пустыню»¹⁰.

Причиной возвращения материала к изначальной бесформенности является лишенность: истощение формы с течением времени приводит вещь к распаду, так нигилизм предшествует анархии, он разрушает изнутри формообразующие институты государства, основанные на традиции, но сам нигилизм стремится к новому, механическому порядку, в отличие от анархии, желающей остановиться в состоянии хаоса первой материи. Чем менее государство соответствует душе, тем больше приходится тратить усилий для обуздания тела народа. В связи с этим тезисом интересно привести цитату Юнгера из книги «Излучения»:

«Вероятно, не будет ошибкой сказать, что внешние принципы организации возрастают в той мере, в какой утрачивается внутренняя гармония»¹¹.

Роман «На мраморных утесах» — это опыт преодоленного нигилизма и самокритики. О. Ю. Пленков в своей вступительной статье к книге Юнгера «Ривароль», посвященной французскому консерватору времен Великой французской революции, находит

признаки гностицизма в ранних работах Эрнста Юнгера¹². Под «гностицизмом» автор вступительной статьи подразумевает некое недовольство онтологическим состоянием мира и титанизм — стремление построить новый мир человеческими силами. Роман «На мраморных утесах» показывает следствие подобных интенций — выброс автохтонных анархических сил общества.

В следующей части нашей работы, посвященной роману «Тошнота» Ж.-П. Сартра, мы рассмотрим, как нигилизм переходит в модернизированную форму гносиза.

II

Онтологическая революция Ж.-П. Сартра

Главный герой романа Сартра «Тошнота» (1938) не личность, не человек, переживающий некие события, но состояние сознания человека. Антуан Рокантен сидит в кафе, встречает людей, смотрит на них, смотрит в окно, изучает историю... все равно, что происходит, главное — как происходящее оживает в сознании Антуана. Однажды он заметил, что с ним что-то произошло или что-то произошло с внешним миром. Предметы стали не такими, как раньше: вилка не так лежит в руке или рука не так держит вилку, дверную ручку, кружку пива... Действия романа ограничиваются перемещением воспринимающего субъекта в пространстве среди объектов и непрекращающаяся рефлексия субъекта по поводу остраненности объектов, остраненности, которая в конце концов именуется «тошнотой». Он доходит до того, что уже не видит большой разницы между двумя возможностями: воткнуть ли вилку в глаз человеку, сидящему напротив него за столиком, или не воткнуть... череда телодвижений, возникновение звуков, ускоренное перемещение предметов — вот все, что произойдет, или все останется на своих местах. Суть не в том, что Антуаном овладело непреодолимое желание воткнуть в глаз вилку, просто он перестал понимать, в чем отличие одной последовательности событий от другой последовательности событий. Вспоминается трактат «О душе» Аристотеля: «Если бы глаз был живым существом, душою его было бы зрение. Ведь зрение и составляет смысловую сущность глаза. Глаз же есть материя зрения, с утратой зрения глаз перестает быть глазом и [может называться глазом] только номинально, подобно [изображению, сделанному] из камня или нарисованному»¹³. Так и есть: для Антуана всё словно нарисованное, ничто не имеет формы, смысловой сущности.

Антуан Рокантен фиксирует онтологическое состояние мира, его внимание направлено вовне, в мир предметов; он всматривается в *формы*, и формы странным образом обнаруживают скрытую в них ложь. Ложь и насилие — вот, что распознает Антуан. Он чувствует, что за «приличным» оформленным миром бурлит хаос, изначальная бесформенность. Сквозь «приличные» одежки формы просвечиваются

Лес. «Лживая» форма с трудом побеждает «честный» материал; вот-вот и все зацветет, прорвется плотина материи и осуществится онтологическая справедливость. Антуан видит, что правила давно отменены, но все продолжает идти своим чередом, и он возмущается:

«Они составляют законы, сочиняют популистские романы, женятся, доходят в своей глупости до того, что плодят детей. А между тем великая, блуждающая природа прокралиась в их город, про никла повсюду — в их дома, в их конторы, в них самих. Она не шевелится, она затаилась, они полны ею, они вдыхают ее, но не замечают, им кажется, что она где-то вовне, за двадцать лье от города. А я, я ВИЖУ ее, эту природу, ВИЖУ... Я знаю, что ее покорность — не покорность, а лень, знаю, что законы для нее не писаны: то, что они принимают за ее постоянство... Это всего лишь привычки, и завтра она может их переменить»¹⁴.

Вот, что видит Антуан: жизненный потенциал *hyle*, его затаенное величие в мире, где пошатнулась власть *morphe*. Больше нет оснований не воткнуть в глаз вилку, законы человеческого сожительства, быть может, и физические законы, действуют по инерции, в силу привычки, из-за того, что не всякая мысль умеет ходить до конца. Антуан же следующим образом описывает результат онтологической революции:

«...люди проснутся однажды утром и, открыв ставни, удивятся какому-то жуткому смыслу, который внедрился в вещи и чего-то ждет. Только и всего, но стоит этому хоть немного продлиться, и люди сотнями начнут кончать с собой. Ну что ж, и пусть! Пусть хоть что-то изменится, лучшего мне не надо, поглядим, что тогда будет. Многие погрызнут вдруг в одиночестве. Одинокие, соверенно одинокие, зловещие уроды побегут тогда по улицам, валом повалят мимо меня, глядя в одну точку, спасаясь от своих бед и унося их с собой, открыв рот и высунув язык-насекомое, хлопающее крыльями. И тогда я расхохочусь, даже если мое собственное тело покроет подозрительная грязная короста, которая расцветет цветами плоти, лютиками и фиалками. Я привалюсь к стене и крикну бегущим мимо: “Чего вы добились вашей наукой? Чего вы добились вашим гуманизмом? Где твое достоинство, мыслящий тростник?” Мне не будет страшно — во всяком случае, не страшнее, чем сейчас. Разве это не то же самое существование, вариации на тему существования? Третий глаз, который постепенно распространится по всему лицу, конечно, лишний, но не более чем два первых. *Существование — вот чего я боюсь* (выделено нами. — Авт.)»¹⁵.

Страх существования, осознание того, что материя господствует в мире, что основания мира онтологически лишены разумного начала — это в философии Сартра похоже на древний гностицизм, что заметил еще Ганс Йонас и в своей книге «Гностическая религия» посвятил целую главу экзистенциализму¹⁶.

Гностики утверждали, что мир возник из-за космической ошибки, мир — следствие грехопадения одного из божественных начал. Человеческий мир — продукт греха, выброшенный за пределы плеромы — божественной полноты. Люди, но не все, а только избранные, — частички отпавшего божества, закрепощенные в темницу материи. Но что будет, если свершится онтологическая революция? Если притесненная материя устроит бунт, преодолеет свою лень и победит форму?

Антуан желает конца света. Когда все побегут, напуганные собственным отражением, сороконожкой языка в своем рту, он привалится к стене и засмеется, как истинный гностик, для которого конец света — это отделение зерен от плевел, освобождение духа из тюрьмы материи. Все эти домны и шестеренки — культура, физические законы — существовали, чтобы поддерживать тюрьму, и даже высшие открытия разума тотчас подчинялись утилитарным требованиям плоти, ведь сами законы мира установил злой демиург. Таковы прозрения Антуана Рокантена, героя романа Сартра «Тошнота». Впоследствии Сартр несколько модернизирует свои религиозно-политические взгляды, перенеся взгляд с онтологического устройства космоса на социальное устройство общества, что, впрочем, делали и древние гностики, бунтуя против человеческихластителей, игнорируя собственное учение об онтологическом несовершенстве мира, которое, конечно, отрицает значение социального переустройства.

Роман Сартра интересен для нашего исследования тем, что в нем засвидетельствовано состояние подчинения материи порядку и определенной форме как онтологическое состояние, которое Сартром изображен шатким, способным перейти в свою противоположность — в хаос. С точки зрения Аристотеля, это невозможно, т. к. формы, актуализирующие материю, производятся первым двигателем — он есть вечная причина всего, Бог. Причина всего есть то, благодаря чему «все вещи, растения и животные <...> совместно упорядочены определенным образом»¹⁷. Единственным объяснением позиции Сартра, вытекающим из опыта Антуана Рокантена, обнаружившего возможность онтологической революции, может быть *смерть Бога в вещах*. Читаем в «Метафизике»: «Если, далее, помимо чувственных вещей не будет никаких других, тогда не будет первого начала, порядка, возникновения ...»¹⁸ Впрочем, с точки зрения Аристотеля, невозможная ситуация смерти первого двигателя, по крайней мере, подразумевала бы отсутствие всякого движения, чего не наблюдается в опыте Антуана — движение продолжается, но хаотически. Это похоже на констатацию этической смерти Бога Фридрихом Ницше, смерти, после которой этика, все же, существует, но в своей беспочвенности и хаотичности не уступает онтологической богооставленности мира, зафиксированной в опыте героя Сартра — экзистенциального атеиста, «обреченного на свободу». Напрашивается сравнение с гностическим мифом Василида, в котором описано состояние мира после случившегося спасения, которому удостоились «причастные сыновству», всех же

остальных и весь мир Бог, по своей милости, погрузил в великое забвение, чтобы они не мучились зря, не стремились к тому, что для них недостижимо¹⁹.

Примечания

¹ См.: Физ. 199а 10–15.

² См.: Метафизика. 181а30.

³ Пол. 1254b30.

⁴ Там же. 1254b5.

⁵ Там же. 1254b.

⁶

⁷ Юнгер Э. На мраморных утесах. М., 2009. С. 103.

⁸ Прототипом брату Otto был Фридрих Георг Юнгер. Сначала Юнгер хотел ввести его под именем Порофундус, затем Феликс,

но в итоге решился на имя Otho. См. Там же. запись от 26 апреля 1939 г.

⁹ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 48.

¹⁰ Юнгер Э. Strahlungen II, стр. 213; запись от 16 января 1944 г.

¹¹ Юнгер Э. Сады и дороги. М., 2008. Запись от 30 апреля 1939 г.

¹² См. Пленков О. Ю. Роль и место Ривароля в творческой эволюции Э. Юнгера: Юнгер Э. Ривароль. СПб., 2008. С. 18.

¹³ О душе. 412b 20.

¹⁴ Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. Произведения. М., 1994. С. 164.

¹⁵ Там же. С. 165.

¹⁶ См. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998.

¹⁷ Мет. 1075а 15–20.

¹⁸ Там же. 1075b25.

¹⁹ Афанасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 84.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Т. Ф. Фадеева

канд. ф. наук, доц.

Русская христианская
гуманитарная академия

ВЕРШИТЕЛИ СУДЕБ И ИХ ЖЕРТВЫ В «ОХОТЕ НА ВЕДЬМ». СУДЫ

Copyright © 2011, Т. Ф. Фадеева

В любое время для того, чтобы успешно существовали государственные институты власти и плодотворно осуществляли свою деятельность, необходимо создавать такую систему управления и законы, которые отвечали бы запросамластной структуры. Можно наблюдать, что по всей Западной Европе с введением христианства начинают происходить процессы по упорядочиванию судопроизводства и законодательной базы¹. Данного рода юридический процесс был вызван к жизни тем, что в это время повсеместно в различных землях действовали местные своды законов, действие которых не распространялось на сопредельные территории. Более того, практически все местные законодательные акты никак не подчинялись единому центру власти, проводящему в жизнь выгодную ему политику управления и принуждения.

Со временем таким единым, ведущим и обобщающим идеологическим центром давления на непокорные умы стал инквизиционный институт власти со своими не тривиальными порядками и законами. Придерживаясь последних, любой человек мог выдвинуть обвинения против своих знакомых или соседей о нелояльности к церковной и светской власти. Более того, в доносах могло утверждаться, что эти люди являются колдунами или ведьмами, наносящими своей деятельностью вред всей структуре общества. Затем в сжатые сроки можно было установить новый необходимый властям порядок и возбудить дела против ведьм и колдунов. В своих судебных расследованиях власти активно использовали любые доносы. «Огромное значение придавали народной молве и общественному мнению; для его подтверждения принимали на веру все слова свидетеля, даже основанные на личном предубеждении, на сплетнях, на пустых слухах или бессмысленной болтовне. Все, что могло повредить обвиняемому, разыскивалось и тщательно записывалось»². Также можно отметить, что не испытывая угрызений совести, в ходе проведения расследования дел о колдовстве с помощью

применения различных пыток инквизиция получала необходимые ей в работе признания. В основном полученные показания сводились к признанию обвиняемых в нанесении ими вреда окружающим с помощью дьявола и нечистой силы. «В редких случаях судья мог даже назначить адвоката; но если адвокат чересчур рьяно брался за дело, то рисковал сам угодить за решетку по обвинению в ереси»³.

Исторические реалии демонстрируют попадание в руки непримиримого закона не только взрослых людей. Довольно часто от всеустрашающей «Охоты на ведьм» страдали дети. В трактате Жана Бодена «Демономании» («Daemonomania»), увидевшем свет в 1580 г., и в трактате Никола Реми «Daemonolatreia» от 1595 г. существуют прямые указания на то, что привлеченных к суду детей, обвиняемых в связи с дьяволом, так же как и взрослых, следует предавать казни.

Однако, несмотря на всю «строгость» закона, существовала процессуальная практика, предоставляющая возможность детям спасти свою жизнь и свое здоровье, но не близких им людей. Для этого, следуя законодательным актам, детям необходимо было дать «чистосердечные» показания против своих родителей, родственников или соседей. «Жан Боден... очень ценил детские показания, так как детей, в силу нежного возраста, легко было обманом или силой заставить давать нужную информацию»⁴. «На третьем процессе в Челмсфорде в 1589 г. два маленьких мальчика свидетельствовали против бабки и невенчанной матери (которую повесили на основе их показаний), чем заслужили похвалу судьи»⁵.

У мужчин также был шанс уйти от следственных действий. Они могли чистосердечно раскаяться в содеянном или, так же как дети, переложить всю ответственность за совершенное на другого человека. Однако в отношении женщин никакие исключения не действовали, и женщина с самого начала была уже обречена. С того момента, как на женщину падало даже малейшее подозрение в связи с нечистой силой,

она безоговорочно считалась ведьмой. В своем трактате «Предписания следователям» («Cautio criminalis») в 1631 г. иезуит Фридрих Шпее⁶ писал: «Если обвиняемая вела дурной образ жизни, то, разумеется, это доказывало ее связи с дьяволом; если же она была благочестива и вела себя примерно, то ясно, что она притворялась, дабы своим благочестием отвлечь от себя подозрение в связи с дьяволом и вочных путешествиях на шабаш. Если она обнаруживает на допросе страх, то ясно, что она виновна: совесть выдает ее. Если же она, уверенная в своей невинности, держит себя спокойно, то нет сомнений, что она виновна, ибо, по мнению судей, ведьмам свойственно лгать с наглым спокойствием. Если она защищается и оправдывается против возводимых на нее обвинений, это свидетельствует о ее виновности; если же в страхе и отчаянии от чудовищности возводимых на нее поклепов она падает духом и молчит, это уже, прямое доказательство ее преступности... Если несчастная женщина на пытке от нестерпимых мук дико вращает глазами, для судей это значит, что она ищет глазами своего дьявола; если же она с неподвижными глазами остается напряженной, это значит, что она видит своего дьявола и смотрит на него. Если она находит в себе силу переносить ужасы пытки, это значит, что дьявол ее поддерживает, и что ее необходимо терзать еще сильнее. Если она не выдерживает и под пыткой испускает дух, это значит, что дьявол умертвил ее, дабы она не сделала признания и не открыла тайны»⁷.

Любую девушку или женщину окружающие могли, не боясь последствий обвинить в причастности к колдовской традиции. Практически всегда данного рода действия происходили в том случае, если родители обвиняемой уже были к этому времени обличены в связи с нечистой силой. Еще одним явным и хорошо заметным, особенно в маленьких городах и поселках, доказательством вины могло служить то обстоятельство, что какую-либо женщину соседи не приглашали достаточно долгое время к себе в гости. Окружающие люди такую женщину просто боялись и считали любые ее поступки навлекающими на их хозяйство или здоровье порчу.

История «Охоты на ведьм» знает не один печальный пример судебных расправ. Так, к примеру, во Франции в 1282 г. в Санли было арестовано несколько женщин, против которых было выдвинуто самое тяжкое обвинение того времени — в колдовстве. На первом этапе судебных мероприятий дело обвиняемых о «содеянном» злодеянии рассматривалось светским судом. Однако по настоянию церковных властей и местного епископа этих женщин передали в духовный суд. Передача дела была инспирирована тем, что по законодательным нормам считалось: только духовный суд может быть наиболее компетентным в вопросах колдовства и различать дела божественные и дела дьявольские.

Практически повсеместно светские суды без особых рвения брали в рассмотрение дела связанные с ведовством. В основном данного рода дела переда-

вали в ведение церковных структур. Можно говорить о том, что в основном нежелание светских судов вести подобные процессы всегда было мотивировано, поскольку в ведовских (оккультных) делах практически невозможно было в качестве доказательств найти и представить в суде необходимые материальные улики, изображающие обвиняемого. В дальнейшем мирские суды только с введением официального разрешения о применении в судопроизводстве пыток охотно стали брать на себя процессуальное решение дел. Более того, «никто не мог отказаться выступить в качестве свидетеля; никакая привилегия, никакой обет, никакая присяга не освобождали от этой обязанности. Если свидетель не желал или колебался давать показания, то рядом с залом суда находился застенок, к орудиям которого прибегали для убеждения свидетелей чаще, чем для убеждения обвиняемых инквизиторы»⁸. В случае признания подсудимым предъявленного ему обвинения можно было обосновывать вынесение «правильного» приговора.

Исторически складывалось, что светская власть осуществляла многочисленные попытки контроля над жизнью и деятельностью своих подданных, а также и за их умонастроения. После нашествия мавров на Испанию, на землях полуострова разгорелась жестокая война между христианами и мусульманами, принесшим в Европу новую культуру со своим укладом жизни, традициями и религией. В IX в. испанское правительство повсеместно осуществляло жестокие преследования инакомыслящих. Проводя борьбу за существовавший к этому времени порядок, в 845 г. испанский (Астурийский) король Рамиро I⁹ сжег на кострах большое число заключенных, находящихся под стражей и обвиняемых в причастности к оккультной традиции.

Но не только против простых людей могли быть выдвинуты обвинения в связях с нечистой силой. Жертвой подобных обвинений в ходе «Охоты на ведьм» стал Папа Бонифаций VIII¹⁰. В 1303 г. по приказу короля было начато расследование, затем последовал арест и заключение pontифика под стражу. Одним из характерных пунктов выдвинутого обвинения против него было уличение в содержании так называемого «домашнего демона», оповещающего Бонифация о происходящем в настоящее время в стране и за ее пределами, а также о будущих событиях. Другим же пунктом обвинения было признание Бонифация колдуном и утверждение постоянного его общения с ворожеями и предсказателями¹¹. Однако надо не забывать, что этот приказ об аресте был отдан французским королем после многолетней вражды с папским престолом, продолжавшейся из-за несогласия в вопросе приоритетности власти церковной или светской. Филипп Красивый¹² был приверженцем полнокровной королевской власти, в то время как Бонифаций хотел сосредоточить духовную власть, превосходящую в своих полномочиях светскую, в своих руках.

В качестве еще одного примера можно рассмотреть случай, связанный с труайским епископом

Гишаром. В 1302 г. против последнего было выдвинуто обвинение в отравлении королевы Наварской — Бланки¹³. В данном случае финансовые возможности епископа помогли ему откупиться от следствия. Однако в дальнейшем данного рода финансовые вложения не позволили ему уйти от следственных действий. В 1305 г. умерла королева Жанна, и все подозрения о ее несвоевременной кончине упали на Гишара. Данные подозрения послужили основой для привлечения епископа к суду. На этот раз против него были выдвинуты обвинения в попытке околодовать королеву, используя для этих целей восковую куклу. Кроме того, повсеместно ходили слухи и о том, что он замышлял негативные действия и против ее детей. В ходе судебных разбирательств Гишар провел несколько лет в заточении и был отпущен на свободу только в 1313 г. после того, как было конфисковано все принадлежащее ему движимое и недвижимое имущество.

Среди многочисленных жертв, обвиненных в колдовстве из-за того, что все они вмешивались в политические или духовные дела, можно отметить францисканского монаха¹⁴ XIV в. из Крассона Бернара Делисье. Наблюдая за всем, что происходило вокруг него, он постоянно осуждал духовенство в неправедном образе жизни и жестокости инквизиционных методов. В присутствии Филиппа Красивого и его двора, Делисье во всеуслышание объявил, что инквизиция стала настолько сильна, что могла бы обвинить в еретических идеях даже св. Петра и св. Павла. По его мнению, они бы никогда и ни при каких бы обстоятельствах не смогли бы себя защитить от выдвинутых против них обвинений. Подобные публичные выступления монаха безоговорочно привели к тому, что он был осужден¹⁵.

Поскольку Делисье открыто требовал отмены инквизиции, церковные власти не могли быть безучастны, оставаясь в стороне от его высказываний. Данного рода действия привели к тому, что в 1318 г. он был вызван Иоанном XXII¹⁶ в Авиньон со своими 65 сподвижниками. Против Делисье и его последователей был сразу же начат судебный процесс. Одним из пунктов обвинения, которое ему было предъявлено, являлось то, что он посредством магических операций покушался на жизнь Папы Бенедикта XI¹⁷, а найденная у него при обыске книга по некромантии содержала его собственноручные пометки. В ходе судебных разбирательств по данному делу некоторые из привлеченных к ответственности отказались от своих взглядов. Однако Делисье и 25 его помощников не захотели отречься от своих убеждений. По делу монаха и его товарищей судом был вынесен суровый приговор. Согласно постановлению данного судебного процесса, четыре человека были сожжены в Марселе, а другие вместе с Бернаром были приговорены к пожизненному заключению.

Туманный Альбион не оставался в стороне от проводимой в Европе «Охоты на ведьм». В настоящий момент, необходимо обратить внимание на громкое дело о посягательстве на жизнь коронованной

особы, рассмотренное инквизиторами столицы. Так, в 1325 г., в Лондоне происходило судебное разбирательство, в ходе которого перед трибуналом предстали 28 человек. Против них было выдвинуто обвинение в покушении на короля Эдуарда II¹⁸. Помимо этих людей в деле фигурировали и в дальнейшем предстали перед судом два колдуна: Иоанн Нотингемский и его помощник Ричард Маршаль. В суде против них было выдвинуто обвинение в том, что с помощью восковых фигурок обвиняемые пытались нанести вред королю, лишив Эдуарда II здоровья и власти.

От пристрастных взглядов на умонастроения обывателей не остались в стороне научные центры¹⁹. В одном из таких центров европейского образования, в Парижском университете, в сентябре 1398 г. увидела свет декларация богословского факультета²⁰. В ней содержалось 28 статей, принятых безапелляционно всеми судами и учеными демонологами. В частности богословы данной кафедры постановили: «...что всякие суеверные обрядности, при которых нельзя ожидать успеха в силу природы вещей или божественной помощи, должны быть рассматриваемы, как сношения человека с дьяволом»²¹.

Практически повсеместно на территории всей Европы, а с течением времени и в Новом Свете, все судебные процессы начинались и проходили по однаковому, строго регламентированному сценарию. Можно говорить о том, что обычно обвинение выдвигалось заинтересованными соседями, которые подозревали соседа или родственника в причинении вреда семье, лично данному лицу, или его хозяйству в целом. Такое обвинение могло носить объективный характер: после болезни кого-то из членов семьи заявившего или же для получения части имущества, оклеветанного им человека.

В другом случае поводом для выдвижения обвинения мог также служить любой самый простой бытовой конфликт. При затянувшихся разногласиях одна из конфликтующих сторон предпринимала решительные действия для урегулирования сложившегося инцидента. Для того чтобы тяжба окончилась в пользу истца лучше всего было обезвредить противоположную сторону окончательно и бесповоротно, передав ее в руки св. инквизиции.

Весь ход проведения судебных процессов описался на многочисленные трактаты по демонологии и «Руководства для инквизиторов»²². В целом можно говорить о том, что одной из основных целей судопроизводства было получение от подсудимого «чистосердечного» признания своей вины. Было предписано, что в судебных актах должно быть записано со слов обвиняемого признание им своей вины в союзе с дьяволом, сожительстве с ним или нечистой силой, а также в нанесении ущерба обвиняющей стороне. По правовому кодексу XVI в. все вышеперечисленные связи рассматривались церковью, а вслед за ней и инквизицией, как самые тяжчайшие преступления. Поэтому в ходе следствия для получения показаний к обвиняемым в колдовстве могли быть применены особые процедуры дознания — пытки.

Правомочность данного подхода к делу имела свое обоснование. Безоговорочно признавался союз ведьмы с дьяволом, который не позволял ведьме дать правдивые показания. Поэтому *чистосердечные признания* в ходе следствия св. инквизиция могла получить, только насилиственно изгнав дьявола из женщины. «...пытка проводилась различными способами, и инквизитор мог использовать любой²³ из них, какой считал наиболее подходящим и действенным ...»²⁴

В своем труде «Юридическая практика» (1631) Фридрих Шпее говорил о том, что «обвиняемая не может очиститься. Следственная комиссия чувствовала бы себя опозоренной, случись ей оправдать женщину; раз уж ее арестовали и заковали в цепи, значит, надо доказать ее вину любым способом, даже довольно гнусным»²⁵.

После признания жертвой в ходе допросов отношений с нечистой силой ее предавали мучительной смерти на костре. Это делалось во благо «раскаявшейся» ведьмы, поскольку считалось, что для окончательной очистки души от скверны она должна пройти через очищение огнем. В очень редких случаях ведьм с позором изгоняли из данной местности после процессов над ними, предварительно конфисковав все их имущество. «Как только подозреваемый в ереси вызывался в суд или задерживался, светские власти накладывали секвестр на его имущество... Когда выносился приговор, инквизитор извещал о нем власти; среди других обязанностей инквизитора была и обязанность наблюдать за тем, чтобы конфискация была произведена»²⁶.

Однако существовали и немногочисленные обвиняемые, которые в процессе получения *чистосердечных показаний* выдержали все пытки и не признали себя виновными. В этом случае они считались невиновными в связях с дьяволом и безоговорочно оправдывались. Но таких случаев в истории «Охоты на ведьм» существует крайне мало. «Например, в 1614 г. в суде Королевской Скамьи слушалась дело, возбужденное Ричардом Элсоном против Ричарда Мура, который сказал: “Ричард Элсон — колдун, он закодировал моего сына”. Истец выиграл дело, получив 6 фунтов 1 шилинг 2 пенса в качестве возмещения. Джон Лоус, священник, которого в конце концов повесили во времена истерической кампании Метью Хопкинса в 1645 г., несколькими годами раньше получил по решению суда значительную сумму в 45 фунтов 18 шилингов 10 пенсов в качестве возмещения убытков, когда его ославили колдуном»²⁷.

Обращаясь к литературным источникам, отразившим на своих страницах весь ход борьбы за умы и души жителей деревень и городов, становится видно несколько направлений, по которым, как по хорошо разработанному сценарию, действовали сильные мира сего. Во время «Охоты на ведьм» гонения происходят как со стороны властей (церковных и светских), так и со стороны простого населения. Власти стремились окончательно подавить те крупицы традиционной культуры, которые еще сохранились после введения

христианства, а также не упустить из-под своего управления и влияния даже малую часть паства.

В заключение можно отметить, так как женщина являлась хранительницей всей традиционной культуры, она и служила главным объектом этих гонений. После выхода в свет «Молота ведьм» в положение вне закона была поставлена даже такая традиционно принадлежащая женщине медицинская практика — как повивальное искусство. В частности, в «Молоте» говорилось, что повивальные бабки наносят непоправимый вред католической церкви, посвящая младенцев дьяволу или убивая его до рождения²⁸.

Литература

1. Ведовство, которого не было / Пер. с англ. Н. Масловой. СПб.: Азбука-классика, 2005. 448 с.
2. Григулевич И. Р. История инквизиции (XIII–XX вв.) М.: Наука, 1970. 448 с., ил.
3. Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русичъ, 2001. 640 с., ил.
4. Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. М.: Республика, 1992. 352 с.
5. Сабатини Р. Торквемада и испанская инквизиция. Историческая хроника / Пер. с англ. П. Павленко. Под ред. Л. Чешкова. М.: АО «Прибой», Вокруг Света, 1994. Т. 6. 304 с.
6. Салическая правда / Пер. Н. П. Грацианского. М., 1950.
7. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Пер. с лат. Н. Цветкова. СПб.: Амфора, 2005. 524 с.

«Vox in Excelso»

«Клемент, раб Божих, для постоянного отчета (рекорда). Слышал я жалобы и горький плач, которые становились все сильнее и произошло так же как и когда Бог говорил через его пророка: Этот дом пробудил мой гнев и отринул его от Себя из-за зла его сыновей, поскольку они повернулись ко Мне спиной, а не лицом, и воздвигли идолов в доме, что освящен Моим именем. Они построили храмы Баала, чтобы посвящать своих сыновей идолам и демонам. Они грешили как в дни Содома и Гоморы. Когда я узрел эти деяния, в страхе перед таким скандалом — поскольку, кто слышал о таком позоре? Кто видел подобное? — я падал в ужасе когда слушал это, мне было страшно когда я видел это, моя душа стала озлобленной и тьма сокрушила меня. Услыште голос людей из города! Голос из храма! Голос Бога, карающего его врагов. Выбросьте их из вашего дома и позвольте их корням высохнуть; пусть их поля не приносят плодов и шипы покрывают их путь.

Немалый грех на этом доме — жертвовали они сыновьями своими, посвяшая их демонам, а не Богу и богам, которых они не знали. Поэтому этот дом будет проклят и необитаем, брошен в геену огненную и приравнен к пыли, оставлен, недоступен, отвергнут гневом Бога. Бога не выбирал людей из-за места, но место из-за людей, поэтому как Бог сказал Соломону, когда он построил храм для него, Соломону, кто был заполнен мудростью подобно реке: Но если

ваши сыновья отрекаются от меня и воздвигают странных богов и поклоняются им, то я отброшу их от меня и из земли, которую я дал им; и из храма, который освящен моим именем, я приведет из моего вида и это станет уроком для всех народов. Каждый узнавший об этом, будет говорить: “Почему Бог сделал это с ними?” и сам себе отвечать: “Поскольку они оставили Бога, Бога, который искупил их грехи ценой крови Своей и поклонялись Баалу и другим богам. Поэтому Бог покарал их”.

Действительно немногого, в то время как назад, относительно времени нашего выбора, поскольку высший римский папа прежде, чем мы прибыли в Лион для нашей коронации, и впоследствии, и туда и в другом месте, мы получил секретные намеки против магистра, прецептора и других членов ордена рыцарей тамплиеров Иерусалима и также против ордена непосредственно. Эти люди были отправлены в Святую землю для защиты наследства нашего повелителя Иисуса Христа и эти воины католической веры несли главное бремя защиты Святой Земли. По этой причине, святая Римская церковь удостоила их орден своей высокой поддержкой, вооружила их крестным знамением против врагов Христа, оплатили им самую высокую дань уважения и усилила их различными свободами и привилегиями. Поэтому это было против Иисуса то, что они упали в грех нечестивой измены, отвратительный недостаток идолопоклонства, смертельное преступление содомии и различных ересей. Все же никто не ожидал и не мог представить себе, что эти люди, столь набожные, столь часто проливающие свою кровь ради Христа и как замечено, неоднократно подвергавшиеся смертельной опасности, столь часто доказавшие свою преданность в вере своей и посте, совершили такие преступления. По этим причинам мы долго не желали слушать инсинуации и обвинения против тамплиеров.

Тогда вмешателся наш дорогой сын во Христе, Филипп, прославленный король Франции. Те же самые речи о преступлениях были сообщены и ему. Он не был жаден. Он не имел никакого намерения требования или захватывать для себя что-либо у ордена тамплиеров. Он был в огне веры, так хорошо отмеченной среди его предков. Он получил так много информации, как он законно мог. Тогда, чтобы подать нам знак, он послал нам много ценной информации через своих посланников. Имелся честный рыцарь, человек благородной крови и немалой репутации в ордене, кто свидетельствовал тайно, согласно присяге, в нашем присутствии, что на его приеме, рыцарь посвящавший его, говорил, что он должен отречься от Христа, что он и сделал, в присутствии некоторых других рыцарей Храма, кроме того он плевал на распятье, предложенном к нему этим рыцарем. Свидетель также подтвердил, что он слышал, что это была общепринятая манера принятия новых членов: При посвящении человека, получающего звание рыцаря, человек отвергал Иисуса Христа, и в знак отрицания Христа, плевал на распятье предложенное ему, и совершал другие незаконные действия вопреки

христианской вере, как говорил свидетель, признавшийся непосредственно в нашем присутствии.

Мы были обязаны принять во внимание такие серьезные обвинения. Когда наконец до нас доился крик с настоятельными обвинениями короля Франции, а так же герцогов, баронов, другой знати, духовенства и простых людей королевства Франции и через агентов и должностных лиц, мы услышали печальный рассказ: то, что магистр, прецептор и другие члены ордена совершали и другие преступления. Это было доказано многими признаниями, аттестациями и показаниями магистра, многих прецептеров и членов ордена, в присутствии прелатов и инквизиции. Эти показания были сделаны в королевстве Франции с нашего разрешения и показаны нам и нашим коллегам. Кроме того, слухи выросли настолько, что враждебность народа против ордена и непосредственных членов его, не могла игнорироваться без серьезного скандала и при этом подрывала истинную веру. Так как мы, хотя и не достойно, представляем Христа на земле, мы полагали, что должны разрешить этот вопрос. Мы призвали к нам многих из прецептеров, священников, рыцарей и других членов ордена, тех кто имел репутацию в ордене. Они давали присягу, перед Отцом, Сыном и святым Духом; мы потребовали, в святом повиновении церкви, вызывая божественное суждение с угрозой вечного проклятия, что они будут говорить только правду. Мы указали им, что теперь они были в безопасном месте, где они могут ничего не бояться, несмотря на признания, которые они сделают. Мы желали, чтобы те признания были совершены без ущерба для них. Таким образом мы опросили семьдесят двух членов ордена. Мы разбирали их признания с нотариусом и зарегистрировали как подлинные документы, в нашем присутствии и наших коллег. После нескольких дней мы зачитали эти признания в присутствии рыцарей. Каждому была зачитана версия на его родном языке; они стояли рядом с их признаниями, явно и тайно одобряя их, поскольку они были прочитаны и правдивы.

После этого, был персональный разговор с Великим магистром и основным прецептором ордена, мы наказали, чтобы Великий магистр и главный прецептор Оутремера, Нормандии, Аквитании и Пуатье были представлены нам. Однако они были очень больны в то время и не могли ехать на лошади и мы пришли к ним. Мы желали знать правду в целом о вопросе и засвидетельствованы ли их признания и показания, которые были сделаны в присутствии инквизиции королевства Франции и общественных нотариусов, а так же многих других хороших людей. Признания были произведены публично и были истинны. Мы, в полную секретности, проводили осторожное исследование, относительно правды обвинений против них, членов ордена и против ордена непосредственно. Если имелось доказательство, оно должно было быть принесено нам; признания и показания должны были разобираться в письменной форме общественным нотариусом и представляться нам.

Кардиналы пришли чтобы видеть магистра, визитатора и прецептора лично и объяснили причину их посещения. Поскольку они и некоторые другие члены ордена были переданы для дознания церкви, пусть они будут свободно и без любого опасения, искренне говорить кардиналам правду, кардиналы наделены нашей апостольской властью, возложен-ной на них дабы узнать правду. Магистр, визитатор и прецептор Нормандии, Оутремера, Аквитании и Пуатье, в присутствии трех кардиналов, четырех нотариусов и многих других людей пользующихся добром словом, приняли присягу на святом евангелие, что они будут говорить правду, явно и полностью. Они говорили один за другим, в присутствии карди-налов, без любого принуждения или опасения. Они признавали среди других вещей, что они отвергали Христа и плевали на распятье во время приема в орден Храма. Некоторые из них добавляли, что сами они приняли много братьев, используя этот обряд, а именно с отвержением Христа и плеванием на распятье. Имелись некоторые, кто признавал другие ужасные преступления и безнравственные дела. Эти признания и показания гроссмейстера, визитатора и прецептора были приняты как общественный документ четырьмя нотариусами. После нескольких дней, признания читались обвиняемым в присутствии кардиналов; каждый рыцарь получил запись на его родном языке. Они упорствовали в сво-их признаниях и одобрили их, явно и тайно. После этих признаний, они просили у кардиналов прощения за вышеупомянутые преступления; подобострастно и искренне, преклонив колени, они сделали свое ходатайство со многими слезами. Так как церковь никогда не отворачивается от жаждущих прощения, кардиналы представили прощение нашей властью в общепринятой форме церкви магистру, визитатору и прецептору в их ереси.

Из этих признаний, мы находим, что магистр, визитатор и прецептор Нормандии, Оутремера, Ак-витании и Пуатье часто совершили серьезные нарушения, хотя некоторые из них виновны менее чем другие. Мы решили, что такие ужасные преступления не должны быть безнаказанны, это оскорбления все-могущему Богу и каждому истинно верующему. Мы созвали на совет наших коллег, чтобы решить вопрос о вышеупомянутых преступлениях и нарушениях. Это было выполнено через местные советы ординариев и других мудрых, заслуживающих доверия людей, отправленных нами для разбирательств в командории ордена; и через некоторых благоразумных людей, которых мы выбрали лично для рассмотрения дела ордена в целом. После того, как все исследования были сделаны: и ординариями, и нашими делегатами, и людьми рассматривающими дело ордена, в каждой части мира, где находился орден, эта информация очень тщательно читалась и исследовалась, нами и нашими коллегами, кардиналами святой Римской церкви благоразумными, заслуживающими доверия и Богобоязненными людьми. Это имело место в Маласене, в епархии Вайсон.

Позже мы прибыли в Вену, где уже были собраны патриархи, архиепископы, выбранные епископы, освобожденные и не-освобожденные аббаты, другие прелаты церквей, а так же поверенные отсутствующих прелатов и глав которых мы вызвали. На первом совете мы объяснили им причины для созыва совета. После этого кардиналы, все прелаты и поверенные, были собраны на совет в нашем присутствии и обсуждали, как решать вопрос о тамплиерах. Некоторые патриархи, архиепископы, епископы, освобожденные и не-освобожденные аббаты, другие прелаты церквей и поверенных из всех частей Христианского мира, были выбраны из всех прелатов и поверенных в совете. Выбор был сделан среди тех, кто был более квалифицированным, осторожным и склонным к консультации в таком важном деле и обсуждения с нами и вышеупомянутыми кардиналами. После мы провели публичные чтения по этому вопросу в присутствии прелатов и поверенных. Эти чтения происходили в течении нескольких дней, в церкви собора. Впоследствии сделанные аттестации и ре-зюме, рассматривались и исследовались, но не в не-брежной манере, а с большим вниманием, многими из наших почтенных братьев, патриархом Aquileia, архиепископами и епископами священного совета, которые были специально выбраны и присланы для этой цели и теми, кого совет выбирал очень тщательно и искренне.

Поэтому мы созывали кардиналов, патриархов, архиепископов и епископов, освобожденных и не освобожденных аббатов, а так же прелатов и избранных советом, чтобы рассмотреть это дело, и мы спросили их, в ходе секретной консультации в нашем присутствии, что мы должны делать, боя за основу тот факт, что некоторые тамплиеры предоставляли себя для защиты их ордена. Большая часть кардиналов и почти целый совет были твердо убеждены, что ордену нужно дать возможность защищаться самостоятельно и что это не может быть осуждено, без нарушения Божьих заветов и несправедливости. Напротив, другие сказали, что членам ордена нельзя позволить защищать их орден и что мы не должны давать разрешение для такой защиты, поскольку, если бы такая защита позволялась, имелась бы опасность для всего дела, с немалым ущербом для веры и Святой Земли. Имелся спор, задержка и откладывание ре-шения и много различных причин были упомянуты. Действительно, хотя законный процесс против ордена до сих пор не разрешает его каноническое осуждение как еретический, чистое имя ордена было в значительной мере покрыто ересью. Кроме того, почти неопределенное число его членов, среди них: Великий магистр и главный прецептор, были осуждены в ереси, ошибках и преступлениях по их непосредственным признаниям. Эти признания делают орден очень подозрительным, и покрытым позором, для святой церкви Бога, ее прелатов, королей и католиков вообще. Кроме того, откладывание урегулирования дела тамплиеров, по которому мы собираемся принять заключительное решение в существующем совете,

будет вести, во всей вероятности, к полной потере, разрушению и упадку ордена тамплиеров.

Имелись поэтому два мнения: некоторые сказали, что решение должно быть немедленно объявлено, осуждая орден в совершенных преступлениях, а другие возразили, что слушаний против ордена по справедливости нельзя пропускать. После долгого и зрелого обдумывания, мы решили переходить непосредственно к решению проблемы, таким образом скандал будет устранен. Мы приняли во внимание позор, подозрения, сообщения и другую информацию упомянутую против ордена, также секретный прием в орден и расхождение поведения многих из членов ордена от общего поведения и пути жизни и моралей других христиан. Мы особенно отметили, что когда посвящались новые члены, они клялись не говорить никому как проходил прием в орден и никогда не оставлять его; это создает неблагоприятные предположения. Кроме того, мы видим, что вышеупомянутое вызвало серьезный скандал против ордена, скандал, который невозможный смягчить, пока орден продолжает существовать. Мы обращаем внимание также на опасность для веры и для души, на многие ужасные преступления членов ордена и другие причины и все это привело нас к следующему решению.

Большинство кардиналов и членов совета решило, что лучше, более целесообразно и выгодно для Бога и для сохранения в чистоте христианской веры, а также для помощи Святой Земле и по многим другим причинам, запретить орден тамплиеров. Этот путь был найден наиболее предпочтительным. Мы также знаем, что в других случаях Римская церковь наказывала по гораздо меньшему количеству причин чем те, что были упомянуты, без ошибки со стороны братьев. Поэтому, с грустью в соответствии с постановлением и верой Христовой, мы с одобрением священного совета запрещаем орден тамплиеров, его устав, одежды и название, в соответствии с не-прикосновенным и бесконечным декретом, мы полностью запрещаем его, любой, кто с этого времени называет себя его именем, или носит его одежды, или ведет себя как тамплиер, несет автоматическую экссвязь. Кроме того, мы конфискуем все имущество и земли ордена. Мы, перед завершением священного совета, говорим, что делалось это к чести Бога, величанию христианской веры и благосостояния Святой Земли. Мы строго запрещаем всем, любому государству, вмешиваться в вопрос ордена тамплиеров. Мы запрещаем любое действие относительно них, которое нанесло бы ущерб нашему решению. Мы устанавливаем декретом, что с этого времени любая подобная попытка не имеет законной силы, сделанно ли это сознательно или по невежеству. Однако, мы не желаем умалять достоинство любых процессов, сделанных или которые будут сделаны относительно тамплиеров местными епископами и провинциальными советами, в соответствии с тем, что мы предопределили. Да будет так...

Дано в Вене 22 марта в седьмом году нашего понтификата».

Примечания

- ¹ Так, к примеру, в «Салической правде» («Lex Salica») сборнике судебных обычаев V–VI вв. существуют разработанные правила, по которым осуществляются денежные взыскания за те или иные преступления. (Салическая правда / Пер. Н. П. Грацианского. М., 1950.)
- ² Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русич, 2001. С. 147.
- ³ Ведовство, которого не было / Пер. с англ. Н. Масловой. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 242.
- ⁴ Там же. С. 244.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Шпее Фридрих фон Лангенфельд (1591–1635) родился недалеко от Кёльна, прошел курс философии в Вюрцбурге и теологии в Майнце. Окончил свои дни в Трире, заразившись во время свирепствовавшей эпидемии чумой.
- ⁷ Григулевич И. Р. История инквизиции (XIII–XX вв.) С. 172–173.
- ⁸ Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русич, 2001. С. 149–150.
- ⁹ Рамиро I — король Астурии (Испания), правил с 842 г. по 850 г.
- ¹⁰ Папа Бонифаций VIII (ок. 1234 г. — 1303 г.) Итальянец из Ананьи. Мирское имя Бенедетто Каэтани. На папском престоле с 23 января 1295 г. по 11 октября 1303 г. Приверженец теократической идеи, провозглашал политику, отвечающую интересам власти духовенства. В булле «*Unam Sanetam*» в 1303 г. провозглашая верховенство папской власти над светской, говорит: «Мы объявляем, утверждаем, устанавливаем значение и провозглашаем, что, в общем, необходимо для спасения души, чтобы каждое существо было подчинено римскому папе».
- ¹¹ Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русич, 2001. С. 566.
- ¹² Филипп IV Красивый (1268–1314) — французский король с 1285 г. Вел активную политику по расширению территории доминиона, а также о зависимом положении папства от французских королей. В конце 1311 г. Филипп красивый вынуждает Папу Климента V издать буллу «*Glas высший*» («*Vox in excelso*»), в которой говорится о роспуске ордена тамплиеров обвиняемых в ереси. По приказу короля, 18 марта 1314 г., в числе членов ордена подвергшихся судебному разбирательству был сожжен гроссмейстер ордена Жак де Моле.
- ¹³ Несмотря на всевозможные привилегии и свободы королевские семьи не остались в стороне от обвинений в свободомыслии. Небезынтересно, то, что Маргарита Наварская едва не предстала перед судом по обвинению в еретических убеждениях. Это произошло после того, как был опубликован сборник ее стихов «Зерцало души». В обвинении, выдвинутом против нее, говорилось, что в своих сочинениях Маргарита не упоминает ни святых, ни чистилища, а следовательно, можно говорить о том, что она еретичка не верующая в них.
- ¹⁴ Францисканский орден основан Франциском Ассизским в Италии в 1207–1209 гг. В уставе ордена заложено безукоснительное требование — всем членам соблюдать нормы бедности и аскетизма. На гербе францисканского ордена изображены две скрещенные руки: обнаженная, принадлежащая Христу, и одетая в хабит — Франциску. Довольно часто на изображении герба в нижней его части был расположен девиз: «Мир и добро».
- ¹⁵ Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русич, 2001. С. 155.
- ¹⁶ Папа Иоанн XXII (1249–1334) — француз из Кагора. Мирское имя Жик Дюэз. Получил юридическое образование. Понтифик с 5 сентября 1313 г. по 4 декабря 1334 г. Самый богатый человек в Европе на то время. Находясь на папском престоле, проводил в жизнь политику продажи должностей, а также вводил новые церковные поборы.

- ¹⁷ Папа Бенедикт XI — по происхождению итальянец, родом из Тривизо. В миру — Никколо Боккасини. На папском престоле с 27 октября 1303 г. по 7 июля 1304 г.
- ¹⁸ Эдуард II (25.04.1284–27.09.1327) — английский король из династии Плантагенетов, на престоле с 1307 г.
- ¹⁹ Жесткий контроль над умами людей, светскими и церковными властями в средневековой Европе не помешал началу, развитию и формированию структуры высшего образования. Первые университеты, отчасти позволяющие думать свободно в рамках христианской традиции, начинают открываться на протяжении XII–XIII вв. Так, ведущие университеты ведут свою работу в Париже с 1150 г., в Болонье с 1158 г., в Монпелье с 1180 г., в Оксфорде с 1200 г., в Неаполе с 1224 г., в Кембридже с 1257 г. Небезынтересно то, что Парижский университет был открыт как центр классических знаний церковными властями.
- ²⁰ Уже к концу XII в. в Парижском университете сформировалась внутренняя структура, состоящая из 4 факультетов: богословского, философского, юридического и медицинского, где ведущая роль принадлежала богословскому факультету.
- ²¹ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. С. 169.
- ²² См. гл. «Руководство для инквизиторов» — («Practica Inquisitoris Haeretice Pravitatis») одна из настольных книг инквизиторов.
- ²³ В своих работах Эймерик говорит в основном о пяти этапах, таких как:
- 1) Угроза пытки.
 - 2) Посещение комнаты пыток, демонстрация инструментов и объяснение их назначения.
 - 3) Раздевание и подготовка к испытанию.
 - 4) Укладывание и привязывание к устройству.
 - 5) Собственно пытка». (Сабатини Р. Торквемада и испанская инквизиция. Историческая хроника. С. 145.)
- ²⁴ Сабатини Р. Торквемада и испанская инквизиция. Историческая хроника. С. 145.
- ²⁵ Ведовство, которого не было / Пер. с англ. Н. Масловой. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 252.
- ²⁶ Ли Генри Чарльз. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова. Смоленск: Русичъ, 2001. С. 181.
- ²⁷ Ведовство, которого не было / Пер. с англ. Н. Масловой. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 249.
- ²⁸ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 235–236.

ФРАГМЕНТ НАУЧНОГО ПЕРЕВОДА «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА: РАССКАЗ О БИТВЕ ПРИ ОРЭ (1364)

Перевод М. В. Аникиева, преподавателя истории Невского института языка и культуры

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ: «Хроники» Жана Фруассара (научный перевод и исследование источника) 08-01-00346а

От переводчика

Битва, состоявшаяся в Бретани возле крепости Орэ 29 сентября 1364 г., стала решающим событием в многолетней и упорной борьбе за бretонское наследство двух знатных французских домов, Блуаского и Монфорского. В 1341 г., после смерти герцога Бретани Жана III, прямая линия местных правителей пресеклась. О своих правах на наследство заявили Карл де Блуа и граф Жан де Монфор. Первый состоял в браке с Жанной де Пантьевр, племянницей почившего герцога, а второй был его сводным братом. В ходе разгоревшегося противостояния бretонская знать разделилась на два враждующих лагеря. При этом английский король Эдуард III оказывал военную и дипломатическую поддержку Монфорскому дому, а короли Франции — Блуаскому. После смерти Жана де Монфора (1345) борьбу продолжил его сын Жан, граф де Монфор, будущий герцог Жан IV Бретонский. В нынешеприведенном фрагменте Жан Фруассар повествует о том, как в результате победы, одержанной в битве при Орэ, Монфорская династия окончательно утвердила на престоле бretонских герцогов.

[1] *О том, как монсеньор Карл де Блуа собрал большое войско в Нанте и выступил против графа де Монфора, осаждавшего крепость Орэ*

Теперь мы вернемся к монсеньору Карлу де Блуа¹. Находясь в добром городе Нанте², он созывал на сбор рыцарей и оруженосцев со всех концов, откуда только мог, поскольку был точно осведомлен, что граф де Монфор³ располагает очень большими силами и получил хорошее подкрепление от англичан. Монсеньор Карл просил тех баронов, рыцарей и оруженосцев Бретани, что прежде принесли ему оммаж, дабы они помогли защитить и отстоять от врагов его наследство. В ответ на призыв явились ему служить бароны Бретани: виконт де Роан, сир де Лион, мессир Шарль де Динан, сир де Рэ, сир де Рье, сир де Турнемин, сир де Малатрэ, сир де Рошфор, сир д'Ансени, сир де Гаргуль, сир де Лоеак, сир д'Авогур и сир де Кентен. Все эти бароны держали сторону монсеньора Карла де Блуа и, считая его сеньором и герцогом Бретани по госпоже его супруге, принесли ему клятву верности и оммаж. Туда также съехалось

большое количество рыцарей-башелье и оруженосцев, которые хотели отличиться на военной службе у своих сеньоров. Все эти господа расположились в Нанте. В скором времени прибыли мессир Бертран дю Геклен⁴, граф Осерский, граф Жуанни, сир де При и большое количество добрых французских рыцарей и оруженосцев. В этом отряде насчитывалось более тысячи отборных воинов. Мессир Карл де Блуа был очень рад их видеть. Оказав им теплый прием, он весьма хорошо попотчевал мессира Бертрана дю Геклена и сеньоров из его отряда.

Когда все люди монсеньора Карла де Блуа собирались в одно войско, то, не желая слишком долго задерживаться в Нанте или его округе, они пришли проститься к госпоже-супруге⁵ монсеньора Карла де Блуа. Та приветливо их напутствовала и сказала своему супругу в присутствии бretонских баронов: «Монсеньор, вы идете защищать и отстаивать мое и ваше наследство (ибо что мое, то и ваше) от графа де Монфора, который уже с давних пор мешает нам им владеть, несправедливо и беспричинно. Господь и присутствующие здесь бароны Бретани знают, что именно я — законная наследница. Поэтому я горячо прошу вас, не соглашайтесь ни на какие переговоры и сделки, которые могут оставить нас без герцогства». Рыцарь мессир Карл де Блуа заверил ее, что не допустит этого. Поцеловав даму, он попросил дозволения на отъезд, и она очень красиво простилась с ним, а затем и со всеми баронами Бретани, по очереди.

Выступив из Нанта и его округи, все воины мессира Карла де Блуа избрали путь на Ренн⁶ и двигались, пока туда не прибыли. Затем, в течение двух дней, они отдыхали и набирались сил.

[2] *О том, как монсеньор Карл де Блуа и граф де Монфор построили свои войска к бою, но затем, по настоянию сеньора де Бомануара, заключили перемирие до следующего утра*

Расстояние между Ренном и Орэ, возле которого находился лагерь англичан, составляет восемь лье⁷. В английское войско пришла весть о том, что монсеньор Карл де Блуа быстро к ним приближается и ведет с собой настоящий цвет воинства: добрых 2500 копий, рыцарей и оруженосцев, и более трех тысяч других воинов, наподобие бригантов. Едва достигнув

лагеря, эти вести распространились повсюду. Тогда воины начали приводить в порядок свои доспехи, чинить и править снаряжение. Ведь они хорошо знали, что предстоит битва, и многие горячо ее желали.

Затем на совет сошлись капитаны войска: прежде всего, граф де Монфор, мессир Джон Чендос⁸, коему все подчинялись, мессир Роберт Ноульз⁹, мессир Оливье де Клиссон¹⁰, мессир Эсташ д'Обресикур, мессир Вальтер Хьюит и мессир Хьюг Калверли¹¹. На совещании рыцари обменялись мнениями и постановили, что выступят поутру из своих расположений, займут позицию в поле и внимательно осмотрят прилегающую местность, чтобы иметь о ней самое точное представление. Затем по лагерю объявили, чтобы к следующему дню все были готовы занять место в строю, словно для битвы.

Ночь прошла, и когда настало утро субботы, англичане и бретонцы выступили из своих расположений в очень строгом, правильном порядке и отошли подальше от замка. Выбрав позицию, они сказали, что дождутся там своих врагов. Сразу по наступлении часа прим прибыл монсеньор Карл де Блуа со всем своим войском, которое в минувшую пятницу¹² оставил город Ренн и заночевало в трех лье от Орэ. Люди мессира Карла де Блуа были построены столь красиво и умело, что лучше не придумаешь! Они ехали в таком тесном строю, что нельзя было бросить в него игральный мяч так, чтобы он не упал на чей-нибудь наконечник копья или басинет. Так вот и двигались они мерным шагом, каждый сеньор под своим знаменем. Едва завидев людей графа де Монфора, они замерли на месте, чтобы присмотреть и выбрать для себя выгодную позицию. Затем они расположились перед противником, лицом к нему, и все спешились, ибо видели, что враги сделали именно так. И построили они свои рати, одну за другой, словно собирались немедленно вступить в бой.

По совету монсеньора Бертрана дю Геклена, который был там главным военным предводителем и пользовался большим доверием и уважением у баронов Бретани, мессир Карл де Блуа разделил все войско на три рати и один арьергард. Насколько мне известно, мессир Бертран встал в первую рать вместе с большим количеством добрых рыцарей и оруженосцев Бретани; во второй рати встали граф Осеррский и граф Жуаньи с большим количеством добрых рыцарей и оруженосцев Франции; в третьей рати встал сам монсеньор Карл де Блуа со многими знатными баронами Бретани — виконтом де Рованом, сеньором де Лионом, монсеньором Шарлем де Динаном и другими, державшимися подле него. В арьергарде находились сир де Рэ, сир д'Авогур, сир дю Пон и сир де Турнемин. В каждой из этих ратей была добрая тысяча воинов.

Шествуя от одной рати к другой, мессир Карл де Блуа весьма красноречиво просил и призывал, чтобы каждый соизволил показать себя верным, достойным человеком и добрым воином; и напомнил он всем, что сражаются они за его право. Столь весело и любезно он их просил и увещевал, что каждый от этого исполнился воодушевления и ответил ему

с великим порывом: «Монсеньор, не сомневайтесь, мы останемся с вами до конца!»

Теперь мы расскажем, как на противоположной стороне действовали англичане и бретонцы, и как они построили свои рати.

Мессир Джон Чендос был верховным предводителем и смотрителем над всеми воинами, но при этом граф де Монфор считался там главным, и король Англии письменно повелел мессиру Джону, чтобы он проявлял должное уважение к его зятю, графу де Монфору. В мыслях, а также и на людях, мессир Джон очень высоко оценил боевой порядок и строй французов. Он хорошо видел, что если придется с ними сразиться (а он очень на это надеялся), у англичан не будет над ними никакого преимущества. И высказался мессир Джон Чендос в том смысле, что ни разу за всю свою жизнь не видел он людей, которые построились бы столь хорошо и удачно, как это сделали теперь французы. Поэтому решил он распорядиться сходным образом. Разделив все войско на три рати и арьергард, он направил в первую рать монсеньора Роберта Ноульза, монсеньора Вальтера Хьюита и монсеньора Ричарда Берли, во вторую — монсеньора Оливье де Клиссона, монсеньора Майё де Гурнэ и мессира Эсташа д'Обресикура. Третью рать он определил за графом де Монфором и сам остался при нем. В каждой рати было 500 латников и 300 лучников.

Когда дело дошло до арьергарда, мессир Джон призвал монсеньора Хьюга Калверли и сказал ему: «Мессир Хьюг, вы возглавите арьергард в 500 бойцов и будете стоять в стороне, чтобы поддерживать наши рати, если увидите, что они дрогнули. Что бы ни случилось, не уходите и не двигайтесь с вашей позиции без необходимости, кроме тех случаев, которых я вам назвал».

Когда рыцарь выслушал мессир Джона Чендоса, то очень расстроился и ответил в таких выражениях: «Сир, сир, передайте этот арьергард кому-нибудь другому, только не мне! Ведь я вовсе не просил для себя такой обузы! Чем я так перед вами провинился, что вы сочли меня неспособным сражаться в переднем ряду, наравне с другими?»

Мессир Джон Чендос весьма рассудительно молвил в ответ: «Мессир Хьюг, мессир Хьюг, я ставлю вас в арьергарде вовсе не потому, что считаю вас менее храбрым и надежным рыцарем, чем любого другого, кто мог бы оказаться на вашем месте. Я хорошо знаю, что вы рады сражаться в первом ряду. Но я вас отрядил в арьергард, поскольку вы рыцарь мудрый и осмотрительный, и нужно, чтобы кто-нибудь там был и выполнил это поручение. Поэтому я горячо вас прошу, чтобы вы соизволили это сделать. Я вам ручаюсь, что так будет лучше для нас всех, и мы стяжаем высокую честь. А я за это исполню вашу первую же просьбу и желание, каково бы оно ни было!»

Однако рыцарь снова отказался со словами: «Сир, назначьте кого-нибудь другого, ибо я желаю сражаться в первом ряду».

Очень рассерженный таким ответом, мессир Джон Чендос укорил рыцаря, говоря: «Итак, мессир Хьюг, подумайте и выбирайте! Либо вы туда идете,

либо это придется сделать мне! Ручаюсь своей головой, я никогда бы не стал вас упрашивать, если бы не считал, что вы более, чем кто-либо другой, можете принести нам честь и выгоду!»

Когда мессир Хьюг Калверли увидел, что монсеньор Джон Чендос столь упорно стоит на своем, то не осмелился больше сердить его возражениями и сказал: «Сир, сир, да будет так, во имя Бога и Святого Георгия! Я охотно исполню ваше поручение». Затем мессир Хьюг Калверли возглавил эту рать и, расположившись с ней в стороне от других, на фланге, привел ее в должный порядок.

Так утром той субботы, которая пришлась на восьмой день месяца октября 1364 года¹³, были войска построены одно перед другим на красивой равнине, довольно близко от Орэ, что в Бретани. Поэтому скажу вам, что это было очень красивое и занятное зрелище, ибо там можно было полюбоваться на знамена и флаги, очень богато украшенные гербами с обеих сторон; а строй французов был таким образцовым и внушительным, что глядеть на него было сущее удовольствие!

Однако скажу вам, что в то время, как они строили полки и обсуждали предстоящее дело, сир де Бомануар¹⁴, знатный и богатый барон Бретани, ездил от одного войска к другому, пытаясь вести переговоры о мире. Он был бы рад, если бы мир удалось заключить, и добросовестно хлопотал об этом. Англичане и бретонцы-монфорцы позволяли ему ездить туда-обратно и разговаривать с монсеньором Джоном Чендосом и графом де Монфором, поскольку он считался их пленником и не мог сражаться с ними. В ту субботу, дабы достичь мира, он выдвинул множество предложений о взаимных уступках, однако из этого ничего не вышло. Как бы то ни было, сир де Бомануар продержал оба войска в спокойном положении до самых нон и сумел договориться о перемирии на весь день и всю ночь до самого солнечного восхода. Тогда все неспешно, соблюдая строй, отступили в свои расположения и подкрепились тем, что у них было.

В ту субботу, вечером, капитан Орэ, по имени Анри де Сотернель, вышел из замка и города с сорока латниками. Он был добрым оруженосцем и выказал верность монсеньору Карлу де Блуа, охраняя крепость Орэ¹⁵. Поэтому названный мессир Карл принял его очень радушно и спросил о положении дел в замке. «Во имя Бога, монсеньор, — ответил оруженосец, — слава Богу, у нас достаточно припасов, чтобы продержаться еще два месяца, если потребуется». — «Анри, Анри, — ответил мессир Карл, — завтра, если угодно Богу, осада будет прекращена, либо по соглашению, либо силой оружия». — «Сир, — сказал оруженосец, — да изволит Господь вам победу над врагами!»

Так прошла вся ночь с субботы на воскресенье. Французы провели ее очень весело и беззаботно. Англичане на своей стороне вели себя так же. Некоторые английские воины весьма настойчиво просили и убеждали монсеньора Джона Чендоса, чтобы он не изволил идти ни на какие переговоры и мирные соглашения, ибо они уже совсем потратились, изде-

ржались и обеднели, а потому желают либо окончательно все потерять в сражении, либо все восполнить победой. Мессир Джон Чендос обещал действовать в соответствии с их просьбой.

[3]

О том, как мессир Джон Чендос не позволил сеньору де Бомануару продолжить мирные переговоры, и о том, как войскам был отдан приказ идти в наступление

Когда настало воскресное утро, все воины в двух станах подготовились, оделись и вооружились. Затем в войске монсеньора Карла де Блуа отслужили множество месс, и все желающие причастились. Так же было сделано и в войске графа де Монфора. Немного спустя после восхода солнца каждый занял место в своей рати, в своем ряду, как и днем ранее.

Вскоре после этого сир де Бомануар поехал к противнику. Он вез с собой статьи мирного договора, и был бы рад, если бы его удалось заключить. Первым, кого он встретил, был монсеньор Джон Чендос, ибо тот сам вышел в поле навстречу сеньору де Бомануару, чтобы дать ему краткий ответ и уберечь его жизнь. Ведь мессир Джон слышал, как англичане грозились и клялись, что убьют его, если он подъедет ближе, чтобы вести переговоры о мире или ином соглашении. Поэтому сразу при встрече мессир Джон Чендос сказал ему: «Сир де Бомануар, сир де Бомануар, я вас предупреждаю, чтобы сегодня вы не двигались дальше, ибо наши люди говорят, что желают сражаться, а потому убьют вас, если вы окажетесь среди них. И скажите монсеньору Карлу де Блуа, что мессир [де Монфор] желает сражаться и не намерен прислушиваться ни к каким мирным предложениям, если в них прямо не сказано о признании его герцогом Бретонским».

Выслушав эту речь Чендоса, сир де Бомануар очень расстроился и сказал: «Чендос, Чендос, монсеньор Карл и все его люди испытывают ничуть не меньшее желание сражаться, чем вы, и оно всегда у них было. А то, что я радел о мире, — я это делал из лучших побуждений, поскольку видел с обеих сторон большое количество доброго бретонского рыцарства, которое не может сражаться без очень плохих последствий для страны. Но поскольку битва неизбежна, Господь да изволит помочь правой стороне, ибо лишь один из двух противников останется сегодня герцогом Бретонским!»

Затем сир де Бомануар быстро вернулся к монсеньору Карлу де Блуа, а Чендос — к графу де Монфору, каковой сразу его спросил, что предлагает противник. Дабы его распалить и разгневать, Чендос пересказал все совсем наоборот: «Что предлагаешь? Сир, я вам скажу! Мессир Карл де Блуа вам заявляет, что любые переговоры о мире бессмысленны, ибо он все равно останется герцогом Бретонским, а вы не получите ничего, ибо у вас нет никаких прав на что-либо. И все это он вам скоро докажет силой оружия. Итак, решайте, как поступить. Хотите ли вы

сражаться?» — «Да, Чендос! Клянусь верой! — сказал граф де Монфор. — Велите нашим знаменам идти в наступление, во имя Бога и Святого Георгия!»¹⁶

После этого между двумя войсками уже не было никаких переговоров, ибо сир де Бомануар тотчас прибыл к монсеньору Карлу де Блуа и пересказал ему ответ Чендоса, как вы его слышали. Тогда мессир Карл простер свои руки к небу, благодаря Господа за прекрасное войско и большое собрание рыцарства, которое он видел возле себя. Затем он сказал: «Вперед, знамена! Во имя Бога и монсеньора Святого Ива!»¹⁷

[4] *О том, как началась битва при Орэ*

Незадолго до часа прим войска начали сближаться. Это было великолепное зрелище, как я слышал от тех, кто там был и все видел воочию; ибо французы двигались в таком тесном, сплоченном строю, что в него нельзя было кинуть яблоко так, чтобы оно не упало на чей-нибудь басинет или копье. Каждый латник держал прямо перед собой свое копье, укороченное примерно до пяти футов, и у каждого на шее или плече висела секира, прочная, увесистая и хорошо наточенная. И наступали они очень мерным шагом, — каждый сеньор в своем ряду, средь своих людей, со своим знаменем или флагжком пред собой, хорошо осведомленный, как нужно действовать.

С другой стороны, англичане тоже были очень хорошо и правильно построены. В первую очередь, рать монсеньора Бертрана дю Геклена и бретонцев, державших его сторону, сошлась с ратью монсеньора Ноульза и Вальтера Хьюита. При этом бретонские сеньоры, воевавшие на разных сторонах, выставили знамена двух герцогов — одно напротив другого. Так же сошлись на бой и другие рати. При первом столкновении было великое противоборство на копьях и очень мощный, упорный натиск. Правда истинная, что английские лучники сначала стреляли, однако их стрелы нисколько не досаждали французам, ибо те были очень надежно защищены латами и хорошо прикрывались павезами. Тогда лучники, которые были сильными и проворными воинами, побросали свои луки наземь и присоединились к своим латникам, а затем ринулись на французов, вооруженных секирами. Нападая на них с великим пылом, они отнимали у многих секиры и сами начинали рубиться ими.

Там, во многих схватках, было совершено множество прекрасных подвигов, многие были захвачены в плен, и многие — спасены. И знайте, что если кто-нибудь падал наземь, ему очень трудно было подняться без посторонней помощи.

Рать монсеньора Карла де Блуа двинулась прямо на рать графа де Монфора, которая была сильной и сплоченной. Рядом с монсеньором Карлом де Блуа находились сир де Лион, мессир Шарль де Динан, виконт де Роан, сир де Кентен, сеньор д'Ансени, сир де Рошфор, — и пред каждым из сеньоров несли его знамя. Там, скажу я вам, разыгралась битва, лютая, упорная и хорошо подготовленная. Сначала сторон-

ники графа де Монфора были жестоко отброшены назад. Однако мессир Хьюг Калверли, который стоял поодаль с превосходной ратью, набранной из добрых воинов, сразу спешил к тому месту, где, как он видел, его люди дрогнули, попятились или разомкнули свои ряды; и помогал он им восстановить строй силой оружия. Такой способ действий оказался очень удачным. Ибо как только мессир Хьюг помогал поверженным встать на ноги и замечал, что другая рать тоже пришла в расстройство или дрогнула, то спешил туда и помогал таким же образом, как сказано выше.

В то же время мессир Оливье де Клиссон, мессир Эташ д'Обресикур, мессир Ричард Берли, мессир Джон Бурсье и мессир Майё де Гурне сражались с ратью графа Осерского и графа Жуанни, которая была очень большой, внушительной и состояла из добрых воинов. Там тоже было совершено множество прекрасных подвигов, многие попали в плен, и многих удалось отбить.

Французы и их бретонские сторонники сражались очень отважно и доблестно, рубясь своими секирами. Мессир Карл де Блуа показал себя превосходным рыцарем, отважно сходясь со своими врагами и доблестно сражаясь. Так же вел себя и его противник, граф де Монфор: каждый лично радел о победе.

Мессир Джон Чендос совершал там удивительные подвиги, ибо он был сильным и на редкость отважным рыцарем. При этом он поддерживал графа де Монфора всеми способами и, когда видел, что пора, советовал ему идти вперед или, наоборот, остановиться.

В то же время мессир Берtrand дю Геклен, сир де Турнемин, сир д'Авогур, сир де Рэ, сир де Лоеак, сир д'Ансени и другие добрые рыцари Бретани сражались очень отважно и совершили множество прекрасных подвигов. И так долго продолжалась эта битва, что все рати уже сошлись вместе, за исключением арьергарда, над коим начальствовал Хьюг Калверли. Эта рать постоянно держалась в стороне и служила лишь для того, чтобы поддерживать и возвращать в строй тех, кто дрогнет или начнет терпеть поражение.

Мессир Оливье де Клиссон хорошо выделялся среди других рыцарей, бретонских и английских, поскольку совершал удивительные подвиги. Сжимая в руках секиру, он прорубался сквозь плотный строй врагов, и пробился, наконец, столь далеко вперед, что оказался в большой опасности. Там пришлось ему весьма нелегко, ибо в рати графа Осерского и графа Жуанни он столкнулся с очень сильным противником. Ударом секиры, нанесенным в прорезь забрала, его ранили поперек глаза так, что он окривел. Однако затем он был спасен своими людьми и, проявив стойкость, снова занял место в строю. Крайне разгоряченный и разъяренный, он продолжал сражаться и собственно-руочно совершил еще много прекрасных подвигов.

[5] *О том, как люди графа де Монфора стали одерживать верх над противником*

Рати и знамена, совсем сникшие на какое-то время, снова переходили в наступление. Рьяно сражаясь,

они быстро отвоевывали прежние позиции и восстанавливали свой строй. Среди прочих рыцарей показал себя превосходным воином мессир Джон Чендос. Доблестно сражаясь, он наносил своей секирой столь мощные удары, что никто не решался к нему подступиться, ибо он был рослым, сильным рыцарем, хорошо сложенным во всех членах. И вот пришел он сражаться с французской ратью графа Осерского, и совершил там много прекрасных подвигов. Силой и воинским умением он разрушил вражеский строй и отбросил его далеко назад. И привел он эту рать в такое бедственное состояние, что была она разгромлена, а все ее знамена и флаги были брошены наземь, сломаны и разорваны. Французские сеньоры оказались покинуты в большой беде: они не получали помощи и поддержки ни с какой стороны, ибо их люди помышляли лишь о том, чтобы защитить самих себя. Сеньоры выкрикивали приказы и кличи своим людям, которые были на поле рядом с ними. Некоторые из них были услышаны и получили помочь, а другие — нет, как это происходит в таких делах в зависимости от случая. В конце концов, граф Осерский был тяжело ранен¹⁸ и взят в плен под флагом монсеньора Джона Чендоса. Он признал себя пленником, и также сделал граф Жуаны; а сир де При, великий банерет из Нормандии, был там убит вместе со многими французскими и нормандскими рыцарями.

Другие рати все еще сражались очень доблестно, и бароны мессира Карла де Блуа проявляли стойкость. Однако, если говорить честно, они не удерживали свою позицию и строй с таким упорством, как это, очевидно, делали англичане и бретонцы графа де Монфора. Весьма большое значение в этом деле имела находившаяся на фланге рать мессира Хьюго Калверли.

[6] О том, как войско монсеньора Карла де Блуа было разгромлено, а сам он пал смертью храбрых

Когда англичане и бретонцы де Монфора увидели, что ряды французов колеблются и распадаются, то очень сильно воодушевились, и многие потребовали своих коней, которые стояли в отдалении под присмотром слуг. Горя желанием атаковать, убивать и ранить своих врагов, они немедля сели верхом, вооруженные секирами и мечами, выкованными в Бордо. Мессир Джон Чендос отделился от остальных с большим отрядом своих людей и устремился на рать монсеньора Бертрана дю Геклена. В ней тогда совершались удивительные подвиги, но она уже была расстроена, и многие рыцари и оруженосцы находились в очень тяжелом положении, которое только ухудшилось, когда туда вклинился мессир Джон Чендос с большим конным отрядом англичан. Нанося сверху множество тяжких ударов секирами, англичане раскололи много басинетов и убили много людей. В конце концов, мессир Бертран и его люди не смогли снести этого натиска. Мессир Бертран был взят в плен одним английским

оруженосцем, который сражался под флагом монсеньора Джона Чендоса и был одним из его придворных. И говорят, что мессир Джон Чендос собственноручно пленил одного бретонского барона, чрезвычайно отважного рыцаря, коего звали сир де Рэ.

После того как эта большая рать бретонцев распалась, исход битвы был, по сути, уже решен. Другие воины тоже утратили всякий строй и бросились бежать кто быстрей, исключая лишь отважных рыцарей и оруженосцев Бретани, которые не пожелали оставить своего господина, монсеньора Карла де Блуа, и предпочли лучше умереть, чем навлечь на себя порицания. Они продолжали сражаться очень доблестно и яростно, каждый под своим знаменем или флагом. Во многих местах эти добрые рыцари и оруженосцы Бретани, оставшиеся с мессиром Карлом де Блуа, собирались в группы; они хотели силой оружия предотвратить надвигавшуюся беду, но не смогли. Мессир Карл де Блуа и те, кто при нем находился, были окружены большим английским отрядом, ибо все англичане устремились туда, чтобы помочь окончательно сокрушить и разбить противника. Там было совершено множество прекрасных подвигов. Мессир Карл де Блуа и его сторонники сражались очень доблестно, и англичане не взяли бы над ними верх, если бы не превосходили их на тот момент по численности. Там погиб смертью храбрых, лицом к врагу, мессир Карл де Блуа, и при нем же, поверх его тела, пал один его сын-bastard, коего звали мессир Жан де Блуа; и полегли многие французские рыцари и оруженосцы, которые предпочли лучше умереть, чем оставить своих господ и сеньоров.

После того как знамена монсеньора Карла де Блуа были повержены наземь, всякое сопротивление прекратилось; для французов и бретонцев настал полный и повсеместный разгром. Все англичане уже сели верхом на коней и начали гнать и преследовать своих врагов. Эта погоня сопровождалась великим смертоубийством и великой резней. Тогда многих добрых рыцарей и оруженосцев постигла большая беда; весь цвет рыцарства Бретани был в тот день перебит или взят в плен. В частности, из бретонских банеретов были убиты мессир Шарль де Динан, сир де Лион, сир д'Авогур, сир де Лоеак, сир де Гаргуль, сир де Малатрэ и сир дю Пон; а в плен попали виконт де Роан, сир де Лион, сир де Рошфор, сир де Рэ, сир де Рье, сир де Турнемин, мессир Анри де Малатрэ, мессир Оливье де Мони и многие другие рыцари и оруженосцы. Из французов в плен были взяты, прежде всего, граф Осерский, граф Жуаны и многие другие, кто прибыл туда под началом Бертрана дю Геклена, также попавшего в плен.

Короче говоря, разгром был полным и сокрушительным. Очень большое количество людей там погибло, как на поле боя, так и во время преследования, ибо оно длилось на протяжении восьми больших лье, весь день, до самой ночи. Поэтому можете не сомневаться, что в ходе него случилось множество несчастий, и множество рыцарей и оруженосцев было убито и захвачено в плен. Эта битва состоялась

довольно близко от Орэ, в Бретани, в год милости Нашего Господа 1364, в воскресенье, в сентябре, в день Святого Дионисия и Святого Гислена¹⁹.

[7] *О том, как действовал граф де Монфор, одержав победу над противником*

По завершении великого разгрома, о коем вы слышали, когда поле боя было уже полностью оставлено противником, главные предводители английских и бретонских сеньоров дружно повернули назад. Не сочтя необходимым преследовать врагов дальше, они предоставили действовать своим людям. Итак, граф де Монфор, мессир Джон Чендос, мессир Роберт Ноульз, мессир Эсташ д'Обресикур, мессир Майё де Гурне, мессир Вальтер Хьюит, мессир Хьюг Калверли, мессир Джон Бурсье и другие рыцари дружно направились назад и расположились под сенью одной длинной живой изгороди, неподалеку от того места, где прошла битва. При этом они водрузили над изгородью свои знамена и флаги, чтобы собрать и стянуть туда своих людей. Их менестрели начали играть на рожках и дудках, а сеньоры сняли доспехи и немного освежились на ветерке, поскольку были весьма разгорячены от ратных трудов и погони; и некоторые выпили, у кого нашлось вино в бутылях и флягах. Пока они так отдыхали, вернулся сир де Клиссон со своим знаменем впереди. Он преследовал врагов дальше всех остальных сеньоров и едва смог заставить себя повернуть назад, — так он был воспламенен гневом! Его люди привели большое количество пленников, и в частности его дядю, виконта де Роана. Названный мессир Оливье де Клиссон немедленно направился к графу де Монфору, которого считал за сеньора и предводителя, и спешился вместе с другими.

В то время сеньоры еще ничего не знали о гибели мессира Карла де Блуа. Но они послали целую компанию своих герольдов, чтобы те оглядели павших и, отличив сеньоров от прочих, выяснили, кто там погиб. Вскоре графу де Монфору принесли весть. Рыцарь, который ее докладывал, сказал так: «Монсеньор, хвала и благодарение Господу за победу, которую вы одержали! Ибо мессир Карл де Блуа, ваш противник, остался мертвым на поле боя». Услышав это, граф де Монфор сказал, что желает сходить туда и поглядеть на него, хоть на мертвого, хоть на живого. Затем, в сопровождении многих сеньоров и рыцарей, он прибыл на то место, где лежал мессир Карл. Под ним была секира, которой он сражался, и земля вокруг него была покрыта телами многих его рыцарей и оруженосцев, а также некоторых его врагов, англичан и бретонцев. Тогда граф де Монфор велел перевернуть его лицом кверху, ибо он лежал ничком. Увидев его лицо, граф очень помрачнел и, проливая слезы, сказал: «Ох! Монсеньор Карл, монсеньор Карл! Милый кузен! Сколько великих несчастий случилось в Бретани из-за того, что вы так упорно стояли на своем! Видит Бог, нерадостно мне от такой встречи с вами!»²⁰

Тут мессир Джон Чендос увлек его назад со словами: «Сир, сир, пойдемте отсюда! Возблагодарим Бога

за прекрасный случай, который вам выпал! Без этой смерти не видать бы вам Бретонского наследства!» Тогда граф де Монфор приказал, чтобы тело мессира Карла немедленно поместили в гроб и доставили в Ренн. Все тотчас было сделано по его велению²¹.

После этих событий, когда все мертвые уже были раздены и все преследователи вернулись из погони, они отступили в свои расположения, которые покинули поутру. Там они сняли доспехи, подкрепились тем, что у них было (а было всего достаточно) и позабочились о своих пленниках, приказав выходить раненых и искалеченных. Также и своих людей, имевших раны и повреждения, велели они привести в порядок.

Когда настало утро понедельника, граф де Монфор велел объявить жителям Ренна и других окрестных городов, что дарует им трехдневное перемирие, дабы они могли похоронить мертвых и забрать тела дворян. Этот указ все сочли справедливым и добрым. После этого граф задержался под Орэ и сказал, что не уйдет, пока не завладеет им.

[8] *О том, какие отклики во Франции и Англии вызвало известие о битве при Орэ*

По многим местам и краям разнеслась весть о том, что граф де Монфор, пользуясь советами и поддержкой англичан, одержал победу над монсеньором Карлом де Блуа: его противник пал в бою, и весь цвет Бретани перебит или взят в плен. Тогда мессир Джон Чендос и мессир Оливье де Клиссон снискали великую похвалу, и гласила общая молва, что битва завершилась победой благодаря им, а также арьергарду, действовавшему под руководством Хьюга Калверли. От этой новости все друзья и сторонники монсеньора Карла де Блуа, разумеется, были очень расстроены, а все приверженцы графа де Монфора — обрадованы.

Правда истинная, что король Карл Французский глубоко опечалился из-за разгрома, случившегося под Орэ. Он имел на то вескую причину, ибо его королевство было из-за этого очень сильно ослаблено. Особенно тяжело горевал он, узнав о смерти своего кузена, монсеньора Карла де Блуа, о плениении монсеньора Бертрана дю Геклена, а также о гибели и плениении добрых рыцарей, участвовавших в битве. Король немедленно послал в пределы Бретани своего брата, герцога Анжуйского²², чтобы тот утешил и поддержал советом тамошних жителей, которые были очень растеряны и испуганы, и, прежде всего, госпожу, называвшую себя герцогиней Бретонской; ибо она видела, что ее супруг, монсеньор Карл де Блуа, мертв, а ее два сына, Жан и Ги²³, находятся в английском плену. И вот прибыл к ней герцог Анжуйский, который был женат на ее дочери, и, как мог, утешил ее и поддержал советом. Герцог пообещал, что теперь он возглавит и продолжит войну против графа де Монфора. Ведь у дамы был еще один маленький сын, по имени Анри²⁴, и в нем заключалась вся ее надежда. Однако, когда она внимательно рассмотрела все оставшиеся у нее возможности, то сочла

свое положение очень тяжелым. Тогда оплакала она скорбно своих друзей, имея к тому вескую причину, о которой вам будет сказано далее.

Тем временем граф де Монфор написал о случившемся во многие места и, прежде всего, королю Эдуарду Английскому, коего он считал и называл отцом, поскольку был женат на его дочери. Эти вести пришли к королю в Дувр на пятый день после битвы²⁵, и доставил их, вместе с верительными грамотами, помощник одного герольда, участвовавший в деле. Король тотчас произвел его в герольды, дав ему имя Виндзор и очень щедрую награду. От этого-то герольда по имени Виндзор я и получил сведения о том, как проходила битва, описанная мною выше²⁶. Ведь я находился в Дувре в тот день, когда первые вести о случившемся только начали распространяться; а причину, по которой король Англии оказался там с большим количеством английских сеньоров, я вам сейчас скажу.

Как раз в ту пору, когда этот герольд Виндзор высадился в Дувре, прибыл туда король Англии в сопровождении двух своих сыновей, герцога Ланкастера и мессира Эдмунда, графа Кембриджа, а также многих английских сеньоров. Средь них были граф Арундел, граф Солсбери, граф Херифорд, юный граф Пемброк, юный граф Марч, монсеньор Готье де Мони, сеньор Диспенсер, сеньор де Ла-Вар, монсеньор Ричард Пембридж, монсеньор Алэн Боксвел, монсеньор Ричард Стери, сеньор Феррерс, монсеньор Томас Грэндсон и многие другие сеньоры, бароны и рыцари. Все они приехали туда, чтобы чествовать графа Людовика Фландрского, и вот по какому поводу.

Незадолго до этого была достигнута договоренность о браке между сыном короля Англии, монсеньором Эдмундом, графом Кембриджским, и дочерью графа Людовика, госпожой Маргаритой, которая, как уже сообщалось выше, была вдовой графа-герцога Бургундского. Поэтому все эти сеньоры были там собраны, чтобы заключить брачный договор и точно указать, что в соответствии с ним причитается каждой стороне²⁷. Король Англии жаловал своему сыну графство Понтье, графство Гин, земли Мерка и Уа, а также все права, которые он полагал своими в графствах Эно, Голландии и Зеландии в силу того, что был супругом госпожи королевы Филиппы, которая, как вы знаете, приходилась дочерью графу Эно.

В течение четырех дней сеньоры Англии и Фландрии тешились великими развлечениями и увеселениями; и устраивались там застолья, большие, красивые и хорошо подготовленные. Когда пришли точные вести из Бретани, все очень обрадовались, особенно король Англии и граф Фландрии; первый — потому что всегда стоял во главе этой войны вместе графом де Монфором, своим зятем, а второй — потому что доводился графу де Монфору двоюродным братом.

После этих пиршеств и развлечений, состоявшихся в Дувре, граф Фландрский простился с английским королем и баронами. Отплыв за море, он причалил в Кале. Герцог Ланкастер и граф Кембридж стали его провожатыми, и граф увез их с собой

во Фландию, чтобы веселиться и развлекаться. Они посетили Ипр, Брюгге и Гент, всюду находя теплый радушный прием.

Тем временем король Англии снарядил большое посольство к папе Урбану V, дабы получить разрешение на означенный брак, ибо жених и невеста были очень близкими родственниками. А иначе, без разрешения, граф Фландрский не выдал бы свою дочь за королевского сына. Однако воздержимся пока говорить на эту тему и вернемся к графу де Монфору, чтобы рассказать, как он действовал.

[9]

О том, как граф де Монфор покорил города Орэ, Динан и Жюгон, а затем осадил Кемпер-Корантен

После битвы и великого разгрома, случившегося под Орэ, где полег или попал в плен весь цвет Бретани, граф де Монфор продолжил осаду замка, заявляя, что не уйдет, пока не покорит его. И послал он сказать защитникам, что если они сдадутся по-хорошему и признают его сеньором, он простит им их неповинование и позволит по-прежнему пользоваться и владеть имуществом, которое было у них в крепости. Защитники Орэ посовещались и приняли во внимание, что их сеньор мертв, все бароны Бретани на их стороне убиты или пленены, и даже их капитан, Анри де Сотернель, попал в плен вместе с большим количеством добрых воинов, которые прежде помогали оборонять и отстаивать крепость. При всем том, они не видели никакой помощи на подходе. Поэтому, утешившись всем «за» и «против», они сдали замок и признали графа де Монфора сеньором и сувереном. Затем названный граф с великой торжественностью вступил в город и замок Орэ, и все принесли ему клятву верности и оммаж. Когда он принял под свою власть замок и всю округу, то решил на совете, что пойдет со всем своим войском к доброму городу Жюгону. Тогда же граф весьма проникновенно попросил монсеньора Джона Чендоса, чтобы тот соизволил остаться с ним, ибо он имел очень большую нужду в его совете и помощи. Мессир Джон Чендос ответил согласием, и так же сделали все англичане, из любви к нему.

Затем граф де Монфор прибыл со всем своим войском под Жюгон и, полностью его окружив, сказал, что не уйдет, пока не завладеет им. И постановили английские сеньоры, что не отпустят за выкуп никого из своих пленников до тех пор, пока война не будет завершена. Затем все пленники монсеньора Джона Чендоса и его людей — мессир Берtran du Геклен, граф Осеррский, граф Жуаньи, сир де Рэ, сир де Рье, сир де Турнемин и еще добрых 60 рыцарей — были доставлены в Пуату и разосланы в разные места: одни — в Плезак, другие — в Мортэн, Понс, Сент, Люзиньян, Ла-Рошель или Сен-Жан-д'Анжели. Так же поступили со своими пленниками и все другие сеньоры. Однако они спокойно и любезно поверили пленникам на слово, что те не сбегут, и не стали де-

ржать их взаперти, в путах, оковах и цепях. А осада Жюгона тем временем продолжалась.

Когда защитники Жюгона увидели, что силы и упорство графа де Монфора велики, а помочь не появляется ни с какой стороны, то решили на совете прекратить сопротивление и сдались. Признав графа де Монфора сеньором, они принесли ему клятву верности и оммаж. Тогда граф вступил в город Жюгон как герцог и верховный сеньор (именно так он велел себя называть и титуловать в грамотах). Он сменил там всех служащих и назначил угодных ему людей, а затем, после пятидневного отдыха, выступил из Жюгона и прибыл под добрый город Динан²⁸. Его войско начало большую осаду, которая затянулась до глубокой зимы, ибо город был надежно укреплен и располагал хорошим гарнизоном, а кроме того, герцог Анжуйский сообщал горожанам, что непременно окажет им помощь. В надежде на это они оборонялись очень долго, вынося и выдерживая много приступов. В конце концов, когда они увидели, что не получат никакой помощи, а их продовольственные запасы уже на исходе, то вступили в переговоры и поладили с графом де Монфором. Они сдались ему на том условии, что если в течение двух ближайших месяцев в Бретань явится какой-нибудь сторонник монсеньора Карла де Блуа, коему они прежде принесли клятву верности и оммаж, и выпроводит графа прочь, силой или как-нибудь иначе, то они будут полностью свободны от всяких обязательств перед ним. В противном же случае, по истечении двух месяцев они признают графа своим герцогом и сеньором. Граф согласился на это охотно и отоспал 12 самых богатых жителей Динана в город Ванн, как заложников и гарантов того, что условия будут выполнены. Затем он поехал дальше и прибыл прямо под город Кемпер-Корантен, и туда же пришло все его войско. В нем уже насчитывалось более 15 тысяч человек, и оно постоянно пополнялось новыми людьми, прибывавшими из Англии и других земель. Эти люди искали случая повоевать, но толком не знали, где еще это можно сделать, кроме Бретани.

Так осадил граф де Монфор город Кемпер-Корантен, который очень красив и весьма надежно укреплен. В его гарнизоне тогда находились превосходные воины, которые хорошо себя показали в обороне, ибо осада вышла весьма затяжной, и люди графа за это время мало чего сделали к своей выгоде, беспокоя осажденных штурмами и стычками.

[10]

О том, как король Карл Французский, по совету своих придворных, признал графа де Монфора герцогом Бретонским и заключил с ним мирный договор

Однако, пока продолжалась осада Кемпер-Корантена, случилось так, что король Франции рассмотрел много замыслов и предложений, возникших после битвы при Орэ и смерти его кузена, монсеньора Карла де Блуа, — я вам скажу, на каком основании.

Советники короля Франции приняли во внимание, что граф де Монфор победил и предал смерти того, кто считался и подписывался герцогом Бретонским, и что вся или почти вся страна уже признала графа сеньором. Вокруг него сплотились все бароны, рыцари и оруженосцы Бретани, и теперь он обладает в стране большой силой. Ведь граф заключил соглашение о помощи с англичанами, которые ведут войну от его имени и захватывают в Бретани города, крепости и замки; и он вполне способен подчинить их все, ибо никто ему не препятствует. Если он это сделает, то пожелает удерживать захваченное на правах завоевателя, не признавая власти французских королей и не принося им оммаж. Во избежание этой опасности французские советники надумали, решили и объяснили, в конце концов, королю, что ему ни к чему воевать против графа де Монфора за герцогство Бретонское, теряя при этом службу и оммаж такой большой страны, как Бретань. Ведь намерение графа де Монфора таково, что если он подчинит Бретань силой, то завладеет ею уже навсегда, без какого-либо оммажа и вассальной зависимости. Кроме того, короли Франции и Англии сейчас соблюдают между собой мир, но если они будут поддерживать в Бретани разные стороны, то не может быть, чтобы ненависть, вражда и раздор не возникли среди их людей, как это уже было прежде. И раз уж фортуна помогла возвыситься графу де Монфору, надо с этим смириться.

Затем тотчас составили мирные предложения и рассмотрели, каким людям можно поручить вести переговоры. Насколько мне известно, от имени короля и его совета это дело было возложено на архиепископа Реймского, сира де Крана и мессира Бусико, маршала Франции²⁹. Эти сеньоры прибыли в Бретань к графу де Монфору, монсеньору Джону Чендосу и другим людям из его совета, которые находились в осадном лагере под Кемпер-Корантеном. Спокойно и мудро объяснив цель своего приезда, послы сказали, что воля короля Франции состоит в том, чтобы граф де Монфор остался герцогом Бретонским навсегда, но с условием, что он будет держать Бретань от названного короля, принеся ему клятву верности и оммаж подобно тому, как другие герцоги прежде делали это в отношении короны Франции. Со всем тем, мессир Оливье де Клиссон и другие сторонники графа де Монфора должны получить назад все свои земли, и будут им прощены все их прежние провинности.

Началось обсуждение этих условий, но, хотя граф де Монфор охотно к ним прислушивался, они не были приняты сразу. Ведь граф состоял в таком близком союзе с королем Англии, что не желал ничего делать без его согласия. Он описал ему все обстоятельства переговоров в грамоте и послал ее с двумя рыцарями, коим весьма доверял. Когда король Англии вник в это дело, то довольно легко дал согласие и посоветовал графу де Монфору, чтобы он принял условия французов. Затем рыцари, посланные в Англию, вернулись назад и полностью пересказали своему сеньору ответ короля Англии. Уже вскоре после этого под Кемпер-Корантеном был заключен и утвержден мирный до-

говор³⁰, и граф де Монфор вступил в названный город как герцог. С этих пор он стал считаться и называться герцогом Бретонским и принял клятву верности и оммаж у дворян Бретани — баронов, рыцарей и оруженосцев, и у всего герцогства Бретонского в целом. Вдова монсеньора Карла де Блуа уехала оттуда в Париж³¹. По условиям мирного договора, ей выделили в Бретани примерно 20 тысяч флоринов ежегодного дохода, точно расписанного, и одно графство, которое называется Пантевр³². Кроме того, граф де Монфор обязался приложить великое старание, чтобы вызволить из английского плена своих кузенов, сыновей монсеньора Карла де Блуа. А в том случае, если бы граф де Монфор, именуемый герцогом Бретонским, умер, не оставив наследников от законного брака, то герцогство должно было отойти к наследникам монсеньора Карла де Блуа.

Так вступил граф де Монфор во владение Бретонским наследством, за которое столь долго воевали он сам, граф его отец, госпожа его мать, а также мессир Оливье де Клиссон³³. Всем другим рыцарям и оруженосцам, воевавшим на его стороне, тоже были возвращены их владения, возмещены потери и выплачены большие деньги в счет удержаных ранее доходов.

В скором времени герцог Бретонский женился на дочери госпожи принцессы Уэльской, которая была рождена от монсеньора Томаса Холланда³⁴. Тогда начали назначать выкупы за баронов, рыцарей и оруженосцев, взятых в плен в битве при Орэ, и отпускать их мало-помалу. Однако мессир Берtrand du Геклен не смог выкупиться сразу, ибо с него требовали более 100 тысяч флоринов. В конце концов, он все же раздобыл эти деньги, и мессир Джон Чендос получил с него всю сумму звонкой монетой.

(Конец фрагмента)

Примечания

¹ Карл де Блуа (1319–1364), сын Ги I де Шатийона, графа Блуаского, и Маргариты де Валуа, сестры короля Филиппа VI Французского. В 1337 г. женился на Жанне де Пантевр, племяннице и наследнице герцога Жана III Бретонского. С 1341 г. и до самой смерти вел борьбу с Монфорским домом за бretонское наследство. В 1347 г. был взят в плен англичанами при осаде бretонского города Ла-Рош-Деррьян. В августе 1356 г. выкупился и продолжил войну. Погиб в битве при Орэ. Своим крайним благочестием еще при жизни снискал репутацию блаженного и святого. В 70-е гг. XIV столетия была предпринята попытка его беатификации, но из-за противодействия Жана де Монфора ее пришлось остановить. Карл де Блуа был канонизирован только в 1904 г.

² Фруассар допускает неточность: в августе 1364 г. Карл де Блуа проводил военный сбор не в Нанте, в городе Генгане (Froissart, J., Chroniques / Ed. S. Luce, G. Raynaud, L. et A. Mirot. 15 vols. Paris, 1869. T. 6, p. LXVIII. Далее Luce).

³ Жан III, граф де Монфор (1339–1399), сын Жана II, графа де Монфора, и Жанны де Дампьерр. С 1343 по 1356 г. воспитывался при английском дворе Эдуарда III. Затем при помощи англичан возобновил борьбу Монфорского дома за герцогство Бретонское. После победы при Орэ стал общепризнанным герцогом Бретонским под именем Жана IV (некоторые историки называют его Жаном V, а его отца, соответственно, Жаном IV,

герцогом Бретонским). Впоследствии он еще не раз вступал в конфликты с Карлом V Французским и бretонской знатью. В 1373–1378 гг. Жан IV Бретонский снова был вынужден укрываться в Англии, однако в 1379 г. вернул себе власть над Бретанью, а в 1381 г. подписал в Геранде мирный договор с новым французским королем Карлом VI.

⁴ Берtrand du Геклен (1320–1380), сын бretонского дворянина Робера II du Геклена, сеньора de Ла-Мот-Броон, и Жанны де Мальмен, госпожи Санской. В войне за бretонское наследство неизменно поддерживал Карла де Блуа. За успехи, одержанные в войне с англичанами, Карл V Французский произвел его в коннетабля (1370).

⁵ Жанна де Пантевр по прозвищу «Хромоножка» (1319–1384), дочь Ги Бретонского, графа де Пантевра, виконта Лиможского, и Жанны, госпожи Авогурской, графини Гоэлло; племянница герцога Жана III Бретонского. Унаследовала от родителей все их владения. В 1337 г. вышла замуж за Карла де Блуа.

⁶ Проведя военный сбор в Генгане, Карл де Блуа направился прямой дорогой к Орэ. По пути он остановился в Жосслене, где к нему присоединились отряды, не поспевшие на сбор в Генган. Вопреки утверждению Фруассара, город Ренн остался в стороне от пути следования Карла де Блуа (Luce, t. 6, p. LXIX).

⁷ В действительности расстояние от Орэ до Ренна составляет более 20 лье.

⁸ Джон Чендос, по-французски Шандо, Chandos (? — 1 января 1370), активный участник походов Эдуарда III и Черного Принца, рыцарь Ордена Подвязки, с 1360 г. английский военный наместник во Франции и вице-чамберлен короля, с 1369 г. сенешаль Аквитании. Погиб в стычке с одним из французских отрядов.

⁹ Роберт Ноульз (иначе Ноуллис или Кноллис) (? — 15 авг. 1407), прославленный английский капитан, участник походов Эдуарда III. Поддержал Жана де Монфора в его борьбе за Бретань. В 1383 г. совершил вместе с епископом Норвичским поход во Фландрис.

¹⁰ Оливье V de Клиссон (1336–1407), сын Оливье IV de Клиссона и Жанны de Бельвиль. В 1343 г. король Филипп VI Французский казнил его отца по обвинению в измене. Его мать бежала с ним в Англию, и он воспитывался при дворе Эдуарда III вместе с юным графом де Монфором; именно там началась их дружба. Когда подросший Жан де Монфор возобновил борьбу за бretонское наследство, Оливье de Клиссон решительно его поддержал. За ярость, проявленную в боях со сторонниками Блуаского дома, его прозвали «Мясник». В битве при Орэ, сражаясь на стороне де Монфора, он потерял глаз и получил еще одно прозвище — «Одноглазый из Орэ». Вскоре после заключения мира в Геранде (1365), Оливье вступил в открытую ссору с Жаном де Монфором из-за того, что тот подарил Гаврский замок с окрестой не ему, а Джону Чендосу. Этот конфликт привел к тому, что в 1370 г. Оливье de Клиссон перешел на сторону короля Франции и стал непримиримым врагом Монфорского дома. В 1380 г., после смерти Берtrана du Геклена, Карл V Мудрый назначил его коннетаблем; Оливье de Клиссон исполнял эту должность до 1392 г.

¹¹ Хью Калверли (иначе Колвли — Calverley, Calvyley), известный английский капитан, воевавший на континенте в 1350–80-х гг. Поместье Калверли располагалось в графстве Норфорк.

¹² Т. е. 27 сентября 1364 г.

¹³ Очередная ошибка Фруассара в датировках. Восьмой день октября 1364 г. пришелся не на субботу, а на вторник; и в действительности канун битвы датируется 27 сентября, а не 8 октября.

¹⁴ Жан III, сеньор de Бомануар (? — до 1371) (Фруассар ошибочно называет его Робером), сын Жана II, сеньора de Бомануара, и Марии de Динан; был женат на: 1) Тифэн де Шемийе, 2) Маргарите de Роан, которая после его смерти вышла замуж за коннетабля Оливье de Клиссона.

¹⁵ В действительности крепость Орэ сдалась Жану де Монфору еще до прихода войска Карла де Блуа (Luce, t. 6, p. LXXI).

- ¹⁶ В отличие от Фруассара, анонимный автор «Хроники первых четырех Валуа» всю вину за срыв переговоров возлагает на Бертрана дю Геклена: «Монсеньор Карл де Блуа двинулся со своим войском навстречу графу де Монфору, и подступили они друг к другу. И было у монсеньора Карла де Блуа намного больше воинов, чем у графа де Монфора.
- Когда два войска оказались одно перед другим, некоторые благородные люди вмешались, чтобы заключить соглашение между противниками. Граф де Монфор был согласен отказаться от всех прав, которые, как он утверждал, у него были на герцогство Бретонское, в пользу герцога Карла и его супруги, от имени коей тот владел герцогством. В обмен на это, граф де Монфор желал получить графство Доль и тридцать тысяч ливров земельной ренты в придачу.
- Эти условия были донесены до герцога Карла, который уже готов был их принять, когда монсеньор Бертран дю Геклен сорвал заключение договора и соглашения, что весьма не понравилось высокородным и знатным сеньорам Бретани, и особенно монсеньору Бомануару. Названный монсеньор Бертран сказал так, чтобы это было слышно всем сеньорам и тем, кто вел переговоры о соглашении: «Господа, посмотрите на них, на этих воинских мерзавцев! Они будут сегодня разбиты! Я верну вам герцогство Бретонское, очищенным от этих мерзавцев!» Представители графа де Монфора были тогда очень разгневаны и крайне возмущены. И пересказали они эти речи монсеньору Бертрана графу де Монфору и англичанам, которые от этого весьма оскорбились. И построились тогда англичане в боевой порядок, дабы сражаться с величайшей отвагой, и двинулись на войско монсеньора Карла де Блуа. В тот день был праздник Святого Михаила, и устремились два войска навстречу друг другу» (*Chronique des quatre premiers Valois* (1327–1393), par S. Luce. Paris, 1861. P. 159–160).
- ¹⁷ Находясь в английском плenу (1347–1356), Карл де Блуа написал житие Святого Ива — главного покровителя Бретани. Едва выйдя из плена, он, пеший и босой, по зимней дороге, совершил паломничество в бретонский город Трегье, в храм Святого Ива. После этого он не мог ходить две недели. Незадолго до битвы при Орэ Карл де Блуа совершил новое пешее паломничество в аббатство Мон-Сен-Мишель (Зап. Нормандия) и пожертвовал в дар ценную реликвию — ребро Святого Ива.
- ¹⁸ Согласно автору «Хроники первых четырех Валуа», граф Осерский потерял в этой битве глаз (*Chronique des quatre premiers Valois...* P. 159).
- ¹⁹ Фруассар допускает ошибку: битва при Орэ состоялась в день Святого Михаила (29 сентября), а не в день Святого Дионисия и Святого Гислена (9 октября).
- ²⁰ Автор «Хроники первых четырех Валуа» описывает несколько иную сцену: «После битвы монсеньор Бертрана [дю Геклена] привели к монсеньору Джону Чендосу, который был весьма мрачен из-за того, что монсеньор Бертран назвал англичан мерзавцами. По этой причине монсеньор Джон Чендос провел его над мертвыми и остановился возле того места, где лежал убитый Карл де Блуа, а вокруг него — другие высокородные и знатные люди. Тогда монсеньор Джон сказал монсеньору Бертрану, что лучше бы ему никогда не рождаться, ибо из-за него погибло столько высокородных, знатных и достойных людей. Затем они представали перед графом де Монфором, и монсеньор Джон Чендос сказал в его присутствии монсеньору Бертрану: «Сир, вот “мерзавец” де Монфор! Благодаря вам стал он сегодня герцогом Бретонским!» (*Chronique des quatre premiers Valois...* P. 162).
- ²¹ По свидетельству очевидца этих событий, Жоффруа Робена, монаха-доминиканца из Нанта, англичане весьма неуважительно обошлись с трупом Карла де Блуа. Они сорвали с него все доспехи и одежду, а белую власеницу, которую Карл де Блуа из благочестия носил на теле, отбросили прочь, не сочтя ее ценной добычей (Luce, t. 6, p. LXXIV).
- ²² Людовик (1339–1384), герцог Анжуйский, родной брат короля Карла V Французского.
- ²³ Два старших сына Карла де Блуа, Жан (1345–1404) и Ги, находились в английском плenу с 1356 г.; Ги умер, так и не выйдя на свободу, а Жан смог выкупиться при помощи Оливье V де Клиссона только в 1387 г.
- ²⁴ Младший сын Карла де Блуа, Анри, скончался в 1400 г.
- ²⁵ Пятый день после битвы при Орэ соответствует 4 октября 1364 г.; еще накануне, т. е. 3 октября, Эдуард III подписал один из своих указов, находясь в городе Кентербери, который расположен на пути из Лондона в Дувр. Таким образом, достоверность рассказа Фруассара получает некоторое документальное подтверждение (Luce, t. 6, p. LXXV).
- ²⁶ Это свидетельство Фруассара согласуется с его нередкими утверждениями о том, что многие сведения о военных событиях он узнал от герольдов. В частности, его рассказ о битве при Кошереле (1364) основан главным образом на информации, полученной от англо-гасконского герольда Фокона.
- ²⁷ Документ, который содержал предварительные условия этого брачного договора (так и оставшегося невыполненным), был заверен в Дувре 19 октября 1364 г. (Luce, t. 6, p. LXXVI).
- ²⁸ Жюгон и Динан сдались графу де Монфору не позднее октября 1364 г. (Luce, t. 6, p. LXXVI).
- ²⁹ Своим указом, изданным в Париже 25 октября 1364 г., Карл V Французский уполномочил Жана де Крана, архиепископа Реймского, и маршала Бусико вести переговоры о мире с графом де Монфором. Однако в этом указе нет никаких упоминаний об Амори, сеньоре де Кране (Ibid.).
- ³⁰ Можно предполагать, что предварительное соглашение о мире было достигнуто под Кемпер-Корантеном, который сдался графу де Монфору 17 ноября 1364 г., однако окончательный мирный договор был утвержден и подписан в Геранде 12 апреля 1365 г. (Ibid.)
- ³¹ В грамоте, подписанной 11 марта 1365 г. в Анжере, Жанна де Пантъевр, все еще титуляясь герцогиней Бретонской, наделяет полномочиями для ведения переговоров Юга де Монрэль, епископа Сен-Бриё, Жана, сира де Бомануара, Ги де Рошфора, сира д'Ассера, и мэтра Ги де Кледе (Ibid.).
- ³² По условиям мирного договора, подписанного в Геранде, за Жанной де Пантъевр сохранялось также и виконтство Лиможское (Iid., p. LXXVII).
- ³³ Карл V Французский потратил много средств и времени ради того, чтобы привлечь на свою сторону Оливье де Клиссона. Еще 27 сентября 1360 г. король вернул ему ранее конфискованные владения в Нормандии: баронию Тюри, расположенную в округе города Фалеза, и землю Тюи в 16-ти км к югу от Кана. После мира, заключенного в Геранде, Жанна де Пантъевр стала главной посредницей в деле примирения Оливье де Клиссона с Карлом V (она назначила де Клиссона наместником и управляющим в своих бретонских владениях). В сентябре 1367 г. Оливье де Клиссон окончательно перешел на службу к французскому королю и получил все владения, прежде конфискованные у его фамилии (Ibid.).
- ³⁴ Первая супруга Жана де Монфора, Мария Английская, одна из дочерей Эдуарда III, скончалась в 1363 г., всего через несколько месяцев после свадьбы. В 1366 г. Жан де Монфор, уже будучи герцогом Бретонским, женился на Джоанне Холланд (ум. в 1384), дочери Томаса Холланда (ум. в 1360) и знаменитой Джоанны Кентской, которая в 1362 г. стала принцессой Уэльской, выйдя замуж за Черного Принца (Ibid.).

П. И. Кучер

аспирант факультета
философии человека,
кафедра философской
антропологии и истории
философии РГПУ
им. А. И. Герцена

Научный руководитель —
академик РАН, д-р филос.
наук, проф. А. А. Корольков

О СПОРНОСТИ ПРОГРЕССА

Copyright © 2011, П. И. Кучер

Может ли современное общество существовать без морального и религиозного единодушия? Социумы, расколотые на враждующие фракции, лишенные единой системы взглядов, нестабильны по определению. Развалившиеся социумы в конечном счете переходят в другое качество. Сейчас, в постмодернистическое время, мы находимся на стадии разрушения, когда подрываются не только традиционные, но и модернистические ценности. В этом кратком исследовании мы затронем некоторые идеи о всемирно-историческом процессе, которые помогут нам частично прояснить текущую реальность.

В трактовке одних философов история человечества выступала в качестве добной феи, исполнительницы людских идеалов, в изображении же других она превращалась в кладбище утраченных надежд. Для одних этот смысл состоял в том, что лучшее осталось позади, в «золотом веке» прошлого, а другие видели желанное благополучие в «царстве справедливости» будущего. Недостаток объективных критериев наличия или отсутствия прогресса, непонимание его содержания, крайний субъективизм, и до наших дней не исчезающий при описании общественной эволюции, побудили французского поэта Поля Валери назвать историю «самым опасным продуктом, выработанным химией интеллекта»¹.

Сама по себе идея прогресса вошла в науку как секуляризованная версия христианской веры в прощание. В библейских чаяниях пророков нашел отражение образ будущего, образ развития человечества как священного, предопределенного и необратимого, ведомого божественной волей. Но истоки этой идеи можно обнаружить значительно раньше, в древнегреческой философской традиции. Платон в «Законах» и Аристотель в «Политике» рассуждали о совершенствовании социально-политической организации, которая развивается от семьи и первобытной общины до греческого полиса (города-государства)². В Средние века Р. Бэкон попытался приложить идею прогресса к области знания. Он предположил, что научные знания, накапливаясь с течением времени, все более совершенствуются и обогащаются. И в этом смысле каждое новое поколение в науке способно видеть лучше и дальше своих предшественников. Затем, в эпоху просвещения, последовательную теорию

прогресса, предложил аббат Сен-Пьер в своей книге «Замечания о непрерывном прогрессе всеобщего разума» (1737). Также идею исторического прогресса связанную с достижениями науки и оживлением общественной жизни выдвинул французский философ Анн Роббер Тюрго (1727–1781). Его современник философ-просветитель Жан Антуан Кондорсе (1743–1794) писал, что история представляет картину беспрерывных изменений, картину прогресса человеческого разума. Наблюдение этой исторической картины показывает в видоизменениях человеческого рода, в беспрерывном его обновлении, в бесконечности веков путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, стремясь к истине или счастью. «Наблюдение над тем, кем человек был, и над тем, кем он стал в настоящее время, помогут нам, — писал Кондорсе, — найти средства обеспечить и ускорить новые успехи, на которые его природа позволяет ему надеяться»³. Кондорсе выделил 10 эпох в истории человечества, критерием различия которых служат успехи совершенствования человеческого разума, достижения им все более полной свободы⁴. Итак, Кондорсе видит исторический процесс как путь социального прогресса, в центре которого восходящее развитие человеческого разума.

Гегель считал прогресс не только принципом разума, но и принципом мировых событий. Всемирная история у Гегеля выступает как «разумное, необходимое обнаружение мирового духа», который проявляет свою «единую природу в мировом наличном бытии». При этом он проходит несколько ступеней в своем развитии и в качестве своей конечной цели имеет осознание свободы, осуществление ее в действительности.

В целом классическую концепцию прогресса можно представить как идею постепенного освобождения человечества от невежества и страха по пути ко все более высоким уровням цивилизации. Мыслители этого периода полагали, что такое движение будет продолжаться и в будущем, невзирая на случайные отклонения. Большинство из них были убеждены в том, что прогресс происходит на всех уровнях, во всех основных структурах общества, и на основании этого делали заключение, что в конечном итоге можно достичь полного процветания. Речь

шла о наиболее полной реализации таких ценностей, как свобода, равенство, социальная справедливость и экономическое изобилие. Классическая концепция опирается на понятие необратимого линейного времени, где прогресс является положительно оцениваемой разницей между прошлым и настоящим или настоящим и будущим.

Однако после Первой мировой войны некоторые ученые начали высказывать сомнения относительно прогрессивности социального развития и обратили внимание на его побочные негативные эффекты. Одним из первых с критикой теории прогресса выступил Ф. Тённис. По его мнению, развитие общества от традиционного, общинного к современному, индустриальному не улучшило, а ухудшило условия человеческой жизни⁵.

После Второй мировой войны критика основных постулатов теории прогресса усилилась. Стало очевидным, что прогресс в одной области приводит к неприятным побочным эффектам в другой. Развитие науки и техники, урбанизация, индустриализация привели к загрязнению и разрушению окружающей среды, экологическому кризису. Уверенность в необходимости неуклонного экономического и технического роста сменилась альтернативной пределов роста теорией. Появились социологические теории, которые отказались от оптимистического взгляда на развитие общества, характерного для идей прогресса. Вместо них предлагаются, пессимистические идеи «конца истории», глобальных экологических, энергетических и ядерных катастроф⁶. Так, американский социолог Р. Л. Хейлбронер, предрекая впадение человечества в новое варварство на опустошенной планете, заявлял: «И если под вопросом “Есть ли надежда у человека?” — мы подразумеваем возможность спастись с вызовами, которые бросает нам будущее, без чудовищной расплаты, то напрашивается ответ: “Такой надежды нет!”»⁷.

В своем знаменитом труде «Судьба цивилизации. Путь разума». Н. Н. Моисеев пишет: «Для того чтобы человечество не сорвалось в пропасть, оно должно так организовать свою жизнедеятельность, чтобы изменения параметров биосферы протекали столь медленно, чтобы общество оказалось способным адаптироваться к этим изменениям, найти необходимые технические и, самое главное, нравственные решения. Преобразовательная деятельность человека должна быть согласована с временными масштабами, характерными для развития биосферных процессов. Она не должна нарушать процессов развития биосферы, и в частности ее структуры и дальнейшего усложнения ее организации. Любой научно-технический прогресс, любой шаг в области совершенствования техники означает новое изменение биосферы, отклонение ее характеристик от стабильного в данный момент состояния. Это пример положительных обратных связей, которые определяют развитие. Однако и накопление этих изменений тоже может быть очень опасным»⁸. История человеческого рода, писал Кант, заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее,

мы «отчиваляемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель...». Согласно Канту, история как целостная и единая никогда не дается в опыте. Поэтому в поисках смысла истории следует исходить не из «начала», а из «конца» истории, из ее предлагаемых результатов, которые природа наметила своей высшей целью.

Карл Поппер пишет: «Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаляем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некой цели, которая существует для нас как для человеческих существ. Для истории это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы, и мы можем делать это защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода, а вместе с тем и прогресс. Мы достигнем в этом больших успехов, если глубже осознаем тот факт, что прогресс зависит от нас, от нашей бдительности, от наших усилий, от ясности нашей концепции относительно наших целей и реалистического выбора таких целей»⁹.

В современном мире многие ученые в своих взглядах на будущее придерживаются социального оптимизма, продиктованного убеждением в том, что человечество обладает необходимым интеллектуальным потенциалом и материальными ресурсами для решения глобальных проблем, как бы сложны они ни были. Такое понимание основано на том, что прогресс и регресс хотя и противоположные по своим характеристикам, вместе с тем не отделимы друг от друга и считаются взаимосвязанными тенденциями развития. К примеру: прогрессивное развитие системы в целом не означает, что такая же направленность изменений присуща всем ее подсистемам; наоборот, изменение в прогрессивном направлении какойлибо подсистемы автоматически не влечет за собой прогресс в целом. Так, прогрессивное развитие организма в целом не исключает противоположно направленного процесса упрощения, деградации отдельных его функций или органов¹⁰. Экстраполируя такое понимание на окружающую действительность возникает искушение легитимизировать негативные процессы в обществе, которые в понимании креационистов изначально не были инкорпорированы в социум, и являются следствием глобальной ошибки на заре возникновения человечества. К тому же различные суждения устойчивости прогресса не дают исчерпывающего ответа, на существование развития и деморализации социума, события технического успеха с падением нравов. Зачастую положительные стороны прогресса, заслоняют его противоречивость и фатальность по отношению к духовно-нравственной составляющей человечества. Основание этому факты истории, которые сообщают нам о том, что за революциями следуют контрреволюции, за реформами — контрреформы, за коренными переменами в политическом устройстве — реставрация старых ценностей. Изломанная линия, отражающая подъе-

мы, и спады, это индикатор истории мира, в которой позитивные и негативные тенденции напрямую заключены на главном ее обитателе — человеке. Все это позволяет говорить о регрессе, который представляет из себя не просто движение вспять, назад, а — возвратная эволюция, что совсем не одно и то же. Под регрессом следует понимать такой тип эволюции, в ходе которой рассматриваемые явления и организмы не только не поднимаются от одной, менее высокой ступени к другой, более высокой, но и, остановившись на каком-то рубеже, не остаются самими собой, а постепенно утрачивают механизмы прогресса, шаг за шагом деградируют в своих внутренних потенциях. Причем в ходе понижения уровня организации и утраты ряда прежних функций окончательно лишаются собственных возможностей для возвращения на путь поступательного развития, чем обрекают себя сначала на застой, движение по кругу с возвратом к изжившим себя формам и структурам и, в конце концов, оказавшись в исторической нише, могут обречь себя на полное вырождение и разложение.

На основании изучения двадцати одной мировой цивилизации, от древнего Рима до императорского Китая, от Вавилона до ацтеков, Тойнби обнаружил, что распадающиеся общества страдают от так называемого «раздвоения души». Редко их просто завоевывает какая-то другая цивилизация. Они сами совершают своего рода культурное самоубийство. Распадающиеся общества, согласно Тойнби, имеют ряд общих черт. Они обуреваются чувством развязности, «состоянием ума, сознательно или несознательно, в теории или на практике принимающим антиномию как альтернативу творчеству». Иными словами, люди перестают верить в мораль и уступают низменным импульсам ценой утраты творчества. Кроме того, они становятся апатичными и впадают в эскализм, желая избежать проблем и укрыться в своем беззаботном мире, полном развлечений¹¹. Отсюда регресс не просто неотделимый и свойственный развитию элемент, а поведенческая стратегия, обусловленная воздействием инстинктов, эффектов и страостей на рассудочную логику. Когда подобное воздействие захватывает человека целиком, его поступки лишаются цивилизованной оформленности и начинают представлять опасность для окружающих¹².

Согласно Тойнби, век постmodерна для западной цивилизации — последняя из четырех фаз ее развития, характеризующаяся тревогой, иррационализмом и беспомощностью. В таком мире сознание не имеет крепкого корня, оно неспособно бросить якорь в какой-либо спокойной лагуне справедливости, истины и разума, на которых покоялись идеи модернистов. Так само сознание перестает иметь ядро, оно уже не действующее лицо в мире, всего лишь функция, через которую проносятся и в которой пересекаются безликие силы.

В своей книге «Реальность уже не та, что раньше: театрализованная политика, готовая религия, вселенские мифы, примитивный шик и другие чудеса постмодернистического мира» Уолтер Труэтт

Андерсон говорит о новом концептуальном сдвиге как о беспрецедентном в мировой истории. Как утверждает Андерсон, мы переживаем переходный период от одного стиля мышления к другому. Он называет три процесса формирования этого переходного периода: 1) Крах веры. В сегодняшнем мире не существует согласия относительно того, что истинно. 2) Рождение глобальной культуры. «Все системы верований знают друг о друге». В результате сложно принять какую-то одну за абсолютную истину. 3) Новая поляризация. Противоречия между природой и социальной правдой разрывают наше общество на части¹³.

Текущая действительность, охваченная мировым финансовым кризисом, в довесок ко всему показала нам полную неготовность и бессилие перед ухудшением основных экономических показателей в большинстве развитых стран. Не менее фатальным может стать для некоторых стран уже анонсированный крах мультикультурной модели. И здесь индивидуум пока еще не выработал проверенных концепций разрыва с регрессом, а пребывает в болезненном поиске выхода из социально-экономического тупика. Остается надеяться, этот эсхатологический перекос соприсутствия прогресса с падением нравов нивелируется и позволит духовно-нравственным идеалам пребывать не декларативно, а практически в развитии личности и общества.

Литература

1. Бачинин В. А. Малая Христианская Энциклопедия в четырех томах. Т 3. Антропология. Психология. Этика. СПб.: Шандар, 2004. 319 с.
2. Бутенко А. П., Миронов А. В. Сравнительная политология в терминах и понятиях. Учеб. пособие. М.: НОУ, 1998. 411 с.
3. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру. Вейз Джин Эдвард младший. Минск: Фонд «Лютерансое наследие», 2002. 239 с.
4. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: изд. МНЭПУ, 1998. 81 с.
5. Новая Философская Энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001. 691 с.
6. Поппер Карл. Открытое общество и его враги. Время лже-пророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Цит по www.gumer.info по сост. на 31.08.2011.
7. Тойнби А. Дж. Исследование истории: В 3 т. Т. 3 / Пер. с англ. К. Я. Кожурина. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та: «Издательство Олега Абышко», 2006. 479 с.
8. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика, 2001. 466 с.
9. Шепер М. Человек и история. Человек: образ и сущность. М., 1991. С. 330.
10. www.socfil.narod.ru/glava_10_2.htm по сост. на 29.08.11
11. Heilbroner R. L. An Inquiry into the Human Prospect. N. Y., 1974. P. 136.

Примечания

¹ Бутенко А. П., Миронов А. В. Сравнительная политология в терминах и понятиях. Учеб. пособие. М.: НОУ, 1998. 411с.

- ² Новая Философская Энциклопедия. Т 3. М.: Мысль, 2001. С. 358.
- ³ www.socfil.narod.ru/glava_10_2.htm по сост. на 29.08.11
- ⁴ Там же.
- ⁵ Новая Философская Энциклопедия. Т 3. М.: Мысль, 2001. С. 358.
- ⁶ Здесь необходимо отметить, что эта идея не нова, т. к. известно, что Гесиод первый предложил идею исторического регресса, разделив его на пять стадий от золотого, до железного века.
- ⁷ Heilbroner R. L. An Inquiry into the Human Prospect. N. Y., 1974. P. 136.
- ⁸ Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: изд. МНЭПУ, 1998. С. 81.
- ⁹ Поппер Карл. Открытое общество и его враги. Время лже-пророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Цит по www.gumer.info по сост. на 31.08.2011.
- ¹⁰ Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика, 2001. С. 466.
- ¹¹ Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру. Вейз Джин Эдвард младший. Минск: Фонд «Лютеранскоe наследие», 2002. С. 42.
- ¹² Бачинин В. А. Малая христианская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. Антропология. Психология. Этика. СПб.: Шандал, 2005. С. 210.
- ¹³ Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру. Вейз Джин Эдвард младший. Минск: Фонд «Лютеранскоe наследие», 2002. С. 43.

И. В. Рыбант
аспирантка РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Д. В. Шмонин

ПРОБУЖДЕНИЕ ЖЕНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО РАЗВИТИЯ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ С XIV ДО XVIII ВВ.

Copyright © 2011, И. В. Рыбант

Вопрос пробуждения женского самосознания был актуален во все времена, но свое теоретическое обоснование, а также практическое применение получил в Западной Европе с конца XIV в., благодаря выходу в свет текстов таких авторов как К. Пизанская, Пулен де ла Барр, Корнелиус Агриппе, Мэри Уолстоункрафт, Олимпия де Гуж и другие. Конечно, традиция античной философии, в частности характеристика женского пола в русле aristotelевского подхода, не могла не наложить отпечаток на социальный уклад жизни женщины, а также на ее мировоззрение и самосознание. Вслед за этим, христианская традиция по отношению к женскому полу, выраженная в работах известных писателей Средневековья, таких как Тертуллиан, Августин, Ф. Аквинский, сформировала также свой подход к осознанию роли женщины в обществе. Можно сказать, что благодаря античной философии и философии Средневековья на западе сложился образ такой женщины, которая находилась как бы за рамками развития культуры и политики. Благодаря такому подходу самосознание женщиной своей активной роли в жизни социума было неразвито и находилось в зародышевом состоянии. Конечно, этому способствовали многие факторы, в частности: культурная среда, общественная и политическая. Роль женщины выпадала из этих сфер, не считая некоторых исключений. Женщинам было предписано природное предназначение, которое ее держало в стенах частного дома и не давало ей проявлять себя внутри культуры. Благодаря воздействию мышления, сформированного философией античности и христианства, женщинам и мужчинам следовало находиться в изолированных группах, выполнять разные обязанности. Особая власть принадлежала мужчинам как в общественной, так и в частной сфере, которые способствовали формированию мизогонистского подхода к проблемам понимания природы и бытия мира. Таким образом, возникшая дилемма публичного и частного отложила своеобразный отпечаток на самосознание и презентацию полов в разных сферах жизнедеятельности: в культуре, литературе, социальной среде и в политике. Негативное отношение к женской природе, неспособной себя адекватно проявлять в культуре только усиливало изолированное место женщины и оправдывало ограничение ее свободы. Античные авторы усматривали в женской природе злое начало, глупое и чувственное. Протагор утверждал, что ни одно зло не превзойдет злу-

женщину. А Сенека размышлял о том, что женщина в период одиночества может думать только о том, как сотворить зло. Созданная мужчинами концепция представления женской природы открыла путь изолированным представлениям и нормам в обществе касательно образования женщины, предоставления ей свободы и юридических прав, возможности ее участия в культурной, общественной и политической жизни. Несомненно, это не могло не повлиять на исторические и политические события, социальный уклад жизни, повлекшие за собой негативные последствия. Церковная и схоластическая литература обязывала мужчин воздерживаться от брака и практиковать воздержание от связи с женщиной даже в семейной жизни, так как женщину считали злом не только от природы, но согласно духовному закону о грехопадении. Считалось, что она первая согрешила, а значит, должна находиться под властью мужчины и быть ограниченной от влияния на общественную и культурную жизнь. Уподобляя образ женщин образу падшей Евы, средневековая мысль характеризовала ее носительницей искушения, зла и разврата. Соответственно, ее место ограничивалось сферой частной жизни, обязывая ее держаться подальше от общественных дел и пребывать в стенах дома или монастыря. Считалось, что женщины явились причиной смерти, страдания и тяжкого труда в жизни, так как Ева, соблазнившись, впала в грех. Это только доказывало ее слабость, безвольность, глупость и злую природу. Обвиняя женщину во всех бедах, Амвросий Медиоланский, миланский епископ, писал в IV в.: «Женщина — причина падения мужчины, а не мужчина — падения женщины»¹. Тертуллиан заключил всех женщин в образ Евы, считая ее вратами дьявола. Письмо Жоффруа Вандомского, которое предназначалось для наставления монахов, призывало их отвратиться от женщины, так как она была отвратительным созданием, чья красота была лишь ловушкой. Предостережение о злой природе женщины отражено в наставлениях Иоанна Златоуста, который утверждал, что телесная красота женщин ограничивается только кожей. Он говорил: «Если бы мужчины могли заглянуть под кожу, то вид женщин вызвал бы у них отвращение... Если нам не нравится прикасаться к плевкам или испражнениями даже кончиками пальцев, как можем желать заключить в объятия мешок навоза?»² Представление о женщине, как искушительнице, колдунье, чуме, змее, яде, хищ-

нице наложило своеобразный отпечаток на женское сознание. Находясь под давлением навязанных ей стереотипов мышления и представления о ней как о слабом, чувственном и безвольном существе, она невольно и в своем сознании находилась в рабском состоянии под господством мужского превосходства. Называя женщину «самой губительной из ловушек дьявола», «корнем всякого зла» и «дочерью всех грехов», Марбод Реннский в своем письме к Роберту д'Абрисселью, сыну священника, пишет о том, что надо осторегаться женщин, так как от них можно ожидать одно зло. Он лишает женщину личностного начала, созданного, как и мужчины, по образу и подобию Божьему, и характеризует ее самыми жестокими эпитетами. Августин, умаляя процесс деторождения, отведенный по природе женщине, писал: «мы рождаемся между мочой и калом»³. Хотя, в то же время, он провозглашал, что через женщину не только смерть, но и жизнь пришла, благодаря деве Марии. Но ее образ был недостижим для падших женщин, заключенных в образ Евы. Образ Марии, который нес в себе жизнь и благо и реабилитацию женскому образу, стал некой духовной мечтой, парящей высоко в облаках и далекой от земной жизни. Скорее, этот образ стал идеалом. Поэтому женщину продолжали скорее сравнивать с Евой, падшей женщиной, нежели с Марией. Единственно приемлемая ей роль отводилась в стенах дома или монастыря.

И все-таки, несмотря на унизительное положение женщин, появление христианских ценностей и возможность духовного служения в монастырях, что приветствовалось духовенством, способствовало пробуждению женского самосознания, ее самостоятельности и свободы, возможности получать знания, необходимые для служения и общественной работы. Женское молчание долгих веков прервали возникшие новые голоса святых женщин — монахинь, бегинок и других мистиков. Рассуждая о духовных материях и священном Писании, они даже осмеливались учить мужчин. Например, Бригитта Шведская (1373) и Екатерина Сиенская (1380) «наставляли сильных мира сего, в том числе и папу»⁴. Постоянное чтение Святого Писания и опыт духовного служения в стенах монастыря способствовали пробуждению самосознания женщин и пониманию их истинной природы. Призывая остановить пробудившиеся публичные женские голоса конца Средневековой эпохи и реформистский дух бегинок, мистиков, монашек, духовенство пыталось призвать к дисциплине не только женщин, но и все общество. В конце концов, такие меры вылились в «охоту на ведьм». Фома Аквинский напоминал женщинам о том, что им позволено говорить только в приватной обстановке и что им запрещено учить мужчин, даже если они считали себя умными. Слова Грациана, монаха-правоведа XII в. о том, что «женщина, даже если она учена и благочестива, не должна осмеливаться учить мужчин в собрании»⁵, ограничивают и разделяют мужской и женский миры и их роли. Жильбер Турнейский, клирик XII в., считал женскую болтовню бичом но-

вого века, и гневно возмущался против того, что они осмеливаются даже рассуждать о догматах веры и Писания. Средневековая формулировка «Адам — дух, Ева — плоть» не могла больше сдерживать дочерей земли в унизительном положении, в навязанных ей мужским господством стереотипах прежних социальных условий. Они увидели, что навязанные обществу религиозные предрассудки относительно женского вопроса противоречили Священному писанию. Имея возможность читать священные тексты, женщины увидели свой образ духовным, полноценным, добрым, равноценным мужскому, созданным Богом для равноправного с мужчиной владычества над землей и влияния в обществе.

Реформистский дух пробуждающегося сознания женщин отразился в работах Кристины Пизанской, французской писательницы конца XIV–XV вв. Ее известное сочинение «Книга о Граде женском» взыскивает к сознанию дочерей, призывает их пробудиться и занять подобающее им по природе и призванию положение в обществе. Она обращается к дочерям: «Вставай, дочь моя! Давай, не мешкая дольше, пойдем на поле Учености. Возьми лопату твоего разумения, чтобы рыть и расчищать большой котлован на глубину»⁶. Ее призыв отнюдь не направлен против мужчин, но против женоненавистничества и унижения женского статуса. Она призывает женщин к ученичеству, взыскивает к их разуму, что означает способность мыслить и анализировать, что считалось абсолютно невозможным и неприемлемым по природе женской. Согласно аристотелевской концепции, женщина не могла выступать в качестве мыслящего субъекта, но как объект, она могла занимать только пассивную позицию, чувственную, которая никак не относилась к умственной сфере. Ее слова взвыали к разуму женщины, противореча общепринятым нормам, порядкам и философии пассивности со стороны женщины. Пробудившееся женское самосознание призывало по-другому посмотреть на себя, свое положение и заставляло задуматься об истинном предназначении женщины по природе и от Бога. Ибо, как считала К. Пизанская, «Бог же сотворил совершенно одинаковые, равно благие и благородные души и для мужского, и для женского тела»⁷. К. Пизанская призывала женщин рыть землю, что значит начать думать и размышлять, обратиться к разуму, что доказывало ее способность мыслить и выступать в качестве не только пассивной жертвы, но и созидающей, творческой натуры. Она рисует образ женщины в другом свете, показывает несостоятельность мужского видения и определения ее. Ведя диалог с дамой Разума, героиней ее произведения, она побуждает женщин освободиться от плены навязанных образов и клише, созданных мужчинами о злой и падшей женской природе, неспособности ее участия в разных сферах жизни, неучености и глупости, к чему так привыкла женщина, волоча свое жалкое унизительное состояние. Она опровергает мысль о том, что женщины не способны к умственному развитию. Причину необразованности женщин она видит в ограничении их прав и выбора, недоступности

образования, сужении поля их деятельности только домашними хлопотами. К. Пизанская доказывает, что по природе оба пола имеют одинаковые дарования и способности, с помощью которых они могут наравне принимать участие в разных сферах жизни. Она пишет: «Если бы в обычай было посыпать в школу дочерей, как и сыновей, то не сомневайся, что они учились бы столь же усердно и понимали бы тонкости всех наук и искусств столь же хорошо, сколь и сыновья»⁸. Из этого следует, что и женщины, наряду с мужчинами могут принимать участие не только в частной сфере, но и общественной, если им позволит. Она приводит примеры из жизни знаменитых и успешных женщин разных времен, пытаясь доказать, что женщины наделены не только репродуктивными функциями, сводящих ее к образу плотскому, но также умственными и духовными способностями. Приводя в качестве примера поступок Гортензии, дочери римского оратора Квinta Гортензия, которая своим красноречием заставила прислушаться к ней и выиграла дело в суде, К. Пизанская этим примером показывает наличие острого и проницательного ума женщины. Также она приводит в пример дочь Джованни Андреа, известного преподавателя права в Болонье. Он не считал вредным образование для женщин и часто посыпал свою дочь читать лекции студентам вместо себя. К. Пизанская защищала свой пол и доказывала, что женщины по природе не могут считаться низшими по сравнению с мужчинами, они также могут быть полезными не только дома, но и в разных сферах деятельности общества. Ее работы взывали к женскому самосознанию, а также обращались к церковной и философской мысли, опровергая шаблонный стереотип представления о женской природе, а что более важно, опровергали мысли о злом женском начале. Она пыталась доказать, что женщины, по сути, также могут быть добродетельными и приносить добро и благо в общество. Она противостоит мизогинистскому представлению того времени о том, что жены и дочери не должны быть образованы, так как это может поколебать нравственные устои в обществе. Невозможно, чтобы женщины портились от знаний, доказывает автор. Навязанная ложная мысль об испорченности женского пола не может их больше держать в рабстве этих умозаключений. «Невозможно допустить, будто нравы непременно портятся от изучения моральных наук, наставляющих в добродетели; напротив, без всякого сомнения, такое образование улучшает и облагораживает нравы. Как можно поверить и просто подумать, что человек, следующий доброму учению или науке, становится из-за этого хуже?»⁹

В рассматриваемый период жизнь женщины не представляла особой ценности, и со стороны мужчины женщина не получала большого уважения, почтения. Как правило, женщина не считалась личностью, часто она подвергалась унижениям и оскорблению со стороны мужа, юридически она также оставалась незащищенной. Как пишет К. Пизанская, жизнь в узах брака в Средневековой Европе была

бездадостной и намного более тяжелой, чем жизнь рабынь у сарацинов. Женщины терпели побои без повода и причин, оскорблений, угрозы, унижения, оставаясь наедине со своей долей, заботясь о детях, терпя голод и нищету, в то время как мужчины занимались своими делами. Единственным убежищем от всего этого был монастырь, где женщина могла себя чувствовать более свободной. Не природная данность или наклонность поставила женщину в такие жесткие рамки, а культурная среда, философия и парадигма мышления господства сильного пола над слабым. Особенно такое мышление было отражено в отношениях мужа и жены, при которых женщина не имела почти никаких прав. Она принадлежала мужу, и он господствовал над нею. В этом аспекте К. Пизанская по-другому взглянула на семейные отношения, определив гуманистический подход к решению вопроса отношения полов. Так как Господь из ребра мужчины «создорил тело женщины, дав понять, что она будет ему верной подругой и никогда не станет лежать у ног его как раба»¹⁰ то он должен любить ее как плоть свою. Поведение мужчины, как утверждает К. Пизанская, предопределено не природой, оно противоречит ей, так как воля Божья состоит в том, чтобы любить друг друга, поддерживать и заботиться друг о друге. Ее слова полностью реабилитируют образ женщины не только в ее собственных глазах, но и перед всем творением. Анализируя устроение живой природы, она приходит к выводу о том, что «нет ни одной твари — ни зверя, ни птицы, — которая не любила бы своих самок, и было бы совершенно противоестественно для разумного человека поступать наоборот»¹¹.

Своим жизненным примером и работами К. Пизанская пыталась опровергнуть философское учение о женской природе. Она старалась переоценить патриархальные выводы и предписания, исторические свидетельства с позиции женского опыта и доказать, что женоненавистничество не имеет под собой никакой природной основы и тем более библейской, так как женщины не ниже мужчин, а равноценные и равнозначные существа. Своим трудом они призывала женщин вооружиться на борьбу за свободные права и проявить себя активными инициаторами в устройстве общества, выступив не в оппозиции мужчинам, а выполняя свой долг перед Богом стать полноценным творением, реабилитируя себя в качестве достойной иуважаемой личности. Взгляды К. Пизанской не могли не затронуть не только женские умы, но и мужские. Ее полемика и диалог в качестве защиты женского пола возбудили подъем женского самосознания в последующих поколениях.

В последующих веках женский вопрос продолжал рассматриваться и анализироваться в научных, философских, медицинских трудах эпохи Средневековья и Возрождения. С приходом гуманистического мировоззрения статус женщины продолжался рассматриваться с позиции подчинения. Женоненавистники выражали презрительное отношение к женщине и считали ее главной целью служить мужчине, отдавая

дань превосходству сильного пола. Не имея активных и организованных социальных групп и связанным с их деятельностью направленным действием, женщины не могли освободиться от социального гнета. Они привыкли к пассивной и слабой позиции, у них не хватало сил и стремления встать на борьбу за свое счастье и «место под солнцем». Возникали лишь одинокие голоса мужчин и женщин, выступающих за свободу женщин и равноправие полов. Не только женщины, но и мужчины разделяли взгляды К. Пизанской. Корнелиус Агриппе, писатель, врач, философ, астролог и адвокат из Неттесхайма, автор широко известного в то время трактата «О благородных и превосходных женщинах» (1529), заявлял, что женщина имеет право участвовать в управлении обществом, в принятии законов, в церковных и академических делах. Работа Пулена де ла Барра «О равенстве двух полов» внесла свою лепту в осознание взаимоотношений полов и их положения в обществе. Появились и другие, менее заметные работы авторов, такие как «Защита женщины», стихотворение «Защитник женщин» Сары Файдж Филд Эгертон, «Эссе в защиту женского пола» (1696) Джудит Дрейк, диалог Спероне «О достоинстве женщин» (1542), поэма «Труд женщин», которую написала прачка Мэри Колльер. Эти работы свидетельствуют о пробуждающемся новом взгляде на самосознание женщин, об этом пишут авторы разных слоев общества как среди женщин, так и мужчин. Дж. Мильль призывает человека к свободе, которая не противоречит законам и не вредит другим. Женщины, как представители не только пола, но и социальной группы, имеют естественные права быть свободными гражданами своего общества. «Собственное благо человека, физическое или моральное, не может стать поводом для вмешательства, коллективного или индивидуального»¹², — утверждает Дж. Мильль. Свобода выбора принадлежит каждой социальной группе, включая и женщин. Они должны быть независимы, свободны своим телом и душой, так как каждая личность суверенна. Следовательно, невозможно пробуждение сознания и самосознания без свободы. Царство сознания требует свободы чувств и мыслей, вкусов и занятий, возможности строить жизнь в соответствии своему выбору, делать то, что нравится. Но, с другой стороны, в обществе также росло стремление увеличить свою власть и господство над личностью, в частности, над женщиной, навязать ей своеобразный шаблон поведения, что, конечно, не могло не затормозить пробуждение женского сознания ответственности за себя и общество. Вставая на защиту прав женщин Мэри Уолстоункрафт, британская писательница, философ и феминистка XVIII в. удивляется тому утверждению, что «будто женщина никогда, ни на миг не способна почувствовать себя независимой, что ею надо руководить»¹³. Даже принимая во внимание послушание женщины как жены в семье, она не видит повода принижать ее статус и достоинство, ибо каждый — и муж, и жена, могут и должны быть добродетельными. Добродетели женщины «пусть не по степени, но хоть качественно

должны быть те же, что и у мужчин, в противном случае добродетель есть понятие относительное. Соответственно и поведение женщин должно основываться на одинаковых принципах с мужским и иметь ту же цель»¹⁴. Призывая женщин продолжать заботиться о доме и семье, она тем не менее видит возможность прорыва женского самосознания в учении и образовании, в раскрытии внутренних способностей и наклонностей, обретения достоинства для осознания своих добродетелей и для их применения не только в личной жизни, но и общественной. «Надо развивать ум женщин, ограждая их здоровыми, возвышенными жизненными принципами, и пусть женщины, обретя достоинство, почувствуют себя зависимыми лишь от Господа Бога»¹⁵, — утверждает Мэри Уолстоункрафт. Находя поддержку в христианском учении, она твердо верит, что достоинство и добродетель женщины способны изменить жизнь общества к лучшему. Женщине нужно устремить свой взор в будущее, занять активное место в обществе, развивать свои таланты и ум, чтобы стать соучастником плана Божьего в спасении рода человеческого. Занимаясь мелкими, незначительными делами, она может вызвать и подобное к ней пренебрежительное отношение. «Пустячные занятия женщины порождают и пустячное к ней отношение»¹⁶, — заявляет Мэри Уолстоункрафт.

Олимпия де Гуж, французская писательница, журналистка, политический деятель, феминистка XVIII в., автор «Декларации прав женщины и гражданки», идет дальше своих предшественниц, призывая женщин пробудиться и встать на защиту своих прав, данных ей Богом еще в Эдемском саду, она считает, что неосведомленность и пренебрежение правами женщин — корень всех проблем в обществе. Таким образом, она решила выдвинуть декларацию естественных, неотъемлемых и священных прав женщин. Согласно выдвинутой ею декларации, женщина по природе является свободной и равной в правах мужчине.

Часто человек, который живет в рабстве, не вполне понимает то, что он не является свободным. Для этого человеку необходимо дать осознание свободы, чтобы он смог полностью понять свое зависимое положение. Женщины, благодаря сложившемуся стереотипу о взгляде на них, находились под тяжестью канонов и правил, которые сдерживали их потенциал в развитии умственных, духовных, интеллектуальных, лидерских качеств. Женщине не было позволено взглянуть на себя со стороны, и познать саму себя. Однако благодаря христианским ценностям, и возникновению монастырского служения, женщина получила возможность быть свободной в стенах монастыря от царивших социальных порядков и нравов. Оценив Богом данную ей свободу, она смогла по-другому взглянуть на мир, себя и общество. Только осознав себя как цельную личность и получив свободу, она смогла открыть для себя ту цель, которую задает Бог относительно каждого человека. Пробудившееся сознание женщины в XIV в. дало импульс последующим поколениям встать на защиту прав женщин и их

освобождение. Священное Писание гласит, что Бог сотворил свободными и мужчину, и женщину, и дал власть им обоим управлять всей землей. Управление всей землей включает в себя не только частные дела, но и общественные. Мир состоит из мужчин и женщин и гармония возможна только тогда, когда миром будут управлять как мужчины, так и женщины. Полнота Божества как Его подобия должна открываться не только в мужском, но и женском образе, таким образом, полнота божественного духа может быть раскрыта только через два пола. Всплеск женских голосов позднего Средневековья помог женскому полу осознать свои права и свободу, данную ей Богом. Последующая борьба помогла женщинам стать на путь более свободного развития и совершенствования. Женщины постепенно достигли многих юридических, социальных, образовательных, политических и других прав.

Но стоит ли говорить о завершении процесса развития самосознания женщины в современную эпоху? Слова Олимпии де Гуж продолжают быть актуальными и в наше время: «Женщина, очнись. Набат разума раздается по всему миру. Осознай свои права. Огромное царство природы больше не окружено предрассудками, фанатизмом, суевериями и ложью. Пламя истины разогнало тучи глупости и узурпаторства. Силы раба умножились, и он сбросил свои оковы. Но, освободившись, он стал несправедлив к своим близким. О, женщины! Когда же вы прозреете?»¹⁷

Женщина современной эпохи нуждается в обновлении своего самосознания в период роста безнравственности и упадка семейных, материнских, социальных институтов. Завоеванная свобода и права, за которые боролся женский пол на протяжении многих столетий, должны были послужить божественным целям в устройстве порядка и мира в семье и обществе. Изначально предполагалось не бороться против мужчин, а встать рядом с ними для достижения блага в мире. Женщины бились за свои права для того, чтобы иметь возможность еще лучше и более эффективно служить своей семье, а также обществу, преображая и улучшая свои добродетельные качества. Но, позабыв о своем долге перед Богом, о своем послушании Ему и мужу, женщина стала использовать свои права и свободу в ущерб не только своей судьбе, но и семье, а в целом, и обществу. Но это только означает, что, пройдя нелегкий путь и допустив много ошибок, женщина должна вновь задуматься о своем предназначении, данном ей Богом. Только вернувшись к подлинно христианскому пониманию своего достоинства, она сможет стать по-настоящему свободной и принести преображение в мир. Оставаясь свободной, женщина третьего тысячелетия должна позволить Божественному духу раскрыться через ее образ, и принести благодать, а не позор, смерть, одиночество, разрушение в мир.

Литература

- Гуж О. де. Декларация прав женщины и гражданки. Тверской государственный университет. Центр женской истории и гендерных исследований. Тверь, 2002.
- История женщин на Западе в 5 т. Молчание Средних веков/ под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо. СПб., 2009. Т. 2.
- Мильт Дж. О свободе / Пер. с англ. А. Фридмана // Наука и жизнь. 1993. № 11. С. 10–15; № 12. С. 21–26.
- Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1991. С. 218–256.
- Успенская В. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. — Феминист Пресс — Россия, 2003. Приложение Кристина Пизанская. Книга о Граде женском (фрагменты глав). С. 21–50.
- Феминизм: проза, мемуары, письма / Под ред. М. Шнейр. М., 1992. С. 26–39.
- Delumeau Jean. La peur en Occident. Paris, 1978. С. 306.
- Jacques-Paul Migne Patrologiae cursus completus. Series Latina. Voll. 1–221. Ambrosius Mediolanensis S., PL 14, col. 303.
- Jacques-Paul Migne Patrologiae cursus completus. Series Latina. Voll. 1–221. Odo Cluniacensis, PL 133, col. 556.

Примечания

- Jacques-Paul Migne Patrologiae cursus completus. Series Latina. Voll. 1–221. Ambrosius Mediolanensis S., PL 14, col. 303.
- Jacques-Paul Migne Patrologiae cursus completus. Series Latina. Voll. 1–221. Odo Cluniacensis, PL 133, col. 556.
- Delumeau Jean. La peur en Occident. Paris, 1978. С. 306.
- История женщин на Западе в 5 т. Молчание Средних веков/ под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо. СПб., 2009. Т. 2. С. 49.
- Там же.
- Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1991. С. 218–256.
- Успенская В. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. — Феминист Пресс — Россия, 2003. Приложение Кристина Пизанская. Книга о Граде женском (фрагменты глав). С. 21–50.
- Там же. С. 21–50.
- Успенская В. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. — Феминист Пресс — Россия, 2003. Приложение Кристина Пизанская. Книга о Граде женском (фрагменты глав). С. 21–50.
- Успенская В. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. — Феминист Пресс — Россия, 2003. Приложение Кристина Пизанская. Книга о Граде женском (фрагменты глав). С. 21–50.
- Там же.
- Мильт Дж. О свободе / Пер. с англ. А. Фридмана // Наука и жизнь. 1993. № 11. С. 10–15; № 12. С. 21–26.
- Феминизм: проза, мемуары, письма / Под ред. М. Шнейр. М., 1992. С. 26–39.
- Там же. С. 26–39.
- Там же. С. 26–39.
- Феминизм: проза, мемуары, письма / Под ред. М. Шнейр. М., 1992. С. 26–39.
- Гуж О. де. Декларация прав женщины и гражданки. Тверской государственный университет. Центр женской истории и гендерных исследований. Тверь, 2002.

О. С. Корф

студентка кафедры философии
религии и религиоведения
философского факультета
СПБГУ

Научный руководитель —
д-р социол. наук
М. Ю. Смирнов

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ В РОССИИ

Copyright © 2011, О. С. Корф

Вторая половина XX в. (80–90-е гг.) отмечена появлением в России таких религиозных новообразований, для обозначения которых применяется термин «нетрадиционные религии». Это — широкий спектр разных по устройству и учениям объединений, существенным признаком которых является неукоренность их верований и обрядов в исторически сложившихся культурных традициях и быте народов России.

Среди нетрадиционных религий в России можно выделить три основных группы. Во-первых, это религии, обладающие многовековой длительностью существования, но представляющие инокультурную религиозную традицию, не имеющую исторических, этноконфессиональных корней на территории России или бывшего Советского Союза, привнесенные в последние десятилетия из-за рубежа, находящиеся в формальном подчинении зарубежным религиозным центрам или координируемые ими. К ним можно отнести, например, многочисленные протестантские группы и движения американского, южнокорейского или иного происхождения, некоторые течения ислама, буддизма и т. п. Во-вторых, это религии «New Age», которые возникли за последнее столетие и по основам вероучения напрямую не соотносятся ни с одной из известных мировых религий, либо существенно различаются с ними (Церковь саентологии, Церковь объединения (Муна), МОСК, вера Бахай и др.). В-третьих, это религиозные новообразования отечественного происхождения, возникшие и структурно оформленные в последние два десятилетия (Церковь Последнего Завета, Церковь Божьей Матери «Державная», Бажовское движение, движение «Анастасия», последователи П. К. Иванова и пр.).

Многочисленные описания и трактовки специфики проявления нетрадиционных религий характеризуют их по-разному, именуя «современными внеконфессиональными верованиями», «новыми культурами», «тоталитарными сектами» и проч. Отнесение конкретного религиозного объединения к традиционным или нетрадиционным религиям зачастую определяет отношение к немуластей, общественного мнения, средств массовой информации. Присвоение конкретного религиозного объединения к категории, уже в самом наименовании которой содержатся негативные оттенки, порождает не только настороженное отношение, но и дискриминацию последователей этого религиозного объединения.

Поэтому религиоведческий анализ нетрадиционных религий приобретает актуальность для выработки адекватного понимания действительных истоков, содержания и их социальной роли.

В зарубежном религиоведении подходы к типологии религиозных объединений восходят к исследованиям М. Вебера и Э. Трёльча — к так называемой типологии «церковь — secta».

М. Вебер разработал типологические характеристики «церкви» и «секты» в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) и в работе «Хозяйственная этика мировых религий» (1910–1914, 1919–1920). Сопоставление осуществлялось по трем группам признаков: 1) отношение к «миру»; 2) критерий членства; 3) организационная структура [1]. Несколько иную типологию предложил Э. Трёльч в работе «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912). Он различал три типа организации — церковный, сектантский и мистический. При разработке типологических характеристик Э. Трёльч сместил акцент в типологических характеристиках с организации на поведение и уделил особое внимание приспособлению и компромиссу [2].

Типология «церковь — secta» впоследствии претерпела ряд изменений. В нее были включены еще несколько социологических типов религиозных объединений, в частности деноминация (Р. Нибур, «Социальные источники деноминации», 1929), куль (Г. П. Беккер, «Протестантизм и религиозная дифференциация», 1929), устойчивая секта (Дж. М. Йингер, «Функциональный подход к религии», 1970), аудиторные и клиентские культуры (Р. Старк, У. С. Бейнбридж, «От церквей, сект и культов: Предварительные понятия для теории религиозных движений», 1979).

В зарубежном религиоведении классической стала типология религиозных объединений: «церковь — деноминация — secta — культ». Однако необходимо помнить, что построена вышеуказанная типология преимущественно на материале западной христианской традиции.

В отечественном религиоведении обращение к проблематике типологии «церковь — secta» М. Вебера — Э. Трёльча связано с появлением множества новых религиозных объединений. Отечественная литература по данному вопросу носит преимущественно информационно-справочный характер, встречаются краткие обзоры истории развития типологии «церковь — secta». Среди публикаций последних

лет проблеме типологии нетрадиционных и новых религиозных объединений уделяют внимание Е. Г. Балагушкин, С. М. Дударёнов, И. Я. Кантеров, М. Ю. Смирнов, И. Н. Яблоков и ряд др. исследователей.

Обобщая материал по типологии религиозных объединений, в качестве *рабочих понятий* можно выделить следующие: универсальная церковь, экклесия, деноминация, устойчивая секта, традиционная секта, кульп (культовое движение).

Типы религиозных объединений различаются по следующим критериям: как мыслится организационная структура, каково отношение к светскому миру (обществу, государству), где и как достигается спасение, каким образом можно стать членом данной общины, является ли обязательным «обращение». Под религиозным обращением понимается отождествление себя с какой-либо религией, либо с рождения в силу существующих обычаев, либо в результате перехода из иной веры, в результате сознательного решения. Подразумевается безоговорочное принятие системы ценностей и постулатов данной религии, а также вхождение в общину данной религии [3]. «Обращение» может осуществляться через какие-либо обряды или ритуалы, например, крещение, миропомазание и т. п.

В соответствии с вышеуказанными критериями можно выделить характерные черты каждого типа религиозных объединений.

Универсальная церковь характеризуется сложной иерархичной централизованной структурой, в большинстве случаев наблюдается деление на мирян и духовенство; претензия на глобальность распространения; членство определяется в силу традиции (по факту рождения в определенной культуре); способствует интеграции своих последователей; удовлетворяет многие личные запросы на всех социальных уровнях.

Экклесия характеризуется сложной иерархичной централизованной структурой, в большинстве случаев наблюдается деление на мирян и духовенство; стремится к универсальности, поэтому не противопоставляет себя миру, стремится принять его порядки и вписаться в существующую социальную структуру, проповедь обращена ко всем членам общества. Членство неконтролируемое чаще всего определяется не личным выбором, а в силу традиции (по факту рождения в определенной культурной среде); последователи анонимны, требования к ним умеренные; действует принцип — «вне церкви нет спасения», как следствие — нетерпимое отношение к инакомыслящим.

Деноминация в организационном плане стоит ближе к церкви, тяготеет к бюрократическому типу управления, при сохранении демократических традиций присутствуют элементы централизации и иерархии; отказ от позиции изоляционизма, членам предписывается не только религиозная, но и социальная активность, деятельность на пользу обществу и государству; «обращение» желательно, но не обяз-

ательно; членство контролируемое и добровольное, хотя определяется как личным выбором индивида, так и силой традиции; характеризуется терпимым отношением к иным религиозным организациям, признаются различные способы обретения спасения.

Секта провозглашаются принципы равенства и братства, духовенство отсутствует, во главе общины стоит лидер-характеристик; обычно прослеживается неприятие мирских порядков — изоляционизм, что объясняется эксклюзивностью пути, предлагаемого членам секты для спасения; членство добровольное, но контролируемое; необходимым условием является «обращение»; существуют строгие критерии отбора будущих членов, к последователям выдвигается требование строгого соответствия принятым идеалам; явная претензия на исключительную роль собственных принципов, ценностей и догматов для дела спасения. Три типа реакции на окружающий мир: постепенное принятие этой ситуации как неизбежного зла, агрессивное сопротивление, эскапистская позиция или «пессимистический уход в себя».

Устойчивая секта — религиозная группа, достигшая стабильной фазы существования, но еще не сформировавшая социальную нишу, прослойку профессиональных служителей и прочие признаки деноминации; отказ от позиции изоляционизма; однако, не характерна социальная активность; членство контролируемое, добровольное, определяется как личным выбором индивида, так и силой традиции. Необходимым условием является «обращение»; критерии отбора будущих членов умеренные; после «обращения» к последователям выдвигается требование соответствия принятым идеалам. Характерна претензия на исключительную роль собственных принципов, ценностей и догматов для дела спасения.

В культовом движении организационная структура отсутствует, поэтому необходимым условием существования является энтузиазм участников данного объединения; лидерство характеристического типа. Общественные ценности могут отрицаться, отношение к миру скорее негативное; членство добровольное, строгие критерии отбора будущих членов отсутствуют; соблюдается принцип недоступности для широких масс, поэтому чаще всего число последователей ограничено; характерен плюрализм, признаются различные способы обретения спасения. Аудиторные культовые движения публичные, не имеют формально фиксируемой организации. Свою аудиторию находят через радио, газеты, журналы, почту, рекламу (астрологические журналы). Клиентские культовые движения используют модель «пациент — терапевт». Предлагают своим последователям психологическую корректировку, контакты с умершими, предсказания будущего.

Очевидно, что всякая классификация упрощает реальность и в целом является условной. Вышеприведенные понятия используются как *возможные способы описания и объяснения религиозных объединений*. Так, например, трудно однозначно определить, к какому типологическому понятию (культуре, секте или

церкви) относятся Церковь Последнего Завета, Церковь Божьей Матери «Державная» или МОСК. Возникает вопрос, как быть с типологией нетрадиционных религий? Наиболее устоявшимися и признанными в отечественном религиоведении являются подходы Е. Г. Балагушкина и И. Я. Кантерова.

Нетрадиционные религии, которые получили широкое распространение в последней трети XX в. в западном мире (а с конца 1980-х гг. в России), по мнению Е. Г. Балагушкина, представляют собой типологическое социальное явление, многократно наблюдавшееся в истории. Среди причин их появления — общественные потрясения, переломные периоды истории, связанные с глубокими изменениями экономики и быта, политических настроений, общего мироощущения человека. Сопутствующее этим явлениям усиление недоверия к официальной идеологии и господствующей религии способствует распространению новых религиозных движений.

Нетрадиционные религии, как бы ни был разнобразен их состав, представляют собой единую категорию — типологическое явление иной религиозности, радикально отличающейся от традиционной для данного общества в рассматриваемый исторический период. Для них характерна интенсификация социальных функций религии, а часто и пропаганда новых социально-религиозных утопий обновленческой, оппозиционной либо альтернативной направленности, разработанных на основе радикально измененных (обычно нетрадиционных) вероучений.

Понимание нетрадиционных религий только как противников существующей религиозной традиции слишком узкое, «поскольку не принимает во внимание иных проявлений нового религиозного сознания и изменения ориентаций самих участников религиозного протеста» [3]. При этом отмечается, что невозможно провести четкую границу между «умиротворенными» и «неумиротворенными» религиями, которые являются нетрадиционными для России. Дело в том, что установки одной и той же религиозной организации довольно быстро изменяются, и притом не в одинаковой мере по разным вопросам. Поэтому Е. Г. Балагушкин считает, что «целесообразно не противопоставлять «новые» и «нетрадиционные» религии, а рассматривать первые в качестве разновидности вторых» [4]. Таким образом, рамки понятия «нетрадиционные религии» расширяются, включая в себя наряду с «новыми религиозными движениями» категорию «новых религий».

«Новые религиозные движения» могут выступать как социологический тип, а также как начальный этап в развитии «новых религий». Новые религиозные движения разделяются на ряд типологий, каждая из которых отличается особым отношением к социальной действительности и официально признанным в обществе религиозным организациям. Е. Г. Балагушкин выделяет два типа религий, стремящихся к радикальному обновлению существующего мира и современного нам человека (последователи Порфирия Иванова, Агни-йога, Церковь Объединения,

движение «New Age»); несколько типов религий оппозиционного характера, занимающих миро- и богооборческие позиции (неооккультизм, неошаманизм, мистически настроенные уфологические группы, Церковь Сатаны); два типа альтернативных религий, не приемлющих существующий мир и ищащих ему замену (Дети Бога, МОСК, Церковь Божьей Матери «Державная» и Церковь Последнего Завета). Автор подчеркивает, что «рассмотренные типы религиозных новаций представляют собой только абстракции и идеальные модели реальных религиозных явлений, как правило, весьма неоднородных и противоречивых» [5].

К «Новым религиям», существующем на территории России, Е. Г. Балагушкин относит, во-первых, «умиротворенные» новые религиозные движения протестного характера, ассимилировавшиеся в современном обществе (МОСК). Во-вторых, религиозные организации давно известные в других странах, но и там несущие на себе отпечаток маргинальных направлений, противостоявших в период своего возникновения господствующей традиции (мормоны). В-третьих, это древние верования, возрождаемые в современной России (так называемое неоязычество).

И. Я. Кантеров разделяет позицию относительно адекватности употребления термина «новые религиозные движения» к части религиозных образований нетрадиционных религий. Термин «новое религиозное движение» точнее и полнее остальных передает своеобразие типа религиозных образований, возникших после II мировой войны в государствах Востока, в США, странах Западной Европы и в СССР и продолжающихся распространяться в современной России. Данный термин обычно включает в себя и религиозные движения, возникшие значительно раньше (мормоны, иеговисты, Армия Спасения, Христианская наука). Основные изъяны и недостатки данного термина усматриваются исследователями, главным образом, в слове «новые», его несоответствии некоторым группам и организациям, относимым к НРД. Например, мормонов трудно отнести к «новым». Однако упор делается на «этическую корректность этого термина, отсутствие в нем смысловых оттенков, оскорбляющих чувства верующих» [6].

По мнению Кантерова, можно выделить некоторые особенности, достаточно характерные для НРД в целом. Часть из них определяется уже самой мерой «новизны» и «религиозности» этих движений. В том числе их экзотическое происхождение; новый стиль жизни; степень вовлеченности в движение; харизматический лидер; последователи — преимущественно молодые люди из образованных и обеспеченных слоев общества; необычность, привлекающая общественное внимание; деятельность на международном уровне; время возникновения — последние два десятилетия. («New Age», Церковь саентологии, Церковь объединения, различные «центры развития», неоязычество и другие).

Проблема типологии религиозных объединений нетрадиционных религий является актуальной как для

отечественного, так и для зарубежного религиоведения. Во-первых, новые религиозные объединения вызывают неоднозначное отношение со стороны общества и некоторых конфессий. Во-вторых, они столь неоднородны, что выведение их типологических признаков — необходимое условие адекватного понимания причин их появления, содержания и социальной роли. Повторим, что существующие типологические понятия (церковь, секта, культовое движение, деноминация) не охватывают всего многообразия представленных проявлений нетрадиционной религиозности.

На сегодняшний день по отношению к отечественным проявлениям нетрадиционных религий наиболее приемлема, на наш взгляд, классификация, сложившаяся в рамках российского законодательства: религиозные объединения, которые существуют либо в форме религиозных организаций, либо религиозных групп. Религиозной организацией является добровольное объединение, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, зарегистрированное в качестве юридического лица в установленном законом порядке. Религиозной группой признается добровольное объединение, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Религиозные объединения имеют право совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей. Данная классификация свободна от нормативности конфессионального подхода, фиксирует неко-

торые устойчивые признаки и может стать основой для дальнейшего типологического анализа. Но в тоже время в ней не затрагиваются сущностные характеристики религиозных объединений нетрадиционных религий. Поэтому необходимым является дальнейшая разработка типологических понятий, основанная на сборе и анализе эмпирического материала и его концептуализации на основе теорий, существующих в современном религиоведении.

Примечания:

1. Weber M. *Religionssoziologie: (Typen religiöser Vergemeinschaftung)* // Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. revidierte Aufl. / Besorgt von J. Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985 (рус. пер.: Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994).
2. Troeltsch E. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften*. 3. Aufl. Bd. 4. Aalen: Scientia, 1981 (рус. пер.: Трёльч Э. Церковь и секта / Пер. с нем. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996).
3. Антонов К. М. Обращение религиозное // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеamus, 2008. С. 903–904.
4. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Часть I. М.: Изд-во Института философии РАН, 1999. С. 14.
5. Там же. С. 14.
6. Там же. С. 19.
7. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2007. С. 77.

Е. А. Васильев

студент факультета
философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
канд. ф. наук,
преподаватель РХГА
А. Ю. Рахманин

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИЯ» В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО СООБЩЕСТВА

Copyright © 2011, Е. А. Васильев

В наши дни почти невозможно говорить о религии, не обидев кого-нибудь. Некоторым религия кажется слишком священным предметом для научного изучения; другие ставят ее в один ряд с алхимией и астрологией, считая, что она сплетена из ошибок и галлюцинаций, недостойных внимания ученого.

Макс Мюллер. Введение в науку о религии. Высшая школа, 2002. С. 12.

Представления о ценностях трансформируются в обществе под воздействием множества факторов. Религия, как один из главных ценностных ориентиров, тому не исключение. К мнениям служителей культа всегда относились с вниманием, не взирая на занимаемое ими положение в религиозном объединении. Жизнь современного общества не исключает интерес, проявляемый к духовным авторитетам, при преимущественном стремлении к государственному строю, опирающемуся на закон. Данное направление развития характеризуется стремлением социума к изучению основ правовой грамотности.

Основные права и свободы гражданина РФ содержатся в Конституции, в частности, право исповедовать религию² раскрывается в законе «О свободе совести и о религиозных объединениях»³ (далее «О свободе совести...», — прим. автора). Соблюдение прав и обязанностей гражданина — это одна из ступеней к построению общества, свободного от деструктивных влияний.

Знания элементарных норм морали и негласного соблюдения общепризнанных правил поведения уже недостаточно для того, чтобы быть равноправным участником гражданского общества. Религия в контексте мирового сообщества, как участник правовых отношений в качестве религиозных групп и организаций⁴, несет ответственность перед своими членами и обществом в целом, соотнося свою деятельность с правовым полем:

«Общественными и религиозными организациями (объединениями) признаются добровольные объединения граждан, в установленном законом порядке объединившихся на основе общности интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей»⁵.

Нехарактерный для религиоведения начала XX в. взгляд на предмет, как отношение религии и права, способствует обращению внимания на вопросы юридического характера в контексте международного значения науки⁶, дополняя общую картину исследования религии. Существует мнение, что законы способствуют ограничению свободы человека, например, в качестве психологического фактора. На простом примере сформулируем представление о положительной стороне знания правовых норм.

В начальных классах общеобразовательной школы дают сведения о правилах дорожного движения для пешеходов, которые принимаются всеми без исключения. Следование им предполагает организационную меру для обеспечения безопасности участников дорожного движения. Эти предписания не ограничивают свободу личности, а указывают на правила поведения, которые помогут избежать нанесение вреда не только себе, но и окружающим. Закон не является психологическим фактором ограничения действий, предполагая принятие административных мер по отношению к правонарушителю. Аналогично, ФЗ «О свободе совести...» регулирует один из правовых уровней функционирования общества, фиксируя предмет в системе государства и не представляя его объектом в теоретическом аспекте школ религиоведения.

Следует отметить, что закон «О свободе совести...» не наделяет термин «религия» смысловой нагрузкой, имеющей отношение к какой-либо культурной традиции или иным времененным факторам, влияющими на отношение к нему, что указывает на интеграцию с Конституцией РФ в системе международного права:

«Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»⁷.

Приведенная выше формулировка непосредственно связана с соответствующими положениями Всеобщей декларации прав человека, Конвенцией ООН и Конституцией РФ, которая «...имеет высшую юридическую силу... и применяется на всей территории Российской Федерации»⁸ с учетом:

«Общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью

ее правовой системы. Если международным договором Российской Федерации установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора⁹.

Религия в представлении члена религиозного объединения — не экстравертная картина совокупности объективированных вовне духовных ценностей, ее истории и современного состояния. Чаще всего, она отражает мотивацию или взгляд на мир, имея многообразные проявления в личной и социальной сферах бытия человека. В этом смысле реализация права свободы вероисповедания не ограничивает возможностей члена религиозного объединения, поскольку его свобода не выходит за рамки закона, который, как уже было подчеркнуто выше, не ограничивает их:

«...свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свобода выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними»¹⁰.

Небольшая выборка¹¹ из Сети демонстрирует реализацию выбора свободы вероисповедания, который не ограничивается стандартными вариантами объекта. Из них только 24% выбрали вариант «Бог» и 14% — «жизнь после смерти». Остальные ответы, распределившиеся по 7–8%, относятся к «экзотическим» представлениям и отражают влияние СМИ: инопланетяне, снежный человек, вещие сны, предсказатели и гадалки, приметы и т. п. Данные опроса аналитического центра Юрия Левады¹², проведенного в период с 1996 по 2007 г., показывают возрастающий интерес к религии на фоне секуляризации, при отказе соблюдения религиозных норм в повседневной жизни: увеличивается число верующих¹³, но сокращается посещение членами религиозных собраний.

Не молящиеся, затрудняющиеся сказать об этом и молящиеся несколько раз в год значительно превышают тех, кто молится:

- один раз в день (9%),
- несколько раз в день (7%).

Подходящие к причастию, а, как известно, причастие — это одно из обязательных таинств для христианина, без которого невозможно пребывание в церкви, как и следовало ожидать, сокращаются.

На вопрос о роли религии в жизни, голоса распределились следующим образом:

- не слишком важная (41%),
- довольно важную (26%),
- не играет никакой роли (24%),
- очень важную (6%).

31% опрошенных в религии обретают моральные и нравственные нормы повседневной жизни, 11% забвение и утешение, 12% ничего существенного. Спасение души интересует только 11%. В целом, фиксируется нейтральное отношение к религии

со стороны общественного мнения. «Данные опроса, проведенного американской исследовательской группой “Barna”»¹⁴, не многим отличаются от ситуации сложившейся в Российской Федерации. Три четверти опрошенных считают себя христианами и лишь 9% из них приоритетом выбирают веру в Бога.

Результаты опросов обращают внимание на трансформацию понятия религия в представлении традиционной европейской культуры. Религиозные объединения развиваются в направлении оптимизации функционирования в системе международного права и доступности для восприятия мировым сообществом. Поэтому преждевременно называть процесс секуляризации столкновением «традиционных» ценностей и нового мирового порядка.

В современном информационном обществе неоднозначно относятся к новостям, например, о казни влюбленных афганцев¹⁵, но и поддержка раввинами гей-парада в Иерусалиме¹⁶ не вызывает всеобщего одобрения (как негласная солидарность и выражение «дани» религии, в ущерб Конвенции о защите прав человека). Этими поверхностными явлениями процесс трансформации, принятия норм развивающегося мира, включение в его сложную архитектуру, религии не ограничивается:

«...церковь часто упрекают за чрезмерную ригидность, она все же признает наличие особой жизни догматов, подверженность их изменению и развитию»¹⁷.

Так, например, иудеи-реформисты заявляют о внесении в богослужебные тексты изменений, которые неприемлемы для традиционного иудаизма и затрагивают основы вероучения:

«Нормой становится массовое появление женщин-раввинов, представительницы слабого пола охотно берут на себя тяжелую обязанность исполнять многочисленные заповеди, традиционно бывшие обязательными только для мужчин»¹⁸.

Аналогичные тенденции наблюдаются в христианской среде:

«Епископальная церковь Шотландии разработала новую версию богослужебных текстов, где обращения к Богу не указывают на его половую принадлежность. Из текстов, разработанных церковным комитетом по литургии, помимо прочего, исключено также слово “человечество” (“mankind”), поскольку в английском языке одним из значений слова “человек” (“man”) является “мужчина”»¹⁹.

Для России, помимо образования новых религиозных движений постперестроечного времени, знаковым событием стало создание в 2007 г. Апостольской Реформированной Православной Церкви (АРПЦ), помимо иных отковавшихся от РПЦ МП церквей²⁰. Общественное мнение неоднозначно оце-

нивает права сексуальных меньшинств на мирные собрания, что является причиной многочисленных судебных разбирательств. Оппозиция ценностям мирового сообщества не представляет серьезной угрозы конституционному строю государства, если таковые выражаются посредством приемлемых для гражданского общества способов.

Изменение представлений о традиционном укладе жизни верующего человека, каким он известен из исторических материалов, и увеличение количества людей, считающих себя верующими, — один из процессов глобализации. К тому же религиозные мировоззрения не покажутся разнообразными, если обратить внимание на основание предмета — свободу вероисповедания: для одних предпочтителен агностицизм, который может совпадать с позицией верующих, другие отрицают религиозную веру.

Изучение религии, при обращении чрезмерного внимания на интерпретацию адептами, не может являться основой для достоверной информации, с учетом которой эксперты выносят суждения, в условиях интеграции Российской Федерации в мировое сообщество. Современные объяснительные концепции неэффективны и громоздки для решения конкретных задач, которые требуют незамедлительного решения экспертами и реализации государством. Таким образом, учитывая опасность не услышать отдельного члена религиозного объединения, общественное мнение, ученого или теолога, необходимо акцентировать внимание на текущих событиях в ключе международного права, как на реальный инструмент инновационного развития государства. Пока не существует Науки о религии, которая бы в полной мере соответствовала требованиям времени и тем высоким нормам, которые предъявляются мировым сообществом, до тех пор невозможно принимать концепции отдельных религиоведов или школ в качестве ведущих.

Примечания

- ¹ Макс Мюллер. Введение в науку о религии. Высшая школа, 2002. С. 12.
- ² Конституция РФ. Гл. 2, ст. 28.
- ³ Законы РФ. ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». М.: Омега-Л, 2006.
- ⁴ ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Гл. 2, ст. 6, п. 2.

⁵ ГК РФ. Раздел 1, подраздел 2, гл. 4, ст. 117.

⁶ В рамках проекта Наука о религии.

⁷ Конституция РФ. Гл. 1, ст. 14, п. 2.

⁸ Конституция РФ. Гл. 1, ст. 15, п. 1.

⁹ Конституция РФ. Гл. 1, ст. 15, п. 4.

¹⁰ Конституция РФ. Гл. 2, ст. 28.

¹¹ <http://otvet.mail.ru/question/42922055/opros/3586428/?pg=1g>

¹² <http://www.levada.ru/religion.html>

¹³ Тенденция еще раз заставляет задуматься над вопросом: чем же является вера и нужно ли задавать ей предикат «религиозная» в Науке о религии?

¹⁴ <http://www.regions.ru/news/religion/2304691/>

¹⁵ <http://www.regions.ru/news/religion/2307460/>

¹⁶ Влюбленная пара, обвиненная в адюльтере (супружеская измена. — прим. автора), была забита камнями до смерти в северной афганской провинции Кундуз по инициативе движения Талибан, сообщает «Интерфакс-религия». Мужчина и женщина были казнены на переполненном людьми рынке, куда их специально для этого привезли. За убийством наблюдала толпа людей, рассказал один из местных чиновников. По словам очевидцев, с помощью громкоговорителей, установленных на мечети, талибы призвали местных жителей прийти посмотреть на казнь. Старишина одного из племен сообщил, что мужчина и женщина тайно сбежали от своих супругов. Женщина была помолвлена, а мужчина женат. Пока не известна реакция на происшествие со стороны командования коалиционных войск, которое уверяет, что контролирует обстановку в Афганистане.

¹⁷ <http://www.regions.ru/news/religion/2304913/>

Десятки «ортодоксальных» раввинов поставили свою подпись под документом, призывающим признать права содомитов. Этот документ газета «Гаарец» назвала «революционным». Публикация в «Гаареце» приурочена к гей-параду, который сегодня состоится в Иерусалиме. Среди раввинов, призывающих открыть перед гомосексуалистами двери синагог, религиозных учебных заведений и общинных центров, стоят подписи раввинов из США и Израиля. В своем письме раввины напоминают о том, что все люди были созданы по образу и подобию Божию и достойны уважения, а каждый еврей, включая людей, испытывающих влечение к лицам своего пола, должен исполнять заповеди Торы. Авторы письма указывают на недопустимость дискриминации гомосексуалистов, сообщает «Седмица». Тем временем лидеры «ультраортодоксальной» общины призывают своих последователей принять участие в масштабной акции протesta против проведения «Парада гордости», который они называют «Парадом мерзости». В прошлые годы раввины просили учащихся йешив не прерывать учебу ради участия в акции протеста, однако в этом году парад в Иерусалиме проводится с месячной задержкой, как раз в то время, когда в религиозных учебных заведениях начались каникулы.

¹⁸ <http://www.Jungland.ru/node/1807>

¹⁹ К. Г. Юрг. Психология и религия.

²⁰ http://religion.ng.ru/style/2008-06-04/12_gender.html

²¹ http://metronews.ru/news4/shotlandskaya_cerkov_reshila_chto_bog_ne_obyazatelno_dolzhen_byt_muzhchinoj/

²² На начало 2010 г. насчитывается по меньшей мере 25.

Б. К. Двиняников

студент философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Р. В. Светлов

КОНЦЕПЦИЯ УМА В ГЕРМЕТИЗМЕ

Copyright © 2011, Б. К. Двиняников

Данная концепция, которую мы раскроем в ходе повествования, посвящена «связующему звену», которое есть наиболее важный аспект в учении Гермеса Трисмегиста. Не зря герметизм называли — «религия Ума». Хотя все же религией его можно назвать лишь условно, и часто в словарях при определении дается следующая формулировка: «Герметизм — религиозно-философское (иногда ставится: мистико-оккультное) синкретическое направление...». И с этим определением тоже можно поспорить. Представляется возможным дать следующее предварительное определение: **Герметизм — учение западной эзотерической традиции, берущее свои основы в древнегреческих мистических культурах Гермеса и аналогичных им культурах Тота в Египте, которое условно можно разделить на мистико-философскую и религиозно-магическую составляющую.** В целом, Герметизм как учение, принадлежащее его мистическому основателю Гермесу Трисмегисту, прошло множество исторических этапов и в различных формах прибывает вплоть до современности в европейской культуре. Основа классической части учения изложена в текстах высшего и низшего герметизма, написанных в период III в. до н. э. — IV в. н. э. Тексты низшего герметизма представляют собой магические папирусы, а также устную магическую традицию, берущую свои принципы из египетской культуры. Тексты высшего герметизма представляют собой обширные религиозно-философские трактаты, а также Герметический корпус, и по своему духу они близки учению греческого неоплатонизма. Родственными учениями с уверенностью можно считать гностические направления всех мастей. Особо подчеркивает эту данность наличие герметических текстов в библиотеке Наг-Хаммади¹.

Обратимся же непосредственно к нашему вопросу. Концепция Ума развивается в текстах высшего герметизма, когда для низшего является некой аксиомой. Но в герметизме нет понимания Ума как перво-принципа, а существуют два основных представления: об Уме как посреднике между Богом и человеком и об уме как особом духовном органе человека. Далее будут раскрыты оба этих аспекта герметизма.

Вначале обратимся к самому древнему герметическому тексту под названием Поймандр (пастырь мужей). Поймандр — Совершенный или Божественный Ум.

I.2 — А кто ты? — спросил я. — Я Поймандр, Высший Ум. Я знаю, чего желаешь ты, и повсюду я с тобой².

В этом первом диалоге герметического корпуса мы знакомимся с беседой Гермеса Трисмегиста и Божественного Ума. Этот диалог представляется традицией как Откровение Бога, раскрывает космогонические, антропогонические и эсхатологические концепции герметического учения, которые в последующих трактатах осмысливаются в беседах Гермеса с учениками (*I.30 ... Это случилось со мною, потому что я получил от моего Ума, то есть Поймандра, Высшего Ума, Слово истинного могущества [Скотт: могущества учения]; так, благодаря богоодухновению, я овладел Истиной...*). Поймандр представлен как посредник, который в тоже время является частью Бога (или самим Богом) и частью человека (проявлением высшей его природы). В начале «Поймандра» описано видение о появлении мира, которое посещает Гермеса, за красочными образами следует разъяснение:

I.6 — Понял ли ты, — спросил меня Поймандр, — что значит это видение?

— Я узнаю, — ответил я.

— Этот Свет, — сказал он, — это я, Ум, твой Бог, который предшествует влажной Природе, вышедшей из мрака. Исходящее же из Ума лучезарное Слово — это Сын Божий.

— Что хочешь ты сказать? — спросил я.

— Знай же, что я хочу этим сказать: то, что в тебе видит и слышит, есть Слово Господне; Ум (Фестюжье: Ум твой) есть Бог-отец. Они неразделимы, ибо в единстве их жизнь.

— Благодарю тебя, — ответил я.

— Сосредоточь же свой ум на Свете и постигни сие, — сказал он.

В Герметическом корпусе присутствует второй диалог между Умом и Гермесом (XI. Ум к Гермесу). Он во многом отличен от первого, но придерживается той же формы «трактата откровения». Основной его целью было введение концепции Эона (Вечность) в герметическое учение. Вероятнее всего, этот текст является псевдо-откровением, созданным для решения конфликтов внутри самого учения. Приведем две цитаты из оного диалога:

XI.2 ... Энергии Бога суть Ум и Душа, энергии Вечности — непрерывность и бессмертие, энергии мира — составление и разложение, энергии време-

ни — увеличение и уменьшение, энергии становления — качество [Скотт: и количество]. Вечность в Боге, мир в Вечности, время в мире, становление во времени. Вечность укоренена в Боге, мир движется в Вечности, время течет в мире, становление происходит во времени.

XI.4 Действительно, становление материи зависит от Вечности, как Вечность зависит от Бога. Становление и время — две разные природы в небе и на земле, недвижимы и нетленны в небе, подвижны и тленны на земле. Душа Вечности есть Бог, Душа мира — Вечность, Душа земли Небо. Бог — в Уме, Ум — в Душе, Душа — в материи, и все это существует через Вечность. Душа заполняет тело Вселенной, которое содержит все тела; Ум и Бог заполняют Душу. Заполняя внутри, охватывая снаружи, Душа оживляет Вселенную: снаружи это большое и совершенное существо — мир; внутри суть все живые существа. Вверху, в небе, она пребывает в тождественности, не изменяясь; в то время как внизу, на земле, она преобразует становление [Айнарсон: изменяется, будучи в становлении].

Ум — дар Бога. Ум — посредник между Богом и человеком. Если более подробно рассматривать место Ума как посредника, опираясь на два основных диалога корпуса, мы увидим ряд особенностей и ролей, которые выполняет Ум по отношению к Богу, Миру и Человеку.

Еще несколько цитат из первого трактата:

I.9 Ум, Бог, объединяющий мужское и женское начала, который есть жизнь и Свет, сотворил Своим Словом иной созидающий Ум — Демиурга, бога огня и дыхания, который создал затем семь Управителей, объемлющих в своих кругах мир чувственный и управляющих им с помощью того, что называют Судьбой.

I.11 Демиург³, соединенный со Словом, охватывая круги Управителей и приводя их в быстрое врацательное движение, обратил их на самое себя и направил от их начала к концу, как между двумя недосягаемыми рубежами, так как там, где все заканчивается, все бесконечно начинается (Кюмон: он начинается, но не заканчивается). Это круговоротение, послушное воле Ума, сотворило из низших стихий тварей бессловесных (ведь над ними больше не было Слова). Воздух понес тех, кто летает, вода — тех, кто плавает. Вода и земля были отделены друг от друга по воле Ума⁴, и земля выпустила из своего лона тварей, которых она в себе содержала: четвероногих, пресмыкающихся, животных диких и домашних.

I.12 Но Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Свою красотою Человек воспроизвоздил образ Отца; Бог действительно полюбил свое подобие и отдал Человеку все Свои творения⁵.

I.17 Рождение этих семи человек, как я говорил, происходило следующим образом. Природа дала четыре стихии: земля была началом женским, вода — животворящей стихией (Скотт: началом мужским),

огонь довел вещи до зрелости, из эфира. Природа получила жизненный дух и произвела на свет тело по образу Человека, тепло человеческой формы. И Человек из жизни и Света превратился в душу и ум; душа пришла к нему от жизни, ум пришел к нему от Света⁶. И все члены мира чувственного прожили в таком виде до завершения периода и начала видов.

Существуют пересечения концепции Ума с концепциями древнегреческого и древнеегипетского Логоса и гностико-христианской Софии. Логос в герметизме существует в качестве отдельного аспекта творения и схожим с Евангелием от Иоанна образом называется «Сыном Бога». Отличие гностической Софии от герметического Ума, состоит в том, что София в основных гностических учениях падает в мир и стремится вернуться к Богу. Ум же является абсолютным «Благим» посредником и с ним не происходит падения или очернения.

Второй частью концепции Ума является представление об уме как духовной части человека, способствующей развитию его божественной природы, стремлению к Богу и пониманию Мира (*I.21* ...Да познает Человек, обладающий умом, да познает он себя самого⁷). Через тексты учения Гермеса видно представление о разделении людей сначала на две, а затем и на три категории, и главной характеристикой и основой для такого подхода является представление об Уме. Есть люди, наделенные умом, а есть те, у которых этот «орган» отсутствует. В свою очередь «наделенные умом» делятся на людей, наделенных «демоническим умом» и «божественным умом»⁸. Это воспринимается как данность порядка, которую с трудом, но можно изменить по законам благой жизни и вследствие метемпсихоза. Сама концепция перерождения с ее двумя кругами и возможностью избавления от оков мира (первый круг — перерождение души, включающее и животных, второй круг — только перерождение в тело человека) построена также на разделении типов умов (См. трактат X «Ключ».). Приведем иллюстративную цитату основы такого разделения людей из трактата *IV* «Чаша Гермеса»:

IV.3 Бог одарил всех людей рассудком, но не умом; это не из зависти к кому-либо, ибо зависть ему чуждая, она не исходит сверху, она рождается в душах тех людей, которые лишены ума.

Тат. Почему же, отче, Бог не наделил умом всех людей?⁹ Гермес. Он желал, о сын мой, установить его среди душ как награду, которую нужно заслужить.

4. Тат. И где он его установил?

Гермес. Он наполнил им большой кубок и поручил нести его посланцу, приказывая ему возвещать сердцам людским следующее: «Освятитесь, если можете, в этом кубке, вы, которые верите, что возвратитесь к тому, кто это послал, вы, которые знаете, зачем вы рождены».

И все те, кто ответил на этот призыв и был освящен в Уме, приобрели Знание и стали посвященными Ума, людьми совершенными. Те же, кто не прислушался к призыву, те наделены лишь рассуд-

ком, они поистине владеют рассудком, но не умом, и не знают, зачем и кем они сотворены.

5. Их чувства напоминают чувства тварей бессловесных. Составлены только из страсти и гнева [օրգէ; Менар: вожделения], они не созерцают то, что достойно созерцания, но предаются плотским удовольствиям и чревоугодию и верят, что в этом цель человека. Но те, кто получил дар Божий, эти, напротив, о Там, по рассмотрению их деяний и сравнению их с деяниями иных, уже не смертны, но бессмертны. Они охватывают умом то, что есть на земле и на небесах, и то, что может быть над небесами. На высоте, которую они достигают, они созерцают Благо, и после этого зрелища они рассматривают как несчастье свое пребывание здесь, на земле. Презирая все плотское и бесплотное, они воздыхают по Единственно-Сущему.

6. Таково, о Там, учение ума: созерцать вещи божественные и знать Бога (Фестюжье: владеть в избытке божественным). Таково благодеяние божественного кубка.

Там. Я тоже желаю освятиться в нем, отче. Гермес. Если ты сначала не возненавидишь свое тело, о сын мой, ты не сможешь любить себя самого. Любя себя самого, ты приобретешь ум, и тогда ты тоже причастишься Знанию¹⁰.

Обратим внимание на диалоговую форму повествования большинства текстов традиции. Сами трактаты герметического учения отображают в своих персонажах модели существования и мысли, разные по мировоззрению, людей, наделенных разными типами ума. Здесь всегда возникает вопрос: Асклепий, Тат и Амон — ученики Гермеса или персонифицированные модели герметической концепции ума?

Если это так, то каким умом был наделен сам Гермес? Здесь можно рассмотреть основной его эзотерический эпитет «Трисмегист» как обозначающий все три возможности существования человека по отношению к Миру и Богу¹¹. Вследствие этого Гермес представлен как Ум Совершенный или психопомп как в поздних герметических трактатах (Дева или Зеница мира, Исида к Гору).

Концепция Ума выводит нас на более глубокое представление — Бог есть Разум. В этом, отмечу, осуществляется корневое отличие герметизма от христи-

анства, где Бог есть Любовь. Постулат высшей логики устройства Мира и Человека присущ герметизму. А если есть законы, объясняющие все, то есть возможность управлять всем на равных с Богом. Отсюда герметизм представляется последующей традицией как «религия» мага. Практические применения разумного устройства мира и одновременная его ирациональность вводят нас в сферу мистическо-магических представлений. Такая своеобразная, но очень живучая модель, позволила герметизму существовать многие века и становится необходимым элементом последующих эзотерических доктрин.

Подводя итоги, можно сказать, что концепция Ума является одной из особенностей герметического гнониса и важнейшим элементом учения — тем «связующим», с помощью которого можно постичь противоречия и непознаваемость Бога, Мира и Человека.

Примечания

¹ См. Библиотека Наг-Хаммади кодекс VI.

² Здесь и далее цитаты и пагинация трактатов Герметического корпуса производится по изданию: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. И. Богуцкого. Киев: Ирис; М.: Алетейя, 1998 г.

³ Демиург как Ум встречается только в этом диалоге. Введен, вероятно, с целью подкрепления доктрины философией Платона.

⁴ То есть Первого Нуза, остающегося высшей причиной сотворения.

⁵ Здесь и во многих других пассажах Ум представлен как творец — Разумный Бог (так его воспринимают люди).

⁶ В герметизме указывается на Божественную природу ума, по сути своей огненную, ибо берет начало от Света.

⁷ Здесь перифраз известного высказывания на храме Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя».

⁸ Иногда в герметизме идет простое двойичное разделения на «материальных» и «сущностных» людей.

⁹ Также смотрите трактат XII. О Всеобщем Уме; I Поймандр 22–23; IX О мышлении и об ощущении 3–5; а также трактат Асклепий.

¹⁰ В трактате XIII Тайная проповедь Гермеса Трисмегиста, а также в трактате О восьмерке и девятке раскрыт путь обретения «Тела Света», то есть обретения Знания и полного слияния ума человека с Умом Бога. В этом конечная цель идущего путем Гермеса.

¹¹ Познание Человека, познание Мира, познание Бога.

О. В. Кутарев

студент факультета
философии, богословия
и религиоведения РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук,
преподаватель РХГА
А. Ю. Рахманин

ДВОЙСТВЕННОСТЬ И СОТЕРИОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННОГО ДАОСИЗМА

Copyright © 2011, О. В. Кутарев

Если уж западному человеку случается узнать китайскую религиозную традицию под названием «даосизм», то обычно это происходит через знакомство с трактатами «Дао Де Цзин» и «Чжуан-цзы». Эти тексты людьми, знакомыми с западной философией, признаются гениальными и проработанными уж по крайней мере для древности, в которой они были созданы; в них справедливо отмечают глубокое и возвышенное содержание. Зачастую, если человек предполагает дальнейшее знакомство с даосизмом, то он поначалу видит его как религию философов и мудрецов, следующих повелениям Дао и естественности; религией мистиков, стремящихся к единению с бесконечным непознаваемым Единым; религией аскетичных мыслителей, живущих в идеальной близости к столь возвыщенно понимаемой в даосизме природе. Но при более детальном и углубленном взгляде на даосизм, при знакомстве с другими текстами, существенно менее исследованными и переведенными, при ознакомлении с реальным, «бытовым» даосизмом этот человек может испытать настоящее разочарование. И тому есть причина.

Первые даологи, изучая эту китайскую религию, сразу же обнаруживали некую двойственность даосизма. С одной стороны, даосизм мог казаться глубоким философско-религиозным течением с разработанными мистическими и пантегистическими концепциями. С другой же стороны, даосизм выглядел архаичной, в чем-то дикой религией, близкой примитивным шаманским верованиям с сугубо бытовыми целями и претензиями.

Изначально исследователи полагали, что даосизм возник как высокая философская концепция, а впоследствии «выродился» в бытовой, приземленный и обрядовый.

Однако, начиная со времен Анри Масперо, французского ученого, совершившего своими исследованиями переворот в даологии, взгляд на бытовой, религиозно-обрядовый даосизм изменился. Он стал справедливо рассматриваться не отдельным течением, и не выражением изначального философского даосизма, а современной ему частью единого мировоззрения, которое считало равно важным и необходимым оба эти элемента, показавшиеся отдельными только инокультурному западному взгляду.

В данной статье будет дана иллюстрация на одном примере взаимодействия элементов философских и религиозных в даосизме. В качестве

такого примера взят взгляд на проблему загробного существования и спасения в рамках традиционной даосской сотериологии. Под сотериологией обычно понимается раздел религии, представляющий собой учение о спасении, которое формулирует смысл и цель существования адепта. Сотериология тесно связана с аксиологией — учением о ценностях, поскольку после того, как перед верующим ставится цель его жизни, очерчивается и возможный путь к достижению этой цели. Этот путь представляет собою определенные нормы поведения — он что-то поощряет, а что-то порицает. Поощляемое часто признается ценностью, а порицаемое — запретом, именно отсюда связь с аксиологией.

Анри Масперо уверенно и часто повторяет следующий тезис: «даосизм — это религия спасения»¹. Каковы же пути этого спасения в даосизме, и в чем заключается само спасение?

Можно выделить 4 варианта даосской сотериологической модели:

1) «Беззаботное скитание» (*сюя яо ю*). Так по одному из переводов² называется первая глава «Чжуан-цзы». Этот принцип гласит, что смерть — всего лишь смена модуса состояний Единого, ци и т. д. Смерти и утраты личности не нужно опасаться — это естественный процесс. В мире нет ничего, чего бы следовало избегать. «Для мудреца <...> существует лишь радостное ожидание некоего нового приключения, удивительного превращения, когда он может стать или печенью мыши, или лапкой насекомого, или и тем и другим одновременно»³. Это понимание проблемы жизни и смерти возникло у Чжуан-Цзы в IV или III в. до н. э.

2) «Следовать естественности»⁴. Этот призыв проходит весь текст «Дао Де Цзина» (IV–III вв. до н. э.) и множества последующих трактатов. Естественность (*цзыжсань*) понимается как следование природе — и своей, и общевселенской. Не нужно вмешиваться и пытаться изменить естественный ход вещей, созданный природой — куда проще следовать ей. Это приведет к гармонии и миру, поскольку природа сама верно определила места и функции всех вещей и существ. Кроме того, сюда можно добавить и знаменитый принцип недеяния (*у-вэй*), вполне сочетающийся с принципом *цзыжсань*. Но данные принципы, несмотря на свое развитие и столь яркое их восприятие западными исследователями как философской вершины, так и не стали полноценными

с точки зрения сотериологии и остались в рамках только аксиологической проблематики.

3) С приходом буддизма на рубеже эр Китай узнал о посмертном воздаянии и учении о Санкарме и Карме; а также о возможности освобождения от круговорота рождений. Эта концепция не автохтонна для Китая и в целом являлась для него довольно необычной. Тем не менее в ряде даосских школ стала господствовать именно эта, изначально буддийская схема спасения.

4) «Жизнь есть величайшая Благая Сила Неба и Земли» — так говорит «Книга Перемен». «Жизнь — это хорошо, а смерть — это плохо»⁵. Сторонники этой, наиболее архаичной точки зрения стали развивать учение о бессмертии — данный взгляд на проблему возник уже в VI в. до н. э., именно от этих времен до нас уже точно доходят тексты, рассказывающие о методах достижения бессмертия. Именно эта точка зрения является абсолютно доминирующей в сoterиологии даосизма. Но в то же время рефлексия на это мировоззрение была оценена западными исследователями и определена как низший, бытовой и даже выродившийся даосизм. И тем не менее, именно в согласии с данными позициями понимает учение о спасении большинство даосов.

Чтобы рассказать о ней подробнее, необходимо рассмотреть, чем была смерть, жизнь и бессмертие по мнению даосов. А в свою очередь, чтобы рассмотреть эти аспекты, необходимо обратиться к космологическим представлениям об устройстве мира и всех существ.

Весь мир, согласно китайским представлениям, состоит из ци — некой единой изначальной субстанции. Модусы и состояния этой субстанции столь же бесконечны, сколь бесконечно и многообразие мира — в мире все состоит из ци, и ничего, кроме ци, не существует. Ци (氣) — сложное понятие, «это слово переводилось на русский язык и как “дух”, и как “материя”»⁶, что является довольно необычным и непонятным для западной культуры. «Древнекитайский философ-скептик Ван Чун (I в. н. э.), рассуждая о природе ци, привел пример, который можно считать классическим: ци, сгущаясь, становится веществом, а истончаясь, — духом, подобно тому как лед при нагревании превращается в воду, а вода в пар»⁷. Этимологически иероглиф ци и представляет собой изображение пара, поднимающегося над котлом, в котором варится рис. Весь мир состоит из ци, и пребывает в вечном перетекании в самом себе.

Тем не менее определенные модусы мы можем характеризовать отдельными явлениями, сущностями, предметами, стихиями. Человек, согласно представлениям китайцев, состоит из нескольких сущностей. Их описывает так называемая концепция Хунь-По. В классическом своем варианте она гласит: человек состоит из 3 душ или тел Хунь и из 7 душ или тел По. Трудно провести границу между духовным и материальным в данном представлении, так как, согласно описаниям в даосских текстах, любая из этих сущностей может как попасть на небо, так и быть съеденной

червями. Поэтому не стоит пытаться выяснить, что это — духовная или телесная сущность, вероятнее всего, в ней есть компоненты и того и другого.

Каждая из этих 10 душ или тел совершенно независима и самодостаточна. В момент своего появления они отдельны и иноприродны друг другу. Но затем они неким образом соединяются в комбинацию силой зачатия и рождения — и именно эта комбинация формирует человека и его «я». Во время жизни человека они взаимодействуют и функционируют как телесные и ментальные механизмы, а смерть представляет собой не гибель чего-то, а лишь распад комбинации данных душ или тел. Подобно тому, как тело после смерти распадается на неизменные атомы и молекулы, которые затем становятся частью плоти других существ или веществ, распадается на некие неделимые части и дух; эти духовные части — Хунь-По — также как и минералы и атомы продолжают свой «круговорот в природе», полностью сохраняя свою сущность.

Однако, несмотря на бессмертие этих душ, сам человек гибнет — ведь вероятность новой комбинации именно тех же самых 10 душ в одно — ничтожно мала, если вообще возможна: в мире пребывают бесконечные вариации и душ Хунь и душ По. Кроме того, со смертью гибнет и память человека.

Чтобы сохранить комбинацию этих начал в вечности, даосы пришли к необходимости создания концепций бессмертия. Долгое время бытоваля идея телесного бессмертия, которая ярко выражалась в текстах и часто препрезентирует собою даосизм. Но в действительности в основном речь идет не о бессмертии в теле — а об ином бессмертии. Дело в том, что души Хунь и По не сразу после смерти становятся элементами нового существа — они перед этим, все еще сохранив связь между собой проходят некий процесс «переплавки», который и уничтожает в них связи с прошлым существованием и друг с другом. Для того чтобы пройти этот процесс, души направляются в некие загробные миры, где им очень хорошо живется. Но после некоторого периода пребывания в этом подобии рая они проходят процесс переплавки и становятся в новых комбинациях частями нового существа.

Таким образом, под обретением бессмертия и вечной жизни в даосизме понимается не телесное вечное существование, а именно бесконечное продление жизни на Небе, в некоем подобии рая — и избегание тем самым процесса переплавки. Мы смертны и на небесах — но там бессмертие доступно — так полагают даосы. Именно такого бессмертия добивались и добиваются сегодня даосы путем многочисленных практик, которые представляют собой большую отдельную тему, не входящую в круг рассмотрения данной статьи.

В итоге, в данной концепции прослеживаются, с одной стороны, относительно развитые представления о ци как единой природе мира, круговороте некоторых вечных элементов мироздания; и с другой — архаическое учение о множественности душ, раз-

мытость представлений о духовности и телесности, отсутствие учения о вечном «я»; что иллюстрирует значительный разброс между более совершенными и примитивными представлениями даосизма в рамках одной парадигмы, но в то же время показывает их взаимодействие и единство.

Литература

1. Васильев Л. С. Древний Китай: в 3 т. Ин-т востоковедения РАН. Т. 2. М.: Вост. Лит., 2000.
2. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
3. Вэн Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005.
4. Гроот Я. Я. М. де. Демонология Древнего Китая. СПб., 2000, пагинация по электронному изданию: http://exsecramentum.org/attachments/1126_demonologia_dr_kitaia.pdf
5. Дао Дэ Цзин. Пер. с кит. Ян Хиншуна. СПб.: Азбука-Классика, 1999.
6. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Анисеева, 2007.
7. И цзин («Книга перемен») / Пер. с кит. А. Лукьянова, Ю. Шуцкого. СПб.: Издательский Дом «Азбука-Классика», 2007.
8. Китайская философия: энциклопедический словарь / РАН, Ин-т Дальнего Востока; гл.ред. М. Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994.
9. Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя). Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. М.: Мысль, 2001.
10. Масперо А. Даосизм / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова; Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: Наука, 2007.
11. Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания / СПб.: Издательство «Лань», 1998.
12. Торчинов Е. А. Пути обретения бессмертия: Даосизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007.
13. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007.
14. Торчинов Е. А. Путь золота и киновари: Даосские практики. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007.
15. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007.
16. Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1985.
17. Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л. Д. Позднеевой; предисл. Е. А. Торчинова. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005.

Примечания

- ¹ См. напр. Масперо А. Даосизм // СПб., 2007. С. 10.
- ² Чжуан-цзы. Пер. с китайского В. В. Малявина.
- ³ Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. С. 110.
- ⁴ Дао Дэ Цзин // Пер. с кит. Ян Хиншуна. СПб., 1999. Чжан 23.
- ⁵ Цзо чжуань // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. «25 год Чжао-гуна», С. 13.
- ⁶ Там же. С. 9.
- ⁷ Торчинов Е. А. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб., 2007. С. 10, 25.

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

М. В Руднева
канд. псих наук,
доцент РХГА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ У ЛЮДЕЙ, ПЕРЕЖИВАЮЩИХ ГОРЕ

Copyright © 2011, М. В Руднева

Смерть — понятие многогранное, но в своем богословском дискурсе имеет однозначность — «смертью называется таинственное отделение души от тела, временное расставание души и тела, при этом тело утрачивает жизненную силу и подвергается тлению и разложению, а душа остается жить в своем бестелесном существе. Поэтому смерть в Священном писании называется отществием души от тела (Иов. 10:21 Флп. 1:23; Тим. 4:6;), успением, которым засыпает тело (Мф. 9:24; Мк. 5:39; Лк. 8:52), возвращением тела в землю и бессмертного духа к Богу (Екк. 12:7; Быт. 2:7; 3:19)¹. Но страшная, притягательная и одновременно отталкивающая тайна смерти способствует формированию различных толкований и интерпретаций этого явления

Представления о смерти пронизывают как всю историю человечества, так и индивидуальную биографию каждого конкретного человека., но в поле психологических исследований тема смерти — редка.

Ирвин Ялом, анализируя опыт столкновения человека со смертью, пишет: «Смерть напоминает нам, что существование не может быть отложено. И что еще есть время для жизни. Если вам посчастливилось встретиться со своей смертью и ощутить жизнь как “возможность возможности” (С. Кьеркегор), и узнать смерть как “невозможность дальнейшей возможности” (Мартин Хайдеггер), — то вы осознаете, что, пока есть вы, вы обладаете возможностью — можете изменить свою жизнь до того, как наступит конец — но только *до того*. Если вы умрете сегодня ночью, то все завтрашние планы и перспективы погибнут, не успев родиться»².

Б. Франкл, пережив в концлагере опыт каждой невной встречи со смертью, акцентирует внимание на значимости осознания смертности для поиска смысла человеческой жизни. «Конечность должна являться тем, что придает человеческому существованию смысл, а не тем, что лишает его этого смысла. Перед лицом смерти, как абсолютного и неизбежного конца, ожидающего нас в будущем, и как предела наших возможностей, мы обязаны с максимальной пользой прожить нашу жизнь, и не имеем права

упускать ни одной из возможностей, сумма которых в результате сделает нашу жизнь действительно полной смысла»³.

Важным фактором, влияющим на осознание собственного отношения к смерти, является опыт переживания утраты, который с одной стороны, позволяет человеку совершенствоваться в развитии собственной личности, а с другой — может стать причиной деструкции личности человека и привести к тяжелым соматическим и психическим заболеваниям.

Ю. В. Заманаева⁴ описывает основные характеристики утраты (смерти близкого) — это: не обратимость, значимость, независимость от воли человека, динамичность, многоуровневость, регуляторная функция и энергоинформационные свойства.

Утрата, потеря, горе — данные понятия часто используются синонимично. Горе — это многообразие наших переживаний и реакций на потерю, естественный способ, которым мы устанавливаем связь с жизнью. В некотором смысле горевание — это способ жизни в ситуации смерти близкого человека, а также других значимых для личности утрат. В нашей жизни нет ничего постоянного, безопасного, незыблемого, поэтому горе начинается с попыток оставить нечто таким, каково оно есть, предотвратить неизбежные изменения.

Чем больше мы отрицаем свои потери, тем больше удаляемся от себя. Поэтому горе — это еще и возможность услышать себя, соприкоснуться с уникальной структурой нашей души. Горе, по словам С. Левина, «прожигает себе путь к центру сердца»; оно «свидетельствует об утрате контакта с нашей свободой и любовью». Э. Линдерман отмечает, что «реакции горя — это также один из видов реакций на разлуку»⁵.

Ф. Е. Василюк считает, что горе это «конституирующий антропологический феномен: ни одно самое разумное животное не хоронит своих собратьев. Хоронить — следовательно, быть человеком. Но хоронить — это не отбрасывать, а прятать и сохранять. И на психологическом уровне главные акты мистерии горя — не отрыв энергии от утраченного

объекта, а устроение образа этого объекта для сохранения в памяти. Человеческое горе не деструктивно (забыть, оторвать, отделиться), а конструктивно, оно призвано не разбрасывать, а собирать, не уничтожать, а творить — творить память»⁶.

Продолжительность и интенсивность горевания индивидуальны, и зависят от многих внешних и внутренних факторов. К ним относятся:

- тип смерти;
- возраст умершего;
- особенности взаимоотношений умершего и его близких;
- возраст горюющего;
- картина мира горюющего;
- наличие или отсутствие опыта горя;
- ресурсные возможности горюющего;
- особенности взаимоотношений живых членов семьи;
- дисфункциональность или функциональность семьи.

Одним из наиболее важных показателей, определяющих продолжительность горевания, является степень успешности человека в осуществлении работы горя, выход из состояний взаимосвязи с умершим, адаптация к окружающему, формирование новых отношений и установление индивидуального отношения к усопшему⁷. Многие авторы считают, что горевание продолжается в течение года, но наш личный опыт и проводимые нами эмпирические исследования, показывают, что длительность горевания зависит от успешности решения множественных экзистенциональных задач, а также уникальности, интенсивности и глубины самого переживания. Трудность в переживании горя состоит в том, что люди стараются избежать сильного страдания, уклониться от выражения эмоций, необходимых для горевания. Часто препятствием в выражении эмоций являются социальные запреты, существующие в культурном пространстве горюющего. Горевание — это естественный и необходимый процесс, для того чтобы оплакать смерть близкого, проститься с ним и найти ресурсы для дальнейшей продуктивной жизни.

Для нормального горевания характерны следующие признаки:

- физическое страдание;
- поглощенность образом умершего;
- чувство вины;
- враждебные реакции;
- утрата привычных моделей поведения.

Э. Линдерман выделяет шестую характеристику, проявляющуюся у пациентов, находящихся на границе патологического реагирования, которая не бросается в глаза, как предыдущие, но тем не менее достаточно выражена. Она состоит в появлении у пациентов черт умершего, особенно симптомов его последнего заболевания или манеры его поведения в момент трагедии⁸.

После смерти близкого человека обычно наступает период тяжелейших эмоциональных сдвигов. В 60-е гг. Е. Кюблер-Росс⁹ пришла к выводу о том,

что процесс переживания смерти близкого человека имеет несколько стадий. Для более продуктивного процесса переживания горя важно, чтобы умирающий имел возможность и желание поделиться своими мыслями и чувствами, связанными с его опытом умирания, с членами семьи и тем самым помочь им сделать то же самое. Если умирающий способен преодолеть собственное страдание и показать семье пример самообладания перед лицом смерти, то родные будут помнить его мужество и сумеют нести собственное горе с большим достоинством¹⁰. Члены семьи умирающего проходят через различные стадии адаптации к новым условиям собственной жизни, в которой теперь отсутствует усопший. Первая стадия переживания горя, как правило, стадия шока: трагическое известие вызывает ужас, эмоциональный ступор, отстраненность от всего происходящего или, наоборот, внутренний взрыв. Мир кажется не реальным: время в восприятии человека ускоряется или останавливается, пространство сужается или, наоборот, расширяется. Иногда в таком состоянии человек механически проходит через все положенные ритуалы¹¹.

Следующая стадия — стадия отрицания, которая характеризуется неверием в реальность потери¹². Отрицание — это естественный защитный механизм, поддерживающий иллюзию того, что мир будет оставаться неизменным. Не все психологи разделяют эту точку зрения. Ф. Е. Василюк считает, что горюющий отрицает не только сам факт смерти, а то свое настоящее, в котором уже нет близкого человека. «Переживая потерю близкого человек психологически отсутствует в настоящем, он не слышит, не чувствует, не включается в настоящее, оно как бы проходит мимо него, в то время как он сам пребывает в другом пространстве и ином времени. Мы имеем дело не с отрицанием факта, что “его (умершего) нет здесь”, а с отрицанием факта, что “я (горюющий) здесь”. Смерть близкого, ни в один из моментов не став психологически настоящим, рвет связь времен, делит жизнь на несвязанные “до” и “после”. Если бы человеку дано было ясно осознать что с ним происходит, он бы мог сказать соболезнующим ему по поводу того, что умершего нет с ним: “Это меня нет с вами, я там, точнее, здесь, с ним”»¹³.

Постепенно сознание начинает принимать реальность потери и боль, разрушает оцепенение и заполняет все внутреннее пространство различными, амбивалентными эмоциями. Бесконечные перепады настроения, яркое и уничтожающее чувство вины, фрустрация потребности в безопасности и близости способствуют возникновению нового этапа переживания горя.

Третья стадия — стадия агрессии, которая выражается в форме негодования и враждебности по отношению к окружающим, в обвинении в смерти близкого человека себя, родных или знакомых, лечащего врача, Бога и др. Находясь на этой стадии столкновения со смертью, человек может угрожать «виновным», заниматься самобичеванием, обвиняя

себя в произошедшем¹⁴. Злость — это специфическая эмоциональная реакция на преграду, помеху в удовлетворении потребности. Такой помехой бессознательному стремлению души оставаться с любимым оказывается вся реальность.

Когда гнев, возмущение и чувство вины преодолены, наступает стадия подготовительной скорби. Смерть близкого человека, если она случилась внезапно или было очень мало времени приготовиться к этой потере, часто способствует возникновению гнева, ярости, отчаяния. Именно в этот период члены семьи нуждаются в человеке, который хорошо знал умершего, общался с ним и может разделить с членами семьи боль утраты и воспоминания о недавних их встречах. Это помогает семье пережить потрясение и постепенно привыкнуть к утрате. Родным умершего нужно дать возможность выговориться, поплакать, а при необходимости проявить гнев. Когда злость находит выход и интенсивность эмоций снижается, наступает стадия депрессии — тоски, одиночества, ухода в себя и глубокого погружения в правду потери¹⁵. Чувства вины, и ощущения несправедливости, и убежденность в невозможности дальнейшего существования — все это естественный процесс переживания утраты¹⁶. Именно на эту стадию приходится большая часть работы горя. Человек, столкнувшийся со смертью, имеет возможность через депрессию и боль познать смысл произошедшего, переосмыслить ценность собственной жизни, постепенно изменить отношения с умершим, простить его и себя. В этом смысле депрессия является продолжением творческого процесса поиска себя и своей жизни. Чтобы справиться с водоворотом нужно нырнув к его истоку. Это ныряние и есть стадия депрессии, главное — вовремя из нее вынырнуть. Люди, постигая эту мудрость, проходят большой путь не только в оплакивании потери, но и в поисках себя, своей связи с миром, причин и значения случившегося. Такая внутренняя работа знаменует переход к завершающей стадии горевания¹⁷.

Все описанные выше стадии были связаны с сопротивлением смерти, а сопутствующие им эмоции носили в основном разрушительный характер. Пятая стадия горевания — стадия принятия смерти. Очевидно, существует несколько уровней принятия. Одним из наиболее распространенных является покорность, как называет ее С. Левин, «коммуникативная разновидность депрессии», «еще один побег от страха, смерть перед смертью», тихое отчаяние и безнадежный застой¹⁸. Другой уровень принятия смерти — понимание, что со смертью близкого человека собственная жизнь не потеряла смысл, что она продолжается и остается такой же значимой и важной, несмотря на потерю. Человек на этой стадии может простить себя, отпустить обиду, принять ответственность за свою жизнь, то есть происходит возвращение себе себя самого. Переживания такого характера могут нести в себе новую идею собственной жизни, переосмысление ценности бытия и, в конечном итоге, признание мудрости и глубокого смысла

во всем происходящем. С этой точки зрения смерть может принести не только страдание, но и более полное ощущение жизни, подарить переживание единства и связи с миром, обратить человека к себе. Смысл и задача работы горя в этой фазе состоит в том, чтобы образ умершего занял свое постоянное место в продолжающемся смысловом целом моей жизни (он может, например, стать символом доброты) и был закреплен во вневременном, ценностном измерении бытия.

Нами совместно с Ю. Никитенко, А. Мицкевич, Д. Сыромяниковой было проведено исследование социальных представлений о смерти у лиц переживающих горе (с момента смерти близкого человека прошло от шести месяцев до двух лет). Умерший — родитель или супруг. В нашем исследовании приняло участие 80 человек возраста ранней взрослости. 45 женщин и 35 мужчин... При описании полученных результатов, мы рассмотрим только зафиксированные тенденции, а не будем приводить полный контент-анализ полученных результатов.

В исследовании мы выделили следующие представления о смерти, существующие в житейской психологии.

Смерть это:

- Процесс, содержащий варианты изменения (переход, новый этап, переход в другую реальность, разделение души и тела, завершение жизни)
- эмоциональное отношение (ужас, страх, удивление, печаль) — трудность толкования данных определений смерти состоит в том, что в них речь чаще всего идет о чувствах, которые испытывают горюющие, а не умирающий. Мы пытались в диалоге прояснить данную амбивалентность возможной интерпретации, только пять человек утверждали, что страх и ужас — это те чувства, которые они будут испытывать, умирая
- встреча с Богом (религиозная картина мира — результат изменения)
- разложение тела и ничто (естественно-научная картина мира)

- проверка собственной веры
- образы, связанные с ритуалом и обрядами (похороны, поминки, панихида, ритуал прощения)
- символические персонажи (Кощей бессмертный, старуха с косой, Озирис)

Нас интересовали чувства, мысли и действия в ситуации размышления о смерти. В контексте горя человек в течении многих месяцев размышляет о смерти как своего близкого, так и своей.

Когда я размышляю о смерти я чувствую

- Тоску, печаль
- Оцепенение, бесчувствие
- Отчаяние
- Чувство вины
- Отвержение
- Гнев
- Чувство опустошенности
- Чувство одиночества
- Чувство беспомощности

- Боль (часто сильное физическое страдание)
- Спокойствие, покой
- Недоумение, удивление
- Чувство несправедливости
- Страх

Особенность переживаемых чувств зависит от срока и индивидуальной ситуации горя. Оцепенение, бесчувствие — характерное эмоциональное состояние для первых дней, оно может длиться от нескольких секунд до нескольких недель. Оцепенение — наиболее заметная особенность этого состояния. Скорбящий скован, напряжен. В сознании человека появляется ощущение нереальности происходящего, онемение, бесчувственность. Притупляется восприятие внешней реальности, и тогда в последующем нередко возникают пробелы в воспоминаниях об этом периоде.

Боль, страдание, чувство вины, — как правило, возникают по происшествии нескольких дней с момента смерти близкого и достигают своего апогея на этапе острого горя, который иначе именуют как периодом отчаяния, страдания и дезорганизации, а в концепции Кюблер-Росс — стадия депрессии это период наибольших страданий, острой душевной боли. Появляется множество тяжелых, иногда странных и пугающих чувств. Это ощущения пустоты и бессмыслицы, отчаяние, чувство брошенности, одиночества, злость, вина, тревога, беспомощность. Горе накладывает отпечаток и на отношения с окружающими. Здесь может наблюдаться утрата теплоты, раздражительность, желание уединения. Немногие люди говорят о гневе и злости, возможно испытывая стыд за подобные чувства как по отношению к усопшему, так и по отношению к окружающим. Страх очень редко встречаемое чувство среди горюющих, часто оно связано со страхом, что в семье случится еще одна смерть. Более того, в первые недели после смерти близкого человека горюющий не только не испытывает страха по поводу собственной смерти, а скорее желает ее.

Спокойствие и радость возможны в ситуации принятия смерти близкого человека

Когда я размышляю о смерти, я думаю

- Все мысли крутятся вокруг усопшего
- Много воспоминаний и размышлений о причинах случившегося (почему именно с нами (в ситуации супругов), со мной (в ситуации смерти родителя) — это произошло)
 - О несправедливости данной ситуации
 - О Божьей воле (не понимаю, отвергаю, считаю несправедливой, о милосердии Божьем). Интересно, что о Божьей воле размышляют как верующие, так и неверующие
 - О ситуации собственной смерти и ее последствий для каждого члена семьи
 - О моей готовности к собственной смерти
 - О быстротечности жизни
 - О будущей встрече с усопшим (и другими родственниками)
 - Подвожу итоги собственной жизни

- Строю перспективы своей дальнейшей жизни

В контексте горя на первом этапе мысли очень конкретны, сильно сконцентрированы в прошлом и настоящем. Характерным является полная поглощенность образом умершего, он присутствует в каждом событии текущего дня. Горюющий все время в своих мыслях обращается к усопшему, происходит его идеализация — подчеркивание необычайных достоинств, избегание воспоминаний о плохих чертах и поступках. Чтобы справиться с бесконечным потоком мыслей об умершем, многие люди пишут ему письма, ведут дневниковые записи. Но постепенно появляются все больше воспоминаний, освобожденных от боли, чувства вины, обиды. Некоторые из этих воспоминаний становятся особенно цennыми, дорогими, они сплетаются порой в целые рассказы, которыми обмениваются с близкими, друзьями, часто входят в семейную «мифологию». Словом, вы свобождаемый актами горя материал образа умершего подвергается здесь своего рода эстетической переработке¹⁹. В контексте размышлений горюющего важным аспектом является осмысление своего отношения к собственной смерти и степени своей психологической и духовной готовности к этому событию. На протяжении длительного времени горюющий прикладывает усилия, чтобы принять факт смерти близкого человека. Важным этапом в размышлении горюющего является поиск собственных ресурсов для дальнейшей жизни.

Когда я размышляю о смерти, я делаю

- Делаю все дела, их стало больше
 - Хожу на могилу каждую неделю и разговариваю с умершим
 - Доделываю все важные дела, запланированные моим близким человеком
 - Механически исполняю свои обязанности
 - Стараюсь помочь детям, облегчить их страдания
 - Молюсь
 - Все время работаю, чтобы не было свободной минуты
 - Забочусь о здоровье близких (настаиваю на спортивных занятиях, регулярном медицинском обследовании)
 - Стараюсь сделать все дела, которые мы запланировали вместе с умершим
 - Делаю то, что нравилось усопшему
- Необходимо обратить внимание на многоплановость описания своих дел горюющими в контексте постоянных размышлений о смерти. Когда мы задавали этот вопрос людям, которые прибывают вне контекста горя, он вызывал недоумение. Как правило, люди говорили, что размышляя о смерти, ничего не делают (сижу, лежу, пью чай). Гораздо реже отвечали, что совершают осмысленные поступки, молятся, выражают любовь своим близким. В первые несколько дней горюющий активно участвует в подготовке похорон, он включен в деятельность, в которой проявляется его забота об усопшем. На стадии острого горя изменяется повседневная деятельность. Человеку трудно бывает

сконцентрироваться на том, что он делает, трудно довести дело до конца, а сложно организованная деятельность может на какое-то время стать и вовсе недоступной. Порой возникает бессознательное отождествление с умершим, это проявляется как в формировании внешнего сходства (жесты, походка подражание манере ведения беседы), так и в постоянном занятии той деятельностью, которая была важна для усопшего. Одной из форм психологической защиты в ситуации горя является бегство в работу, потребность организовать себе постоянные дела, многие из которых выполняются механически.

Помочь человеку перенести горе может:

- Помощь в выражении чувств
 - Помощь в подготовке похорон
 - Возможность оплакать усопшего в молчаливом единении
 - Посещение церкви, участие в ее таинствах, молитва
 - Постоянное присутствие и поддержка
 - Просматривание семейного альбома и диалог об усопшем
 - Формирование у человека уверенности, что он не одинок в своем горе
 - Совместное воспоминание об усопшем
 - Понимание смерти и формирование к ней своего отношения
 - Нельзя делать вид, что ничего не произошло
 - Разговоры о разных событиях, не касающихся потери
 - Все зависит от того на сколько был близок человек, некоторую боль невозможно побороть, засесть, утолить. Надо позволить человеку скорбеть и страдать
 - Продолжение активного участия в жизни
 - Включение горюющего в разные события и дела
 - Профессиональная психологическая помощь (работа с психологом-консультантом)
 - Участие в группах самопомощи
- С точки зрения горюющих, на разных этапах переживания горя человек нуждается в разных технологиях помощи, которую могут оказать ему члены семьи, друзья, коллеги, профессиональные психологи. В первые дни горюющий нуждается в помощи по организации и проведению похорон, чтобы отдать дань последней заботы о близком. Первые несколько дней горюющего окружают люди, и очень важно, чтобы после похорон он не остался в одиночестве. Горюющий испытывает потребность в том, чтобы в рассказах о смерти близкого и описании и анализе событий, которые предшествовали и сопутствовали смерти, осмысливать сам факт смерти близкого человека. Выслушивание

повторяющихся разговоров о том, как наступила смерть и что ей предшествовало, помогает горюющему в выражении своих чувств и мыслей. В течение длительного времени горюющий нуждается в помощи и поддержке со стороны друзей, которая формирует у него уверенность, что он не одинок в своих переживаниях и что есть люди, для которых усопший был значимым и любимым человеком. Важной технологией помощи в период острого горя является работа с профессиональным психологом-консультантом или участие в группах самопомощи или психотерапевтических группах.

Примечания

- ¹ Преподобный Иустин Попович. Догматика Православной церкви: Эсхатология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. С. 28.
- ² Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т. С. Драбкиной. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 183.
- ³ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. С. 191.
- ⁴ Заманаева Ю. В Утрате близкого человека — испытание жизнью. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.
- ⁵ Линднерман Э. Клиника острого горя. В сб.: Психология эмоций. Тексты / Под ред. В. К. Вилюнаса, Ю. Б. Гиппенрейтер. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 86–123.
- ⁶ Василюк Ф. Е. Пережить горе // Человеческое в человеке. М.: Политиздат, 1991.
- ⁷ Ромек В. Г., Конторович В. А., Крукович Е. И. Психологическая помощь в кризисных ситуациях. СПб.: Речь, 2004.
- ⁸ Линднерман Э. Клиника острого горя. В сб.: Психология эмоций. Тексты / Под ред. В. К. Вилюнаса, Ю. Б. Гиппенрейтер. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 86–123.
- ⁹ Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании / Пер. с англ. Киев: София, 2001.
- ¹⁰ Ромек В. Г., Конторович В. А., Крукович Е. И. Психологическая помощь в кризисных ситуациях. СПб.: Речь, 2004. С. 74.
- ¹¹ Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании / Пер. с англ. — Киев: София, 2001. С. 54–55.
- ¹² Там же. С. 56–57.
- ¹³ Василюк Ф. Е. Пережить горе // Человеческое в человеке. М.: Политиздат, 1991.
- ¹⁴ Там же. С. 59.
- ¹⁵ Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании / Пер. с англ. Киев: София, 2001.
- ¹⁶ Асмолов А. Г. Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. М.: Смысл, 2001.
- ¹⁷ Кораблина Е. П., Акиндинова И. А., Баканова А. А., Родина А. М. Искусство исцеления души: Этюды о психологической помощи: Пособие для практических психологов / Под ред. Е. П. Кораблиной. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена; Изд-во «Союз», 2001.
- ¹⁸ Левин С. Кто умирает? Киев; София, 1996. С. 273.
- ¹⁹ Василюк Ф. Е. Пережить горе // Человеческое в человеке. М.: Политиздат, 1991.

С. Ф. Иванова
психолог-консультант
и преподаватель
консультационно-
образовательного
Центра «Либра»

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ МЕТОДА АНАЛИЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФИЛЬМОВ ПРИ РАБОТЕ С СЕМЬЯМИ

Copyright © 2011, С. Ф. Иванова

Задачей данной статьи является рассказ о том, каким образом такая неотъемлемая часть современной культуры, как художественный фильм, может использоваться для работы с семьями и беседах о духовных вопросах.

В семинарах Центра «Либра» всегда широко используются произведения художественной культуры: музыка, слайды произведений художников, поэтические произведения. Использование элементов художественной культуры помогает участникам семинара глубже погружаться в материал семинара, эмоционально сопережить его, усиливает контакт с бессознательными процессами. С 1997 г. одним из инструментов работы с группами стал художественный фильм.

На базе юнгианской теории анализа сновидений директором Центра «Либра» Еленой Владимировной был создан метод анализа фильмов как коллективных сновидений. Начиная с этого года по сегодняшний момент метод развивается автором при участии сотрудников Центра Кожиной Елены Леонидовны, Ивановой Светланы Федоровны и Хмоловской Марины Евгеньевны.

Посетителями семинаров, в основном, являются люди от 25 до 50 лет, имеющие высшее образование. Определенная сложность заключается в том, что духовность для образованного и культурно развитого человека больше связывалась с культурой и наукой. Служение искусству и науке было возвышенной ценностью на фоне жизни обывательской. Религиозные же ценности в своей традиционной форме на первый поверхностно-отстраненный взгляд кажутся архаично устаревшими и совершенно не совместимыми с культурными и интеллектуальными запросами образованной части населения. Далеко не всегда отсылка к этим вопросам вызывает приятие, а не раздражение. Фильмы наиболее потребляемый продукт массовой культуры. Язык фильма дает возможность затрагивать вопросы, о которых в ином контексте говорить было бы трудно. За последние несколько лет вышел ряд фильмов, в которых религиозные темы заявлены прямо. Это «Остров» и «Царь» Павла Лунгина, «Юрьев день» Кирилла Серебренникова. Эти интересные по художественному языку и содержанию фильмы анализировались на семинарах в нашем Центре. Но они привлекают аудиторию, которая отчасти уже сориентирована в своих духовных поисках, или хотя бы их для себя

обозначает. Людей, чьи духовные запросы не обозначены, подобные фильмы могут не привлечь, а оттолкнуть кажущейся узостью темы, чуждостью образов, пугающей непонятностью религиозных символов. Как отталкивает зачастую и непонятная для непосвященного атмосфера церковной жизни. При этом часто оказывается, что люди имеют духовные запросы, но не находят подходящего языка для их выражения, а иногда возможности подумать и сформулировать их для себя. Язык художественного произведения, язык литературы и кинематографа может оказаться подходящим средством для привлечения внимания такой категории людей к данным вопросам. Тем более что ряд фильмов, хотя и не имеет прямых религиозных или духовных отсылок, но затрагивает проблемы, несомненно, относящиеся к категории духовных.

Метод анализа фильма как коллективного сна имеет свое преимущество для групповой работы. Во-первых, кинематограф популярен в качестве досуга, в том числе общесемейного. Во-вторых, язык кинематографа, язык образов универсален для любого человека, и поэтому позволяет привлечь к обсуждению тех или иных тем самую массовую аудиторию. «Всякое искусство в той или иной мере обращается к чувству реальности. Кино — в наибольшей мере... Но “чувство реальности”, о котором здесь идет речь, заключается в ином: каково бы ни было происходящее на экране фантастическое событие, зритель становится его очевидцем и как бы соучастником. Поэтому, понимая сознанием ирреальность происходящего, эмоционально он относится к нему, как к подлинному событию... Эмоциональная вера зрителя в подлинность показываемого на экране связывает кинематограф с одной из наиболее существенных в истории культуры проблем»¹. В-третьих, фильм можно рассматривать как зеркало, отражающее аспекты личности зрителя, невидимые или же до какой-то степени известные ему самому. В любом случае, просмотр и анализ дают дополнительную возможность осознания самого себя за счет идентификации с героями фильма и обстоятельствами их жизни. Как писал А. Н. Леонтьев: «Я нахожу свое “я” не в себе самом, его во мне видят другие, а во мне существующем — в собеседнике, в любимом, в природе, а также в компьютере, в системе»². Используемый метод работы над фильмами аналогичен анализу сновидений. Фильм анализируется как коллективный сон. Поэтому фильмы, которые отбираются для анализа, должны

обладать некоторыми характеристиками сна. Сон всегда символичен. Он говорит со сновидцем языком образов, метафор, символов, гипербол. Они должны присутствовать в фильме, очевидным если не для зрителя, то для ведущего образом. В процессе обсуждения символический уровень должен быть раскрыт участникам семинара. Прекрасно, если сама фабула фильма, а также его название могут быть интерпретированы символически, но возможно и символическое раскрытие роли, места, времени, пространства, героя, ситуаций, обстоятельств сюжетных поворотов. Принципиально важно, способен ли зритель идентифицировать себя с главным героем фильма. Если герой вызывает симпатию, смотрящий эмоционально присоединится к нему. Главный герой фильма аналогичен это в индивидуальном сновидении. Это во сне имеет тенденцию к трансформации в сторону целостности. При выборе фильма, важно иметь в виду этот момент. Очень хорошо, когда фильм имеет эту тенденцию, отражает движение героя, это фильма, к целостности, то есть демонстрирует исцеление героя или героев. Тогда зритель может сопережить этот процесс по ходу просмотра фильма и закрепить осознание этого процесса в ходе анализа. Если же трансформация в сторону целостности неочевидна, что часто бывает при анализе фильмов с плохим концом, то задача ведущего во время обсуждения показать неочевидные на первый взгляд, не использованные героем пути, которое были бы необходимы для конструктивного изменения ситуации. Анализируя фильм, зритель присоединяется к событиям, которые возможно никогда не были и не будут пережиты им в реальности. Семинар по анализу фильма позволяет присоединиться к коллективному опыту, что тоже расширяет границы личности, приближая личность к познанию коллективной мудрости.

Для нашей статьи мы отобрали несколько фильмов, подходящих, с нашей точки зрения, для семейного просмотра, включая и младшее поколение подросткового возраста.

Это фильм Лasse Халлстрэма «Что гложет Гилберта Грейпа» и фильм «Впусти меня» Томаса Альфредсона. В том и другом фильме главные герои — подростки, но проблемы, затронутые в фильме, это проблемы общества в целом, проблемы жизненных ценностей и приоритетов. Объединяют фильмы и другие моменты. Оба сняты западными режиссерами, в том и другом фильме действие происходит в маленьких городках, где все жители знают друг друга. Оба фильма ставят еще один вопрос, крайне актуальный сегодня: что такое семья, каков ее смысл, что дает она для воспитания детей, какими должны быть отношения в семье? Что немаловажно, оба фильма имеют моменты дополнительной привлекательности для зрителя, особенно молодого. В фильме «Что гложет Гилbertа Грейпа» играют два очень популярных, еще очень юных на момент выхода фильма актера — Джони Депп и Леонардо ди Каприо. Фильм «Впусти меня» обращает нас к модной среди молодежи готической теме. По всем критериям эти фильмы

подходят под категорию фильмов, похожих на сон. В обоих присутствуют метафоры. Как герои фильма, например девочка-вампир, непомерно толстая мать, так и их поступки и обстоятельства жизни могут быть символически интерпретированы. В обоих фильмах происходит трансформация сознания героя, правда в одном из фильмов достаточно неоднозначная, что потребует в ходе обсуждения дополнительного внимания со стороны ведущего.

Фильм «Что гложет Гилберта Грейпа» вышел в прокат в 1997 г. Главный герой фильма, 20 летний Гилберт Грейп второй сын в многодетной, оставшейся без отца семье. Его старший брат получил образование и уехал работать в другой город. Внимание всех членов семьи полностью поглощено заботой об умственно неполноценном младшем из братьев, и заботой о матери, страдающей пищевой зависимостью. Из-за ожирения мать не способна работать и обслуживать себя, так как с трудом передвигается по дому. Гилберт единственный кормилец большой семьи. В семейной структуре он заменяет покончившего с собой из-за депрессии отца.

Первые кадры показывают нам двух братьев у обочины трассы. Они говорят о еде. Гилберт спрашивает Арни, что тот хотел бы съесть, перечисляя все возможные варианты меню. С первых минут просмотра заданы основные ценностные ориентиры и пространственные измерения, определяющие внутренний конфликт героя. Это темы пищевой зависимости и неподвижности, в противопоставлении независимости и свободе. Как заметил когда-то Юрий Лотман в статье о Гоголе: «В художественной модели мира “пространство” подчас метафорически принимает на себя выражение совсем не пространственных отношений в моделирующей структуре мира»³. Эти слова Лотмана полностью применимы к данной картине. Дом семьи Грейп стоит у трассы, и любимым зрелищем братьев является наблюдение за вереницей трейлеров, проезжающих мимо их дома. Мобильность обитателей трейлеров, следующих мимо дома, подчеркивает статичность жизни семьи и других жителей городка, практически не выезжающих за его пределы. Движение по трассе и ограниченное поле перемещений внутри городка — две альтернативные формы освоения пространства. Жизнь движется по трассе мимо главного героя и его семьи. Семья и жители городка статичны, никто из них не выезжал за пределы города, или же возвращался обратно. Символически это означает и неизменность их внутреннего состояния, прочно привязанного к главным ценностям этого места. Метафора неподвижности, статичности наиболее проявлена через фигуру матери Гилберта, которая из-за полноты с огромным трудом передвигается от дивана к столу и обратно. Ее линия жизни ограничена этими двумя точками внутри дома. Дом в конце фильма станет ее могилой, так как дети не в состоянии вынести ее тело из дома. Жизнь жителей Андоры и самого Гилберта за стенами их жилищ задана подобными же ориентирами: продовольственный магазин — кухня. Недаром в двух

домах, которые мы видим изнутри — это дом семьи Грейпов и дом любовницы Гилберта — основные действия происходят на кухне, а разговоры ведутся только о меню и вкусовых предпочтениях. Мужчины имеют еще одну точку — работу, которая служит обеспечением жизнедеятельности всей системы.

Эти же координаты отражают и основные ценности жителей городка — забота о материальном благополучии, в первую очередь о питании, и стремление к стабильной безопасности.

Больной Арни, брат Гилberta, жизнь которого могла по прогнозам врачей оборваться в любой момент, демонстрирует еще одну пространственную тенденцию. Он единственный на равнинной Андорре рвется вверх, залезая на деревья, водонапорную башню, будто бы пытаясь вырваться за пределы горизонтали. Но он ненормален, его идеи и желания, это желания человека вне норм жизни, принятых в этом городке. У нас появляется еще один пространственный ориентир: горизонталь и вертикаль. Эти пространственные координаты соответствуют двум жизненным ориентирам — на горизонтальные ценности, ведущей из которых является основная идея общества потребления — сытое благополучие, с гарантированными от потрясений буднями или же на ценности, если бесспорно духовные, то все же более вертикальные, чем жизнь «хлебом единственным». Преодоление своей инстинктивной природы и страха перед жизнью, как проявления недоверия к Богу, нам кажется, может быть отнесена к задачам духовного порядка.

Мы только в очень сжатом виде пересказали метафоры фильма. Фильм поднимает сложные и тонкие вопросы, как вопрос любви родителей к детям и исполнение заповеди почитания родителей. Семью Гилberta, при всей ее деструктивности, нельзя назвать плохой. Мать по-своему любит детей, заботясь об их физическом благополучии в первую очередь. И дети в ущерб своим интересам, жертвуя частью своей жизни, проявляют заботу о матери. Трагедия заключается в том, что любя тело, оберегая физическую жизнь близких, жизнь души вообще не берут в расчет. Вопросы, касающиеся этих тем, в процессе обсуждения фильма ведущий задает группе. Фильм помогает зрителю сопережить внутреннее преобразование героя, сделать шаг к осознанию и возможности интеграции своих собственных ценностей, в конечном итоге к своей целостности. На наш взгляд фильм этот замечателен еще и тем, что в зависимости от степени подготовленности группы к обсуждению религиозно-духовных вопросов фильм позволяет проводить аналогии с христианской традицией на разной степени глубины. Тот же вопрос соблюдения заповеди почитания родителей, афоризм о «хлебе едином» в контексте этого художественного фильма звучит очень органично, и по нашему опыту находит живой отклик у всех участников обсуждения этого фильма.

Конечно, мы далеки от мысли, что материальная сторона жизни не важна. Но вслед за авторами

фильма мы задаем вопрос, где проходит граница между властью над инстинктивной природой и абсолютной детерминированностью ею же. Ситуация, показанная в фильме достаточно типична для нашего общества, и как выяснилось, для посетителей нашего семинара. Наше коллективное сознание оказалось в ловушке сразу двух полюсов примата материальных ценностей. Один из полюсов упирается в задачу физического выживания, другой — во все возрастающие стандарты комфорта «общества потребления». И в том, и в другом случае во главу угла поставлена физическая природа человека. Многие из посетителей нашего семинара выросли в советское время или постперестроенное время, пережили в той или иной степени бедность. Стремление к достатку и комфорту в таких условиях совершенно естественно. К тому же оно подкреплялось коллективным опытом старшего поколения, пережившего лишения совершенно на другом уровне. При этом многие сознательно считали, что стремление к благополучию является неправильным, мещанским, низким. Это этическое положение, вторяющее евангельской, к сожалению, почти всегда не заканчиваемой полностью фразе «...не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим»⁴, часто было не взвешенным сознательным выбором, а скорее работало как рационализация, предполагающая наличие вытесненного желания. В коллективном сознании действовал механизм вытеснения, а логика динамических процессов в психике, том числе коллективной предполагает, что непроработанные, плохо осознаваемые, вытесненные в бессознательный психический пласт потребности, так или иначе, определяют мотивацию и выборы людей. Таков коллективный портрет участников семинара по анализу фильма «Что гложет Гилberta Грейпа». Описанная картина усугубилась экономическими обстоятельствами, в которых оказалось многие семьи. Для многих встал вопрос выживания, и людям приходилось делать непростые выборы, в иных случаях жертвуя профессией, статусом, призванием ради благополучия своих близких. Вместе с законами рыночной экономики, люди приобщались к ценностям общества потребления. Люди увидели иные стандарты жизни, уровня комфорта, давно ставшие нормой в цивилизованных странах. Для их достижения требовались дополнительные усилия, дополнительная работа, силы. Стремление к комфортной жизни подписывалось страхом нищеты и голода, на грани которых оказались многие семьи в 90-е гг. Во время обсуждения люди говорили о том, что втянувшись в жизнь, главной целью в которой является заработка, тратя силы, время, здоровье, они почувствовали себя в замкнутом кругу. Все, что не входило в узкое русло pragmatically поставленной цели отодвигалось как ненужное, мешающее и отвлекающее. Происходило сужение интересов личности, на более широкое развитие которой не хватало сил, времени, а часто и денег. Такая жизнь становилась привычной и воспринималась как норма. Духовные и душевые

потребности отодвигались на периферию жизни, вытеснялись. Главным было вырастить и поставить на ноги детей, что, на наш взгляд, являлось тоже духовным выбором. При этом многие говорили, что начинали чувствовать себя плодородной почвой, гумусом, для произрастания младшего поколения. К вышесказанному можно прибавить тревогу, о которой говорили многие, что дети будут хуже других, что семья не даст им нужного старта, соревновательного духа, стремления к успешности. Некоторые участники говорили о прямо противоположной ситуации. Те, кто не смогли найти себя в условиях рынка, тоже оказались в тисках заботы о хлебе, а зачастую и с чувством вины перед близким за выбор, который, несмотря на творческую реализацию, казался эгоистическим. Мы ни при каких обстоятельствах не беремся судить или учить чему-то на семинарах. Только сам человек и семья может решить, как проходит ее индивидуальный фарватер между Сциллой и Харибдой «единого хлеба» и иных ориентиров, и какой из выборов в данных жизненных обстоятельствах и на данном этапе является более духовным. Обсуждение на семинаре подобных вопросов дает получить некий совместный опыт переживания, опыт исследования собственной системы ценностей и опыт переосмыслиния своей жизни.

Перейдем к следующему фильму. Томас Альфредсон выбрал для сценария одноименный роман шведского писателя Джона Айвиде Линдквиста, впервые опубликованный на родине в 2004 г., на модную среди молодежи готическую тему. Название книги и фильма отсылает к носящей схожее имя известной песне британского певца Стивена Патрика Мориссея, а также в какой-то мере к бытующему в фольклоре поверью, по которому вампир может проникнуть в чужой дом только по приглашению хозяина. По жанру фильм является синтезом готического триллера и современной драмы. В маленьком пригороде Стокгольма в наше время появляется фантастический персонаж — девочка-вампир по имени Эллис. По ходу действия мы начинаем понимать, что появление ее в этом городке совершенно закономерно и предуготовлено общим укладом жизни жителей городка. Как и в предыдущем фильме, самые первые кадры символически отражают глубинный смысл происходящих событий.

На фоне полной темноты и летящего снега мы слышим голос подростка: «Завизжи как поросенок». Перед нами фильм о подростковой жестокости на фоне человеческого холода и темноты, как нежелания знать. Темнота, как антитеза света, в том числе света сознания, света понимания, света Божественной любви, красной нитью пройдет через весь фильм. Она в конце концов определит страшную трансформацию одиннадцатилетнего Оскара, не имеющего ни малейшего шанса в этой обстановке обрести опыт понимания и любви. Второй антитезой фильма является холод и тепло. Тепло так же имеет отношение к любви, принятию, теплу семьи, отношений, и в совершенном ее проявлении, опять-таки к любви

Божественной, проявленной через человеческие отношения. Всего этого Оскар лишен. Родители развелись. Мать либо смотрит телевизор, либо формально интересуется делами сына. Несколько раз она задает мальчику вопрос: «У тебя все хорошо?» Ответ Оскара предопределен формальностью вопроса. Он уходит от матери, которой нечего ему предложить кроме совместного просмотра фильма по телевизору, в свой холодный одинокий мир, без тепла и друзей, но полный врагов и преследователей. Время от времени Оскар навещает живущего за городом отца. Поначалу кажется, что он может дать Оскару столь необходимые ему тепло и защиту. Мы ждем, что Оскар расскажет ему об издевательстве в школе. Но отец страдает алкогольной зависимостью, и через несколько минут мы видим его в кадре пьяным. И никому во всем мире, включая учителей в школе, не приходит в голову не формально, по-настоящему поинтересоваться тем, что на самом деле происходит в жизни мальчика и в его душе. Говоря языком художественной метафоры, никто не хочет пролить свет истины на происходящее с мальчиком. Почему он лучше всех в классе разбирается в холодном оружии, в вопросах расследования преступлений, почему он ни с кем не дружит, почему он пропускает секцию. Но никому из взрослых, включая мать Оскара, по большому счету нет до него, да и до всех других никакого дела? Жители городка живут полубессознательно и отчужденно. Метафора холода и темноты полностью применима ко всему, что мы видим в этом городе. Соседи собираются вечерами в баре, и искусственно согревают себя алкоголем, пережевывая немногочисленные новости. Мы понимаем, что по большому счету им нет дела друг до друга, а разговоры и бар — способ спастись от скуки и депрессии. Никто не замечает, как преследуют и мучают Оскара его ровесники и ребята постарше, и как он постепенно, не встречая ни интереса, ни понимания, ни поддержки и невидимо для всех превращается во внешне безобидного, но внутренне по-настоящему жестокого и холодного маленького человека, жаждущего отмщения. Как из жертвы этот белесый, лишенный красок мальчик, которого дразнят поросенком, постепенно превращается в потенциального палача. Единственное существо, интересующееся Оскаром — соседка Эллис, которая оказывается не человеком, а вампиrom. Она порождение темноты и зла, если понимать его как отсутствие добра. Подобное существо могло появиться только в мире, где нет любви людей друг к другу, темном холодном мире, порождением которого является вампир. Фантастический персонаж, которому для поддержания жизни требуется чужая кровь, на фоне вполне обыденной обстановки метафора очень выразительная. Попробуем ее раскрыть. Вампир существо бессмертное и неуязвимое. Сколько лет вампиру в теле ровесницы Оскара мы не знаем, но по ходу фильма понимаем, что очень много. По крайней мере ее слуга, убивающий людей ради ее пропитания, скорее всего, состарился рядом с ней.

Неуязвимость — весьма привлекательное свойство для ребенка, чувствующего себя беззащитным и уязвимым перед жестокостью своих сверстников. Девочка абсолютно холодна и ходит раздетая по зимней улице. Она не чувствительна к холodu. Возвращаясь к упомянутым выше метафорам, можно сказать, что она не нуждается в любви и бесчувственна к ее отсутствию. Она может жить без нее. Такая метафора точно описывает состояние, в которое постепенно, защищаясь от своей боли, впадает Оскар. Единственная поддержка и опора, которую может найти Оскар на фоне равнодушного невнимания взрослых, — это ненависть. Ненависть является перевертышем любви, и только она может защитить и поддержать Оскара. Внешнее холодное равнодушие и отстраненность Оскара от всего происходящего, в том числе и от боли физической и душевной, — последнее прибежище для одинокого мальчика. И мы знаем, что дети и подростки, пережившие моральное или физическое насилие, внешне часто выглядят неуязвимыми, что провоцирует сверстников мучить их еще больше, в попытках увидеть хоть что-то живое. Но эмоциональная неуязвимость в понимании подобных детей является и проявлением силы их духа, хотя одновременно и безмолвным проявлением отчаяния. Оскар нуждается в том, чтобы быть сильным. Но все попытки стать сильнее, например посещение спортивной секции, не дают ему желаемого. Каким бы сильным ни стал мальчик, все равно найдется кто-то сильнее его: старший брат, группа мальчишек. Возможно, заинтересуйся тренер или учитель физкультуры тем, что привело Оскара на секцию, или тем, что происходит в раздевалке до занятий и после, выход бы нашелся. Но тренер честно отрабатывает положенные ему часы, а до душ детей, по большому счету, ему нет дела. Как нет дела до своих детей и родителям мальчиков, преследующих Оскара. Вспомним, что для поддержания жизни вампиру нужна живая кровь. В Ветхозаветной традиции кровь связана с душой, и выпивая кровь, вампир пожирает душу человека. Таким образом, девочка-вампир в фильме символизирует стойкое состояние ненависти и жестокости, поглотившее душу Оскара. Говоря религиозным языком — он одержим бесом злости и ненависти, и виноваты в этом бессердечие и равнодушие взрослых. Конечно, вместе с ними Оскар приобретает опору, которая ему так необходима, некую видимость душевной силы в очень уродливом ее проявлении. Это не сила любви, а сила власти, богатства, статуса, умения причинять другому боль и подчинять его себе. И в этом смысле мы можем говорить, что он тоже стремится к целостности, но обретя силу, он теряет способность любить. Его целостность будет сильно искажена и деформирована, потому что власть, которую он получает над другими за счет жестокости, не дополнена любовью. Еще один немаловажный момент: вампир активен только ночью, дневной свет его убивает. То есть подобная структура личности может существовать и подталкивать человека к действию, пока сам человек остается бессознательным к своей

внутренней жестокости. И хотя фильм в духовном отношении заканчивается печально — Оскар уезжает, опять знакомая метафора жизненного пути — с Эллис в чемоданчике, сменив ее прежнего слугу. Все же есть шанс, что когда-нибудь он не впустит Эллис в свой дом, или же посмотрит на нее при свете дня, что дает ему шанс избавиться от одержимости ненавистью.

В отличие от «Гилberta Грейпа», «Впусти меня» не показывает альтернативной, более правильной модели жизни. Хотя кому-то из группы всегда кажется, что фильм кончается оптимистически: у одинокого Оскара наконец появляется друг. Особенно эта мысль близка взрослым и подросткам, имевшим подобный Оскару опыт преследования со стороны сверстников, беззащитности и одиночества. Это заблуждение является предметом обсуждения на группе, так же как и цена, которую заплатит Оскар, если его дружба с Эллис не закончится. Фильм ужасов, да еще с печальным концом имеет специфику обсуждения. Большее внимание надо уделить отреагированию негативных эмоциональных переживаний, всегда вызываемых подобными фильмами. У части группы возникали ассоциации с событиями собственного детства, когда сверстники преследовали их, или кто-то из группы вспоминал о том, как участвовал в травле кого-то из сверстников. Эти воспоминания и эмоции, которые в связи с ними поднимались, требовали дополнительного времени при обсуждении. Поскольку исход фильма негативный, и герою не удается найти конструктивный выход из ситуации, то надо уделить время обсуждению возможных жизненных альтернатив для героя.

«Впусти меня», нам кажется, должен привлечь особое внимание еще и потому, что «вампирский кинематограф» стал очень востребован. Можно перечислить только несколько популярных среди молодежи и подростков фильмов, вышедших за последние годы. Взять хотя бы «Сумерки. Сага: Новолуние» Криса Вейтца по одноименному роману Стефани Майер, «Ван Хельсинга» с Хью Джексоном или многочисленные реинкарнации «Блэйда». Недавно снят американский ремейк «Впусти меня». Трудно найти подростка, не посмотревшего хотя бы какой-то из них. Столь же трудно найти родителей, удостоивших эти фильмы своим вниманием. Взрослые чаще высокомерно-пренебрежительно относятся к готическим триллерам, как и вообще ко многим вещам, которые интересуют их детей. Обсуждая фильм с персонажем-вампиrom, многие говорили, что теперь иначе будут воспринимать то, что смотрят их дети. Обсуждение помогло им осознать, что за непонятными, пустыми, с точки зрения родителей, образами, зачастую скрыт смысл, бесконечно важный для детей, да собственно говоря, и для их родителей, но ускользающий от их внимания, и поэтому остающийся не осмысленным ни одной, ни другой стороной. Многие из взрослых говорили, что фильм заставил их задуматься, насколько они действительно внимательны к душам своих детей, есть ли между ними настоящие доверие и близость. Для присутствовавших на семинаре

подростков была возможность понять самих себя через размышление о том, чем готическая тема так привлекательна для них.

Подводя итоги вышесказанному, надо отметить, что на протяжении 14 лет работы по групповому анализу фильмов позволили накопить опыт наблюдений за влиянием такого элемента культуры как художественный фильм на посетителей семинаров. Мы проводили семинары с очень разным контингентом людей. Один из семинаров для подростков был посвящен анализу такого популярного блокбастера, как «Пираты Карибского моря», поднимающего кроме прочих, тему отношений в браке. Так же мы проводим совместные семейные просмотры и семинары для взрослых участников. Во всех случаях мы видели, что выразительные средства художественного фильма позволяли зрителям достаточно глубоко погружаться в материал, что при анализе давало возможность глубже осознать и пережить коллективный опыт, представленный на экране. Так же мы видели, что просмотр художественного фильма предоставляет возможность обсуждать темы, которые в других обстоятельствах не были бы затронуты, или не встретили бы отклика. Свойство художественного фильма создавать ощущение сопричастности происходящему на экране открывает большое пространство для работы с людьми.

Литература

1. Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. Т. 2. М., 1983.
2. Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988.
3. Юрий Лотман. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. [Электронный ресурс] Изд-во «Ээсти Раамат», Таллин, 1973. URL http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=61 (дата обращения: 25.01.2011).
4. Юнг К. Г. Человек и его символы. СПб.: БСК, 1996.
5. Юнг К. Г. Алхимия снов. СПб.: Тимоти, 1997.
6. Боснак Р. В мире сновидений. М.: Аквариум. 1991.
7. Холл Д. А. Юнгианское толкование сновидений. СПб.: БСК, 2003.
8. Емелина Е. Сматрящие из темноты. Анализ фильмов как сновидений. URL: <http://libra.org.ru/program/cinema>.

Примечания

- ¹ Лотман Ю. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. [Электронный ресурс] Изд-во «Ээсти Раамат», Таллин, 1973. URL http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=61 (дата обращения: 25.01.2011).
- ² Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 241–242.
- ³ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988. С. 252
- ⁴ Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. (Лк. 4,4). СПб., 1912. С. 1291.

Г. Г. Марковская

преподаватель
Санкт-Петербургского
Государственного Института
психологии и социальной
работы

А. В. Сосула

студент Санкт-Петербургского
Государственного Института
психологии и социальной
работы

ОТНОШЕНИЕ СТУДЕНТОВ-ПСИХОЛОГОВ К НЕЭТИЧНОМУ ПОВЕДЕНИЮ НА РАБОТЕ

Copyright © 2011, Г. Г. Марковская

Copyright © 2011, А. В. Сосула

Движение за профессиональную этику, ставшее общественно значимым в конце XX в., стимулирует соответствующие научные исследования. С чувством удовлетворения можно отметить, что этичность трудового поведения в последние два десятилетия стала наконец предметом психологических изучения как в нашей стране, так и за рубежом. Прежде всего следует упомянуть исследование психологических аспектов протестантской этики трудового поведения, которые провел отечественный психолог В. С. Магун; а также прикладные работы И. Г. Стернина и Н. Г. Панферовой, посвященные созданию и внедрению в практику корпоративных этических кодексов. Концептуальные основы психологии этического поведения заложил известный американский психолог Г. Гарднер (концепция этического мышления и теория достойной работы) [2]. Гарднер рассматривает **соблюдение этики как реализацию достойной жизни и достойной работы**. Гарднер создал концепцию достойной работы на основании десятилетнего исследования, в котором приняло участие две тысячи работающих американцев среднего класса. В качестве ведущего метода им использовалось глубинное интервью. По определению Г. Гарднера, достойная работа (при условии доступности нужных ресурсов и финансовых возможностей) — это «качественная, этичная и увлекательная работа» [2, с. 117]. По его данным абсолютное большинство опрошенных именно так понимает достойную работу. Однако в реальности многие, особенно в начале карьеры, склонны нарушать этику, если это обещает возможность карьерного взлета или обогащение. Гарднер объясняет относительную распространенность аморальных поступков на работе среди молодежи тем, что начинающие работники находятся в самом низу карьерной лестницы и больше нуждаются в продвижении, чем их более опытные коллеги. По мнению Г. Гарднера, этика профессионального поведения определяется как устойчивыми личностными свойствами, так и условиями профессиональной деятельности работника. Гарднер изучил основные факторы этичного профессионального поведения, выделив четыре явные социальные группы, влияющие на респондентов. Это родители, сверстники, наставник и коллеги. Кроме того, выделяется глобальный социально-экономический и правовой фактор, который определяет, насколько часто

руководство компаний насаждает не слишком честные приемы работы или не слишком достойную работу. Другими словами, на этику профессионального поведения влияет личностный и ситуативно-средовый (макросоциальный и организационный) факторы.

Как подчеркивает отечественный психолог Б. С. Братусь, этика не только помогает, а в известном плане мешает исследователю и практику, налагает какие-то ограничения, запрещает или осуждает какие-то действия. Б. С. Братусь считает, что этика — «это философски оформленная совесть, механизм нашего мучительства. Понятно, что есть награда за эти муки — ясный взгляд на мир, свое место и свое (в том числе профессиональное) назначение в нем. Отсюда огромная роль профессионального сообщества людей, несущих, олицетворяющих те или иные нормы». Речь в данном случае идет не только о содержании, сколько о смысле психологии как области науки и практики. Братусь условно называет эту сферу «большой этикой», противопоставляя ей «малую этику» как совокупность конкретных правил, как «технику этической безопасности». Е. П. Ермолова отмечает, что профессиональная идентичность многих российских психологов нарушена, что их позиция характеризуется профессиональным маргинализмом [3]. Профессиональный маргинализм — «это прежде всего личностная позиция непричастности и ментальная непринадлежность к общественно-примлемой для данной профессии профессиональной морали» [3, с. 52]. Е. П. Ермолова выделяет следующие поведенческие и психологические признаки профессионального маргинализма: демонстративная элитарность, закрытость, неприятие критики, враждебное отношение к другим точкам зрения, ложь, преувеличение заслуг, некритичность сознания, имитация деятельности, двойная мораль. Маргинальность может привести к тому, что деятельность отдельных психологов, применяющих социально-опасные формы воздействия в целях обогащения или «из любви» к идее, станет криминальной.

Психолог, как и другие профессионалы, несет этическую ответственность и имеет обязательства. Прежде всего, он ответственен перед клиентом. Однако клиент и психолог находятся не в вакууме, а в системе разнообразных отношений, поэтому психолог ответственен и перед членами семьи клиента,

и перед организацией, в которой работает, вообще перед общественностью и, наконец, перед сообществом коллег. Вместе с тем, оценивая этичность профессионального поведения психолога, следует иметь в виду, что психологическое сообщество также находится не в вакууме, а в обществе, и включено в сложную систему социальных отношений. Психолог как наемный служащий или частный предприниматель одновременно является членом общества, гражданином. Поэтому, в частности, нужно учитывать сложившуюся социальную практику использования или нарушения норм этики поведения на работе. По мнению В. И. Бакштановского и Ю. В. Согомонова, заложивших основы изучения профессиональной этики в нашей стране, основополагающие этические принципы, пронизывающие профессиональную практику, должны разделяться обществом в целом [1]. В профессиональной этике общечеловеческая этика конкретизируется, т. е. привязывается к специфической ситуации.

На практике профессиональные этические нормы нередко входят в противоречие с этическими нормами рабочих и служащих, сложившимися в социуме. Значит, пытаясь оценить профессиональную этическую компетентность будущих психологов, следует учитывать не только знание профессиональных этических кодексов и умение применять соответствующие нормы и принципы, но и отношение студентов к неэтичному поведению на работе (на любом рабочем месте). Мы не встречались с исследованиями, посвященными изучению отношения студентов-психологов к неэтичному поведению на работе, и попытались заполнить этот пробел.

В образовательном стандарте третьего поколения «Профессиональная этика» впервые включена в перечень обязательных дисциплин федерального уровня. Это свидетельствует о социальной заинтересованности общества в развитии морально-нравственных принципов и норм у будущих специалистов — студентов социально значимых профессий. Ранее этическое вузовское образование, в частности вузовское образование психологов, ограничивалось философской дисциплиной «Этика», а также изучением отдельных вопросов профессиональной этики в таких курсах, как «Экспериментальная психология», «Психодиагностика», «Психологическое консультирование» и ряд других.

В рамках международного проекта «Развитие этического образования в высшей школе», осуществившегося в 2004–2006 гг. сектором этики Института философии РАН подчеркивалось, что «этическое образование... должно стать неотъемлемым элементом профессиональной подготовки специалистов. Это должно быть педагогически современное образование, открытое моральным вызовам времени и оснащенное новейшими образовательными технологиями». В этом проекте, осуществляемом под руководством Р. Г. Апресяна, были выработаны основные принципы развития этического образования в высшей школе, такие как:

- Этика должна быть практически и профессионально ориентированной.
- Этика должна основываться на современных методах интерактивной работы в аудитории, направленных на развитие аналитических и творческих способностей студентов.
- Этика должна учить размышлять на этические и нравственные проблемы.
- Этика должна учить этически анализировать социальные, политические, профессиональные, жизненные и другие проблемы.

Стандарты преподавания этики должны отражать не только нормативно-когнитивные, но и нормативно-институциональные аспекты практической этики во всей их полноте.

Опасность состоит в том, что нормы профессиональной этики могут стать лишь видимостью морали, а на деле — организационно-техническими правилами. Это произойдет в том случае, если нормы профессиональной этики станут выхолощенными, утратят вид моральных дилемм и превратятся в коммуникативные правила, которые нужно довести до автоматизма. Чтобы профессиональное поведение отвечало определенным этическим нормам, необходимо три компонента: 1) Внутренний контроль (моральные принципы и сознание субъекта). 2) Внешний контроль (законы этики, этические кодексы, этические принципы) 3) Этическое обучение, развивающее механизм решения этических дилемм.

Такое изменение образовательного стандарта представляется целесообразным в рамках компетентностного подхода при формировании профессионала в вузе. Это означает, что овладение основами профессиональной этики предполагает не только приобретение соответствующих знаний, но и развитие необходимых умений и навыков, а также стимулирование мотивации этичного профессионального поведения, интеллектуальную и личностную готовность решать этические дилеммы, неизбежно возникающие в практике деятельности психолога.

Можно выделить содержательно-методические, организационные и психологические проблемы формирования профессиональной этической компетентности студентов. К содержательно-методическим проблемам относится малое количество соответствующих учебников, учебно-методических пособий и методических разработок, связанное отчасти с практически полным отсутствием исследований и обобщенных выводов о реальных этических проблемах в деятельности отечественных психологов. Организационные проблемы формирования профессиональной этической компетентности студентов связаны с отсутствием возможности у преподавателей «Профессиональной этики» повысить квалификацию в этой области, что обуславливает невозможность для них организовать учебный процесс на уровне современных требований к преподаванию этой дисциплины. Ведущим методом в преподавании профессиональной этики является кейс-метод, который требует от преподавателя помимо специальных знаний владения методами активного

обучения в специфическом преломлении. Научиться созданию и разбору кейсов для большинства преподавателей возможно только в группе.

Психологические проблемы формирования профессиональной этической компетентности студентов связаны с недостатком профессионального опыта, с одной стороны, а с другой, с низким уровнем практического интеллекта и этического мышления, естественно присущим студентам в связи с юным возрастом. Ведь по данным Стернберга практический интеллект достигает своего пика в возрасте 40–45 лет. Н. Н. Толстых, ведущий научный сотрудник лаборатории научных основ детской практической психологии Психологического института РАО, констатирует, что короткий курс «Этические проблемы психологической практики», который она читает будущим психологам в нескольких вузах Москвы, не вызывает большого энтузиазма у слушателей и кажется им бесполезным. Объясняя назначение этого курса, Н. Н. Толстых пользуется образом, заимствованным из области психологии восприятия, где описаны два нарушения зрения — *vision noire* и *vision nulle*. В первом случае человек замечает, что не видит части зрительного поля, а во втором — этого не замечает. Знакомство с существующими сегодня этическими проблемами психологической практики — средство перевести эту проблематику из области *vision nulle* в область *vision noire*, то есть сделать эту область осознаваемой, известной. В этом же состоит, по ее мнению, смысл обсуждений этических вопросов современной психологии научным сообществом, что сегодня чрезвычайно важно.

Исследование американских ученых 2009 г. (опросы, проведенные Harris Interactive) показало, что среди американцев в условиях экономического кризиса увеличивается контингент работников, готовых поступиться моралью ради заработка, карьеры и ради того, чтобы не лишиться рабочего места. 28% респондентов отметили, что готовы совер什ить аморальный поступок, лишь бы сохранить свою работу. 13% опрошенных готовы солгать или приукрасить факты ради спасения своего рабочего места. 2% готовы присвоить чужие заслуги. 2% рассматривают как допустимый вариант флирт с боссом. Еще 4% признались, что готовы обмануть начальника, говоря об общих интересах, чтобы установить более тесные связи. Опрос также показал, что среди молодого поколения гораздо больше людей готовы нарушить этические нормы: в возрастной категории 18–35 лет таковых около 40%. Исследователи предполагают, что причиной этому может быть большая откровенность молодых респондентов. А отчасти и тот факт, что они занимают более низкие ступени в корпоративной иерархии. Это исследование эмпирически подтвердило теорию Гарднера.

Для изучения мнения наших соотечественников нами была разработана анкета «Мораль и работа», которая включала 6 вопросов, которые можно соотнести с данными вышеупомянутых исследований. На каждый вопрос респонденты отвечали дважды.

Во-первых, по пятибалльной шкале Лайкерта. Во-вторых, респонденты обосновывали свой выбор.

В анкетировании приняли участие 125 студентов очного отделения факультета прикладной психологии. Из них 98 девушек и 27 юношей; 44 студента первого курса, 44 студента второго курса и 37 студентов пятого курса. Студенты первого курса очного отделения, возраст которых составил 17–18 лет, еще не имеют большого опыта служебных отношений. Наблюдения за многими поколениями студентов наводят на мысль, что в начале обучения молодые юноши и девушки отличаются романтичностью, оптимизмом, смотрят на жизнь и, в частности, на будущую профессию, через розовые очки. Обычно через 2–3 года студенческая молодежь демонстрирует нарастание прагматизма и здорового скепсиса.

Опрос студентов-психологов первого года обучения показал, что все респонденты поняли задание и в той или иной степени выполнили его. На вопрос «Готовы ли вы совершить аморальный поступок, чтобы продвинуться по службе или удержаться на рабочем месте?» 52,3% ответили отрицательно. 40,9% — утвердительно. Остальные 6,8% готовы совершить аморальный поступок при особых обстоятельствах на работе. При утвердительном ответе чаще отсутствовала аргументация. Иногда ответ звучал как вызов («Да, готов!»). Чаще всего встречалось два типа аргументации нежелания действовать неэтично: прагматическая и эмоционально-личностная («Нет, потому что этот поступок терзал бы меня»). Не смотря на малый жизненный опыт и социальную несамостоятельность ряд студентов проявили способность к обдуманному принятию решений («Если работа временная, то не готов нарушить моральные нормы на работе. Если работа стабильная, перспективная, кормит меня и мою семью, то готов»). Тенденция принимать взвешенные самостоятельные решения, похоже, характеризует социальный характер 17-летних и отличает их от предыдущих поколений первокурсников. Встречается аргументация, основанная на ценностях. Иногда такие объяснения кажутся не достаточно обдуманными и аргументированными, поверхностными, основанными только на эффекте презрения или отвращения к аморальному («Думаю, нет. Всегда считала это низким»). Встречается аргументация, связанная с межличностными отношениями («Не хочу подставлять другого человека»; «Если есть человек в коллективе, от которого я хотел бы избавиться»). В одной из анкет предлагается альтернативный вариант: «Лучше доказать публично свое преимущество». Следующие вопросы анкеты уточняли первый. На вопрос «Готовы ли вы солгать, приукрасить правду, чтобы продвинуться по службе (удержаться на рабочем месте)?» только 20,5% ответили «нет». Большинство предпочитали приукрасить факты, но удержаться от лжи. «Готовы ли вы приписать себе чужие заслуги, чтобы продвинуться по службе или удержаться на рабочем месте?» Практически все (93,2%) ответили «нет», называя подобный поступок «подлым», «низким», «нечестным».

Интересно, что столкновение с несправедливым отношением со стороны коллег у одной студентки вызвало решимость самой так низко не поступать, а у другой, наоборот, родилось желание расквитаться. «Готовы ли вы обмануть начальника, чтобы продвинуться по службе или удержаться на рабочем месте?» 34,1% ответили «нет». Обман начальника многим, особенно юношам, кажется вполне приемлемым. А некоторые молодые люди даже рассматривают подобное действие как спорт и удовольствие. «Готовы ли окружающие совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте?» 2,3% ответили «нет». Абсолютное большинство опрошенных считают, что многие взрослые совершают аморальные поступки, чтобы удержаться на рабочем месте. Причем, чаще, по мнению 17-летних студентов, это делают работники со стажем. Бросается в глаза асимметричность в моральной оценке окружающих взрослых и личного морального решения. Приходится удивляться, что наблюдая аморальное поведение взрослых на рабочих местах, молодежь все же воздерживается в ряде случаев от повторения подобных проступков. Однако те, кто особенно негативно воспринимают моральный облик окружающих и сами демонстрируют цинизм и пренебрежение моральными нормами.

Студенты-психологи второго курса легко справились с ответами на вопросы анкеты. На вопрос «Готовы ли вы совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте?» 19,6% студентов однозначно и четко ответили — «нет» («Достоинство намного важней!»), но подавляющему большинству кажется вполне приемлемым положительный ответ — 67,4% («Всякое бывает, крутись как можешь...»). Причём юноши показали 100% готовность преступить нормы ради сохранения рабочего места, с одной лишь оговоркой, что все-таки этого лучше избежать. «Готовы ли вы солгать или приукрасить правду, чтобы продвинуться по службе или удержаться на рабочем месте?» Ко второму вопросу респонденты подошли энергично и откровенно, выражая то демонстративность («Ещё как!»), то явное презрение ко лжи («Лицемерие — это худшее что может быть»). Если в первом вопросе границы этического решения были определены ясно (готов/не готов), то во втором, они оказались размыты, т. е. те или иные ответы студентов зависели больше от того, насколько они сами понимают и различают ложь, определяя ее глубину и все возможные последствия («Если это будет маленькая ложь, и она не навредит другим, то — да»). В итоге 47,8% студентов ответили положительно и 43,5% отрицательно, 8,7% сомневаются. «Готовы ли окружающие совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте?» 95,7% студентов уверены, что большинство людей готовы сделать это («Большинство способно на все!»). Встречается и крайний вариант недоверия («Все слишком алчны!»). Но чаще студенты отвечали более рассудительно и взвешенно, неохотно соглашаясь с реальностью («Большинство готовы... просто в нашей стране трудно найти нормальную работу...»). «Готовы ли вы приписать себе

чужие заслуги, чтобы продвинуться по службе или удержаться на рабочем месте?» («Приписывать себе чужие заслуги бессмысленно и недостойно!») — таков ответ большинства опрошенных — 73,9%. В основном студенты аргументировали свой ответ какой-либо волевой чертой («Того, что мне надо, я добьюсь, чужого мне не нужно»). Однако были и те, кто не видел в «плагиате» ничего плохого, если, конечно, об этом никто не узнает — 26,1%. На этот вопрос студенты отвечали однозначно, либо «нет», либо «да» с дополнительными комментариями и пояснениями. Примечательно, что именно вопрос «о чужом» был в самом центре внимания и вызывал самые бурные эмоции. Очевидно, респонденты сами сталкивались с подобной проблематикой и нуждаются в более тщательной проработке данного вопроса. «Зависит ли от возраста работника готовность совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте?» В отличие от результатов 1-го курса, 2-й наглядно демонстрирует более глубокое понимание того, что возраст и этика, это не всегда взаимосвязанные факторы («Трудно сказать, люди разные бывают...»). Для студентов 2-го курса это в первую очередь вопрос персональной ответственности и совести — 58,7% («Думаю, нет, от возраста не зависит; все от того, смотря какой человек»). 17,4% решили, что аморальный поступок готовы совершить именно взрослые, т. к. они имеют большую власть и положение, чем молодые. А 23,9% полагают, что на подобные аморальные трюки способны только молодые авантюристы.

Опрос студентов-психологов 5-го курса по анкете «Мораль и работа» показал, что в отличие от результатов младших курсов, студенты-выпускники подошли к ответам на анкету более обдуманно и взвешенно. На первый вопрос «Готовы ли вы совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте?» 65% респондентов ответили «нет», 27% — «да» и только 8% — сомневаются. При аргументации своего ответа на первый план студенты ставили такие важные понятия как личность, самоуважение, достоинство, принципы и внутренняя гармония. Студенты пишут: «Всё зависит от того, какие именно нормы придется нарушить»: есть поступки, которые студенты никогда себе не позволят и те, которые могут быть осуществлены, когда материальное благосостояние является важным приоритетом в определенный период. Причём речь идет именно о вынужденном нарушении, которое вполне может коснуться каждого человека. Важно в такой ситуации то, на что готов пойти этот человек в таких обстоятельствах. Задумается ли он о других или меркантильно будет искать выгоду только для себя? Анализ ответов 5-го курса показал, что студенты на этом уровне способны проявлять сострадание и заботу о других, опираясь при этом на принцип «Всегда будь человеком». Быть человеком для респондентов значит иметь совесть, не только персональную, но и социальную ответственность. Подобную высокую нравственность студенты продемонстрировали и в следующем вопросе: «Го-

тобы ли вы приписать себе чужие заслуги?» Целых 89,2%, а это большинство, отказались от чужих благ, предпочитая добиваться цели своими силами. Однако в том, чтобы приукрасить что-нибудь или сорвать, 59,5% опрошенных ответили утвердительно. Конечно, повод для этого и аргументация была у всех разная. Кто-то готов только приукрасить, но не врать. Кто-то считает, что преувеличение — это обычная практика для современного общества. А некоторые готовы приукрасить собственные достоинства как аванс самому себе, осознанно ставя цель в дальнейшем все-таки их реализовать или совершенствовать. Здесь, как и в других вопросах учитывалась именно готовность студентов реагировать определенным образом, поэтому результаты на первый взгляд могут показаться противоречивыми. Аргументация в этом случае служит качественным показателем самосознания личности каждого студента, а так же указывает на социальную и персональную психологическую зрелость (возраст респондентов 21–22 года). Многие из студентов в данном возрасте уже либо имеют работу, либо активно стараются ее найти. Корреляционный анализ Спирмена показал, что стаж молодых специалистов и их представление об этике на рабочем месте взаимосвязаны. Оказалось, что респонденты с небольшим опытом работы более скептически и негативно относятся к трудовым взаимоотношениям, чем те, у кого уже есть определенный стаж (от одного года). И наоборот. Студенты пятого курса считают, что совершить аморальный поступок, чтобы удержаться на рабочем месте, могут в среднем лишь 60% окружающих. Показатели по данному вопросу варьируются от 30 до 80%. Напомним, что в результатах первого и второго курсов мы наблюдали практически максимальный верхний порог в 99% и средний показатель в 79%. Интересно так же отметить, что половина опрошенных пятикурсников (48,6%) способны обмануть начальника, чтобы остаться на рабочем месте. Некоторые только в том случае, если заподозрят, что руководитель не чист на руку относительно своих подчиненных, т. е. ответить тем же, считают они, вполне справедливо, той же монетой. Вторая половина наотрез отказалась обманывать вышестоящее лицо, т. к. риск того, что кто-то рано или поздно узнают об этом, очень велик. И тогда их совесть и репутация окажутся не в самом лучшем положении. Однако с точки зрения психологии такая опора на социальные санкции вовсе не показатель моральной деспотии, а наоборот указывает на уровень интериоризации моральных ценностей, которые респонденты достойно продемонстрировали в анкетировании.

Общая картина результатов показывает, что студенты не всегда уверены в собственных чувствах и суждениях. Студенты находятся в стадии активного поиска и определения своих идеалов. Интересно, что в вопросах этики более сильную позицию заняли юноши, однако именно это не помешало им открыто заявлять о своей компетентности или конкурентоспособности. Девушки были особенно чуткими к морали.

Многие признались, что ложь для них является «тяжелым бременем», «пятном на совести, т. к. правда рано или поздно станет известна и ложь будет разоблачена!» Абсолютное большинство опрошенных ощущают недоверие к окружающим, когда вопрос касается этической саморегуляции и нравственного воспитания. Складывается впечатление, что у молодых юношей и девушек присутствует в сознании образ легкомысленной и безнравственной толпы, которой они всячески стараются противопоставить свое «Я», не отождествляя его с «другими» как некое целое — иначе можно потеряться. Такое чувство размытости и социальной нереализованности вполне объяснимое явление в условиях мегаполиса. Возможно, именно поэтому, студенты с наиболее противоречивыми ответами показали самый высокий процент недоверия к окружающим 90 и 99%. Их собственное противоречивое отношение к этическим нормам, накладывает такой же темный отпечаток относительно других людей.

Таким образом, исследование отношения студентов-психологов к неэтичному поведению на работе показало следующее. Студенты считают, что большинство окружающих взрослых людей готовы нарушить этику на работе ради сохранения рабочего места или продвижения по службе. Такой результат анкетирования настораживает, потому что сложившаяся практика неэтичного поведения на работе (в ее субъективном представлении студентами) является моделью для их идентификации. Такое положение дел может сформировать двойную мораль: этичное поведение на словах и неэтичное на деле. Оптимистично выглядит то, что личная готовность студентов нарушить этику на работе ради сохранения рабочего места или продвижения по службе снижается на выпускном году обучения. Лишь треть выпускников готова поступиться этикой ради личных благ.

Полученные при анкетировании шокирующие результаты готовности студентов к неэтичному поведению могут быть объяснены с точки зрения исследований Л. Колберга. Колберг доказал, что большинство взрослых находится на конвенциональном уровне развития морали. Это означает, что взрослые считают этичным то, что является социальной нормой, общественным договором [5]. При этом женщины чаще руководствуются интересами семьи (третья стадия развития морального сознания), а мужчины — интересами организации, страны, сообщества (четвертая стадия развития морального сознания). Обосновывая личные причины готовности нарушить этику на работе, некоторые девушки и юноши писали, что «ради благополучия своей семьи», «ради заработка, обеспечивающего жизнь близких», они готовы солгать, приписать себе чужие заслуги и проч. Многие юноши мотивированы на построение карьеры почти любой ценой. Молодые люди нередко даже считают доблестью обмануть своего начальника или иное вышестоящее лицо. Тем самым юноши демонстрируют готовность к конкурентному поведению, амбиции, мотивацию достижения успеха. По данным

Макклелланда выраженный уровень мотивации достижения успеха более характерен для юношей, чем для девушек. Исследования Макклелланда и его последователей показывают, что высокая мотивация достижения успеха является основой для успешной карьеры, достижения материального и социального благополучия в среднем возрасте. Значит, студенты-юноши адекватно развиваются в плане становления индивидуальной карьеры. Как же это совместить с соблюдением ими профессиональной этики?

Исходя из данных исследований, а также из широко обнародованных фактах о распространенности коррупции и других нарушений права и профессиональной этики во многих организационных структурах страны, можно сказать, что ожидание высоко морального поведения профессионалов в условиях отсутствия санкций со стороны профессиональных этических комитетов и комиссий за нарушения этики является идеалистичным, утопичным и обреченным на провал. Сейчас в России лицензированием и аккредитацией занимаются государственные органы, а надзор за этичностью деятельности служащих осуществляется в основном лишь руководство отдельных организаций. Международная практика показывает, что этический контроль особенно эффективен, если он находится в руках профессиональных сообществ. Поэтому, чтобы поднять уровень профессиональной этичности психологов, необходимо дать Российскому психологическому обществу больше полномочий, включая функции лицензирования и аккредитации профессионалов, а также санкций за нарушение профессиональной этики членами общества.

По мнению В. И. Бакштановского и Ю. В. Согомонова, формирование профессиональной этики в сообществе специалистов происходит в процессе кодификации этических принципов и норм и включает следующие этапы:

а) в экспертном анализе выделяются значимые в этическом плане аспекты конкретной профессионально-отраслевой деятельности;

б) по их поводу высказываются рекомендации в соотнесении с определенными моральными принципами;

в) формулируются принципы, и формируется кодекс для данной области.

Ф. Г. Майленова отмечает, что ситуации, требующие этического контроля, являются наиболее сложными и болезненными и для клиента, и для консультанта [4]. Поэтому требуется кропотливая и длительная подготовка студентов-психологов к будущей профессиональной деятельности. Однако на данном историческом этапе санкции за нарушение профессиональной этики в основном носят внутренний характер, ограничиваются индивидуальной совестью и ответственностью. Беседы со студентами показывают, что они не знают, что предпринять в случае неэтичного поведения коллеги. Более того, работающие психологи нередко лишь в приватной

беседе делятся некоторыми шокирующими неэтичными деталями психологической деятельности ряда профессионалов, находясь в растерянности и не зная, что можно предпринять, чтобы улучшить ситуацию. В реальном рабочем взаимодействии профессионалы часто избегают персонифицированного обсуждения этических проблем в собственной работе и работе коллег. Организационный консультант В. С. Дудченко об этом пишет так: «Об этике психологического консультирования обычно много говорят на разных профессиональных съездах, но писать об этом не принято. Потому что социальное пространство ограничено, все более-менее серьезные консультанты знают друг друга, мало ли что... Сегодня я о нем, а завтра — он по моей репутации... А репутация — это заказы, а заказы — это деньги и вообще благосостояние. Так и молчим, создавая благоприятную среду для всяческих проходимцев и жуликов. А потом по ним судят обо всем консультационном сообществе. Так наша деликатность и бережное отношение друг к другу оборачиваются бедой для всего профессионального сообщества». Хотя большинство психологов не нарушают принципов профессиональной этики, такие случаи все же происходят.

Представляется, что единственным выходом из данной ситуации является действующий этический кодекс. Профессиональные этические кодексы представляют собой этико-правовые комплексы, потому что содержат правовые регуляторы, т. е. санкции, накладываемые на профессионала, нарушившего тот или иной пункт профессионального кодекса. Анализ различных профессиональных этических кодексов показывает, что они в первую очередь привносят в профессию измерение социальной ответственности, ориентируют профессиональную деятельность на общее благо. Профессиональная этика служит повышению эффективности профессиональной деятельности и формулирует социальную миссию профессионала.

Литература

1. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Профессиональная этика: социологические ракурсы // Социологические исследования. 2005. № 8. С. 3–13.
2. Гарднер Г. Великолепная пятерка: Мыслительные стратегии, ведущие к успеху. М.: Альпина Бизнес Букс, 2008.
3. Ермолова Е. П. Профессиональная идентичность и маргинализм: концепция и реальность // Психологический журнал. 2001. № 4. С. 51–59.
4. Майленова Ф. Г. Что в кодексе тебе мое? О взаимоотношениях психолога-консультанта и клиента // Человек. 2003. № 3. С. 85–93.
5. Паэр Ф. К., Хиггинс Э. Колльберг Л. Подход Лоуренса Колльберга к нравственному воспитанию // Психологический журнал. 1992. Т. 13. № 3. С. 175–182.
6. Профессиональная этика / Под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИПЭ, 2004.

М. В. Архипова

преподаватель РХГА

Н. Ф. Шумкина

студентка факультета

психологии и философии РХГА

ИССЛЕДОВАНИЕ СВЯЗИ НАБЛЮДАТЕЛЬНОСТИ С СИНДРОМОМ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ВЫГОРАНИЯ

Copyright © 2011, М. В. Архипова

Copyright © 2011, Н. Ф. Шумкина

Одна из первых и достаточно полных работ, посвященных психологии наблюдательности, принадлежит выдающемуся отечественному психологу Б. Г. Ананьеву (1). В настоящее время выделены и исследованы компоненты наблюдательности (см., например, Никифоров Н. И., 1954; Ершова Л. Д., 1979; Кулькова И. В., 1996; Ковалев В. В., 2010), изучено влияние этой характеристики на прогнозирование (см., например, Позднякова А. М., 1974; Лежнина, 1995; Регуш Л. Г. 1985; Регуш Л. Г., 2003), предложены программы формирования наблюдательности (Регуш Л. Г., 2008; Ковалев В. В., 2010).

Ковалев В. В. (5, с. 4) рассматривает наблюдательность «как совокупность особенностей познавательных, сенсорных, мотивационных процессов и способностей человека, включающих наследственные задатки и приобретенные свойства и качества». Л. Г. Регуш (12, с. 112) определяет наблюдательность следующим образом: «это психическое свойство, базирующееся на ощущении и восприятии и являющееся свойством сенсорной организации». И далее: «с одной стороны, она <наблюдательность> обусловлена строением и чувствительностью зрительного анализатора, с другой — особенностями памяти и мышления и в то же время включена в целостную структуру психики человека через его прошлый опыт, направленность, эмоциональные предпочтения» (12, с. 114). Влияние личности в процессе наблюдения проявляется в его избирательном характере.

Структура наблюдательности включает перцептивный, когнитивный, мотивационный, прогностический, эмпатийный и рефлексивный компоненты. При этом перцептивный компонент связан с сенсорно-перцептивной организацией личности; когнитивный компонент охватывает особенности организации познавательных процессов личности; эмпатийный и рефлексивный компоненты связаны с самосознанием, самопознанием, Я-концепцией, самооценкой и умением взаимодействовать с другими людьми; мотивационный компонент коренится в мотивах, установках и потребностях; прогностический компонент опосредован всеми вышеперечисленными составляющими в целом (12).

Многие авторы признают наблюдательность профессионально значимым качеством для целого ряда профессий типа «человек-человек», в первую очередь, таких как психолог, педагог, врач, менеджер, следователь (см., например, Маркова А. К.,

Кислова Г. И., Маркова А. К., Кулькова И. В., Регуш Л. Г., Ковалев В. В.). Более того, в этом же контексте Ковалев В. В. (5) пишет о том, что наблюдательность — это качество, которое не только позволяет «наиболее эффективно осуществлять профессиональную деятельность», но и «избавляться от стереотипизации» в профессии. Что, по сути, означает — противостоять профессиональной деформации.

Специфические особенности наблюдательности в профессиях типа «человек-человек» по Л. Г. Регуш:

1. Наблюдателю «нужно во внешнем проявлении или в самой внешности человека увидеть его внутренне, психические состояния или свойства» (12, с. 117).

2. Наблюдатель встает перед необходимостью «дифференцировать признаки, через которые человек выражает себя вовне» (12, 2008, с. 117).

3. Необходимо наличие позитивной установки по отношению и к самому процессу и к объекту наблюдения. Другими словами, существует связь качества наблюдения «с интересом именно к человеку как объекту восприятия и наблюдения. На основе этого интереса формируется избирательность восприятия» (12, с. 117–118).

4. Необходимо наличие эмпатийных качеств, поскольку в профессиях типа «человек-человек» содержание деятельности предполагает взаимодействие, «наблюдать нужно не изолированного человека, а людей, находящихся в общении, во взаимоотношениях друг с другом. <...> наблюдательность <...> предполагает не только перцептивные и понятийные качества наблюдателя, но и эмпатийные» (12, с. 118).

Эмпирическое исследование

На основе анализа литературы и наблюдений нами было выдвинуто предположение о том, что наблюдательность отрицательно коррелирует с профессиональными деструкциями, в том числе и с эмоциональным выгоранием. В случае подтверждения этого предположения, тренировка наблюдательности может включаться в профилактические программы профессиональных деструкций для профессий типа «человек-человек». Для того чтобы проверить это эмпирически, было проведено исследование.

Цель исследования: изучение связи между наблюдательностью и синдромом эмоционального выгорания.

Гипотеза исследования: наблюдательность отрицательно коррелирует с синдромом эмоционального выгорания.

Предмет исследования: взаимосвязь наблюдательности с синдромом эмоционального выгорания.

Объект исследования: школьные учителя с разным стажем работы.

Методики исследования

В исследовании материалы собирались и обрабатывались с помощью следующих методик:

1. Для изучения выраженности синдрома эмоционального выгорания использовалась методика опросник «Профессиональное выгорание» Н. Е. Водопьяновой. Особенность этой методики в том, что она базируется на трехфакторной модели синдрома выгорания, включающей эмоциональное истощение (ЭИ), деперсонализацию (Д) и редуцирование личных достижений (РЛД). Эта модель предложена американскими психологами К. Маслач и С. Джексон. Методика обрабатывалась стандартно (2).

2. Для изучения наблюдательности нами был сконструирован опросник (см. приложение). Сложность в валидизации этого опросника вызывало, во-первых, отсутствие единого подхода к пониманию природы наблюдательности; во-вторых, убежденность авторов, профессионально занимающихся вопросами наблюдательности, в том, что это качество базируется на разных уровнях организации психики; в-третьих, отсутствие достаточно полного перечня признаков проявления этого качества. При построении опросника мы исходили из представления о наблюдательности как шестикомпонентном качестве, а также из результатов материалов пилотажного исследования, направленных на изучение признаков проявления наблюдательности. Валидизацию опросника можно признать лишь частичной. Однако из-за отсутствия другого измерительного инструмента, а также расчитывая, что полученные результаты будут полезны для стандартизации опросника, мы использовали этот инструмент.

3. Для регистрации формальных данных о респондентах, им было предложено заполнить анкету-паспортчику.

4. Для выявления взаимосвязи исследуемых величин вычислялся коэффициент корреляции г-Спирмена.

Характеристика выборки исследования

Всего в исследовании приняли участие 40 учителей общеобразовательных школ гг. Санкт-Петербурга и Москвы. Выборка состояла из женщин

в возрасте от 24 до 76 лет, со стажем работы в школе от 5 до 54 лет; все респонденты имеют высшее образование.

Анализ и интерпретация материалов исследования

1. Результаты опросников «Профессиональное выгорание» и «Наблюдательность» представлены в таблице 1.

«Профессиональное выгорание». В соответствии с интерпретацией автора опросника, данная выборка обладает средним уровнем выгорания: 1) как видно из таблицы, среднее значение субшкалы ЭИ — 21,95 баллов (диапазон оценок среднего уровня для данной шкалы составляет от 16 до 24 баллов); 2) среднее значение Д — 6,55, то есть смещено к нижней границе среднего уровня (диапазон оценок среднего уровня для данной шкалы составляет от 6 до 10 баллов); 3) среднее значение РЛД — 30,1, то есть смещено к нижней границе среднего уровня (средний уровень для данной шкалы составляет от 30 до 36 баллов).

«Наблюдательность». Выборка обладает наблюдательностью выше среднего (среднее значение составляет 22 балла).

Таблица 1. «Описательная статистика» результатов опросников «Профессиональное выгорание» и «Наблюдательность»

	ЭИ	Д	РЛД	Наблюдательность
Среднее	21,95	6,55	30,1	31
Стандартная ошибка	1,234623	0,659205	1,182023	0,828962899
Медиана	21,5	6	30,5	31,5
Мода	26	4	39	34
Стандартное отклонение	7,808444	4,169179	7,475773	5,24282171
Дисперсия выборки	60,97179	17,38205	55,88718	27,48717949
Экспесс	-0,00603	-0,47368	4,864429	-0,19794487
Асимметричность	0,600403	0,563436	-1,80561	-0,17755171
Интервал	31	15	34	21
Минимум	10	0	5	19
Максимум	41	15	39	40
Сумма	878	262	1204	1240
Счет	40	40	40	40

2. Гипотеза подтвердилась частично. Выявлена высокая значимая отрицательная корреляционная связь между наблюдательностью и деперсонализацией (Д) при г, соответствующему уровню статистической значимости $p \leq 0,01$: $r = -0,528$.

Выводы

Наблюдательность отрицательно взаимосвязана с деперсонализацией. Таким образом, можно предположить, что тренировка наблюдательности будет способствовать уменьшению, по крайней мере, одной из составляющих феномена эмоционального выгорания — деперсонализации.

Литература:

1. Ананьев Б. Г. Воспитание наблюдательности школьников. Л., 1940.
2. Водопьянова Н. Е. Старченко Е. С. Синдром выгорания: диагностика и профилактика. СПб.: Питер, 2008.
3. Ершова Л. Д. Особенности проявления перцептивных способностей в зависимости от социального опыта общения // Теоретические и прикладные проблемы психологии познания людьми друг друга. М., 1979.
4. Кислова Г. И. Развитие наблюдательности в процессе профессиональной подготовки будущих учителей. Дисс. канд. психол. наук. СПб., 1995.
5. Ковалев В. В. Развитие наблюдательности студентов-психологов в процессе изучения дисциплин анатомо-физиологического цикла. Автореферат докторской диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук. Специальность 19.00.13 — психология развития, акмеология (психологические науки). М., 2010
6. Кулькова И. В. Развитие психологической наблюдательности кадров государственной службы. Дисс. канд. психол. наук. М., 1996.
7. Лежнина Л. В. Взаимосвязь наблюдательности будущих педагогов и успешности их эмпирических прогнозов. Дисс. канд. Психол. наук. СПб., 1995.
8. Маркова А. К. Психология труда учителя. М., 1993.
9. Маркова А. К. Психология профессионализма. М., 1996.
10. Никифоров Н. И. Роль наблюдения и наблюдательности в решении тактических задач. Автореферат. Дисс. канд. психол. наук. М., 1954.
11. Позднякова А. М. Формирование у будущего учителя умения наблюдать педагогический процесс. Дисс. канд. психол. наук. Л., 1974.
12. Регуш Л. А. Практикум по наблюдению и наблюдательности. 2-е изд., переработанное и дополненное. СПб.: Питер, 2008.
13. Регуш Л. А. Психология прогнозирования: успехи в познании будущего. СПб.: Речь, 2003.
14. Регуш Л. А. Развитие прогнозирования как познавательной способности личности. Дисс. докт. психол. наук. Л., 1985.

Приложение

Опросник

Каких взглядов Вы придерживаетесь в своей профессиональной деятельности? Ответьте, пожалуйста, на вопросы опросника, выбрав наиболее подходящий для Вас вариант ответа, обведите его. Здесь нет правильных или неправильных ответов, высказывания характеризуют индивидуальные предпочтения. Пожалуйста, старайтесь отвечать искренне и быстро.

«_____» _____ 2011

1. Обращаете ли Вы обычно внимание на незначительные детали, когда общаетесь с людьми?
 - a. Нет, это отвлекает от работы (не считаю это важным)
 - b. Иногда, когда «детали» «бросаются в глаза»
 - c. Часто замечаю
 - d. Стараюсь замечать всегда
2. В профессиональном общении, интересны ли Вам люди «сами по себе», т. е. вне связи с Вашей работой?
 - a. Абсолютно неинтересны
 - b. Иногда интересны, чаще — нет
 - c. Да, в целом, интересны, стараюсь уделить им лишнее внимание
 - d. Очень интересны, если есть возможность, стараюсь общаться и наблюдать
3. Тратите ли Вы время на то, чтобы лучше понять другого человека, если этого не требует профессиональная ситуация?
 - a. Зачем? В этом нет никакой необходимости
 - b. В большинстве случаев — нет, стараюсь не тратить на это время
 - c. Часто, да, это интересно
 - d. Всегда стараюсь это делать
4. Считаете ли Вы, что незначительная мелочь, которую не замечают другие люди, может многое сказать о человеке?
 - a. Мелочи — это неважно
 - b. Иногда это бывает важно
 - c. Часто важно
 - d. Всегда важно
5. Если в конце рабочего дня Вас попросить описать кого-либо из людей, с которыми Вам пришлось сегодня общаться, вероятнее всего Вы ответите:
 - a. Всё было как всегда
 - b. Если хорошенько подумать, возможно, вспомню что-либо интересное из сегодняшнего взаимодействия
 - c. Да, могу описать какую-либо уникальную черту во внешнем виде этого человека или в нашем разговоре
 - d. Конечно, могу подробно рассказать о нашем сегодняшнем взаимодействии, что было необычного, как он выглядел, в каком был состоянии, о чем говорил
6. Важны ли для Вас при взаимодействии с другими людьми детали (мелочи, нюансы) даже тогда, когда в этом нет никакой необходимости?
 - a. Конечно нет
 - b. Иногда важны
 - c. Часто важны
 - d. Очень важны
7. Во время беседы стараетесь ли Вы внимательно слушать собеседника и смотреть на него, чтобы

понять оттенки его состояния, отношения к вашему взаимодействию

- a. Нет, ведь в большинстве случаев в этом нет необходимости
- b. Иногда приходится это делать
- c. Часто это делаю
- d. Всегда это делаю

8. Как Вы считаете: наблюдение за другими людьми — занятие интересное и важное или это лишь пустая тратя времени?

- a. Пустая тратя времени и сил
- b. Иногда бывает полезно
- c. Часто бывает полезно и интересно
- d. Очень интересное занятие

9. Замечаете ли Вы небольшие изменения в привычной обстановке (в окружающем пространстве, в людях, с которыми общаетесь каждый день)?

- a. Нет, обычно не замечаю, «все окружающее привлекает»
- b. Иногда замечаю
- c. В основном, замечаю
- d. Замечаю всегда

10. Насколько быстро Вы как профессионал оцениваете людей?

- a. Очень быстро, опыт позволяет это сделать, не вдаваясь в детали
- b. Достаточно быстро, хотя иногда приходится вдаваться в детали
- c. Прежде чем сделать выводы, стараюсь собрать побольше информации
- d. Для того чтобы сделать вывод, сначала стараюсь максимально собрать информацию, сориентироваться в ситуации

11. Насколько быстро обычно Вы делаете («для себя») профессиональный прогноз относительно какого-либо человека?

- a. В большинстве случаев очень быстро, так как все ясно с первого взгляда
- b. Достаточно быстро, потому что многие случаи (ситуации, люди) схожи
- c. Прежде чем сделать выводы, стараюсь собрать побольше информации
- d. Прежде чем сделать вывод, стараюсь максимально собрать информацию, сориентироваться в ситуации

Обработка

Выборы ответов «а» — 0 баллов; «б» — 1 балл; «в» — 3 балла; «г» — 4 балла. Суммируется общее количество набранных баллов.

Г. Ю. Троицкая

инженер
Санкт-петербургского
Государственного
Университета путей
сообщения

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ МНОГОДЕТНОЙ СЕМЬИ

Copyright © 2011, Г. Ю. Троицкая

Одной из основных духовных потребностей человека является, как известно, потребность в развитии своей личности, индивидуальности, потребность в самоактуализации. Однако формирование и развитие личности возможно только в окружении других людей и с их помощью. Мы, являясь отдельными личностями, индивидуумами, вместе с тем принадлежим к различным группам людей и от них в немалой степени зависим.

Главной группой в нашей жизни является семья — та, в которой мы рождаемся, в которой закладывается фундамент нашей личности, а затем та, которую мы создаем сами, в которой растет и развивается наша личность, а также рождаются и растут рядом с нами другие уникальные личности — наши дети.

Один из основных подходов к изучению семьи позволяет рассматривать семью как малую социальную группу¹.

Описывая работу группы, многие исследователи отмечают, что она основывается на групповой динамике как на совокупности событий и межличностных взаимоотношений в группе.

Р. Кочюнас подчеркивает значение самой группы как мощного источника терапевтических изменений ее участников. Он указывает на то, что в самой группе заложены уникальные возможности. Это, прежде всего, межличностное (социальное) обучение, позволяющее более глубоко познакомиться со стилем своего общения с другими людьми, а также приобрести более эффективные социальные навыки. Группа дает возможность глазами других посмотреть на себя и свои проблемы, моделировать свое поведение «здесь и теперь». В группе можно получить реакции других ее участников на свое поведение не только в группе, но и вне ее².

Группа не только позволяет участникам всесторонне увидеть себя, но и оказывает поддержку при испытании новых способов поведения. Только в группе можно полностью использовать возможность универсализации проблем и использования альтруизма.

В течение последних десятилетий как практики, так и исследователи пытаются найти ответ на вопрос: что делает групповую психотерапию эффективной? Специфическое воздействие групповой психотерапии обычно определяется посредством конкретных терапевтических факторов группы.

И. Ялом, обобщив свои собственные исследования и исследования других авторов, выделил

11 основных терапевтических факторов³. В настоящее время на этот «каталог» ссылается большинство исследователей и практиков групповой психотерапии:

- 1) поощрение надежды;
- 2) универсальность;
- 3) информирование;
- 4) альтруизм;
- 5) коррекция опыта первичной семьи;
- 6) совершенствование социальных навыков;
- 7) имитационное поведение;
- 8) межличностное обучение;
- 9) сплоченность группы;
- 10) катарсис;
- 11) экзистенциальные факторы.

При рассмотрении семьи с позиции психологии малых групп, особый интерес представляет изучение возможности действия терапевтических факторов в ней, так как именно семейная группа призвана способствовать личностному росту и самореализации ее членов. Следует сразу оговориться, что с этой точки зрения целесообразно рассматривать только многодетные семьи, поскольку количество членов средней российской многодетной семьи (5–7) соответствует оптимальному размеру психотерапевтической группы. Как отмечает Р. Кочюнас, если группа уменьшается до 3–4 участников, она практически перестает быть терапевтической, так как, по данным исследований, в таких группах отмечается ограниченное межличностное общение, пассивность участников, медленный ход развития группы⁴.

С целью изучения особенностей действия терапевтических факторов в многодетной семье, было проведено исследование, в котором приняли участие многодетные семьи, проживающие в Санкт-Петербурге (всего 15 семей). Основными методами исследования были включенное наблюдение и беседа с членами семей (родителями и детьми).

Итак, рассмотрим более подробно каждый из вышеперечисленных терапевтических факторов с точки зрения того, как они проявляются в процессе развития семейной группы.

Поощрение надежды. Исследования показывают, что чем больше человек надеется на помощь, тем лучше результаты психотерапии⁵.

В группе человек сталкивается с жизненными историями, опытом, способами решения проблем других людей. Среди участников группы могут быть люди, более успешно преодолевающие свои трудно-

сти. Это вселяет надежду, что действительно можно что-то изменить в своей жизненной ситуации.

Создание семьи — это слияние двух разных личностей, двух разных миров, изначально объединенных любовью, имеющих различный жизненный опыт, в том числе и положительный. Обмен этим опытом, поддержка любимого человека дает необходимую надежду на долгую и счастливую жизнь. Дети же, столкнувшись на своем жизненном пути с трудностями, которые уже преодолены родителями, могут рассчитывать на их всестороннюю помощь и поддержку.

Универсальность проблем. Многие люди приходят в психотерапевтическую группу с убежденностью, что их проблемы, страхи, симптомы являются уникальными и неповторимыми. Эти ощущения уникальности переживаемых проблем нередко усиливают сопровождающие их чувства изоляции, одиночества — недостаток близких отношений не позволяет увидеть подобные трудности у других. С самых первых встреч в терапевтической группе происходит «узнавание» своих проблем в проблемах и трудностях других участников группы, поскольку источники глубочайших человеческих страхов, тревог схожи, можно даже сказать, универсальны.

В числе таких универсальных проблем можно упомянуть следующие:

- страх показаться неудачником, некомпетентным, ничтожным;
- глубокое чувство межличностного отчуждения из-за неумения заботится о другом человеке, любить и быть любимым, из-за боязни других людей и др.
- неуверенность в себе и отсутствие самоуважения;
- переживания по поводу пустоты и бессмыслицности жизни;
- проблемы отношений с близкими людьми и вызванное ими чувство обиды.

Многие поднимаемые в группе личные проблемы участников имеют большее или меньшее соприкосновение с этими универсальными трудностями в жизни людей.

В семье, при условии развитых коммуникаций между ее членами, этот фактор приобретает исключительно важное значение, поскольку, с одной стороны, «узнавание» своих проблем в проблемах других членов семьи происходит по причине их универсальности; с другой же стороны, дети, будучи в той или иной степени отражением своих родителей, естественно, в процессе своей жизни сталкиваются с теми же трудностями, вопросами, проблемами, с которыми сталкиваются или сталкивались их родители.

Информирование участников группы. И. Ялом указывает, что информирование участников группы определяется как представление терапевтом информации о психическом здоровье и общих закономерностях психодинамики и как всевозможные советы по поводу решения жизненных проблем, которые может дать как терапевт, так и другие участники группы.

Мнения об этом терапевтическом факторе противоречивы у представителей разных психотерапевтических направлений, особенно это касается необходимости и возможности прямых советов.

Однако, когда речь идет о семье как о группе, информирование играет исключительно важную роль как в начале, так и на более поздних стадиях ее развития. Всем членам семьи и, в особенности, родителям необходимы знания о том, что такая семья, каковы ее функции, какие кризисные периоды могут быть в жизни семьи, знания о воспитании детей и об основных возрастных особенностях. Причем информация может быть получена из самых разнообразных источников: книги, лекции, беседы с педагогами и психологами, средства массовой информации, а также друг от друга в рамках обмена собственным жизненным опытом и знаниями супружеским.

Альтруизм. Альтруизм проявляется в группе тогда, когда участники оказывают поддержку, утешают друг друга, делятся своими проблемами, стараются быть полезными и нужными друг другу, забывают о себе, жертвуют собой ради других. Это уникальный, свойственный только группе, терапевтический фактор.

Когда человек ощущает себя нужным кому-либо другому, это помогает ему избавиться от чрезмерной сосредоточенности только на своих проблемах. В психотерапевтической группе, как и в жизни, больше всего можно получить, отдавая.

Это полностью подтверждает замечание В. Франклина⁶, что самоактуализация человека, смысл жизни раскрываются лишь тогда, когда человек переступит собственное Я, забывая о себе в слиянии с душой другого.

В гармоничной функциональной семье, как и в психотерапевтической группе, ее члены могут дать друг другу очень многое — поддержку, внимание, успокоение, понимание, чувства. Этот обмен помощью является одной из важнейших гарантий психотерапевтических изменений и саморазвития членов семьи.

Альтруизм в семье имеет по крайней мере два проявления. Во-первых, это взаимная забота супружеской пары о другом, а также их совместная забота о детях, а во-вторых — забота детей друг о друге и о родителях, поощряемая и побуждаемая последними.

В многодетных семьях необходимость жертвовать своими интересами ради интересов других членов семьи гораздо выше, чем в семьях с 1–2 детьми. У членов многодетной семьи на различных этапах ее жизненного пути и в разной степени наблюдается проявление так называемого «вынужденного альтруизма», который впоследствии интериоризируется и становится свойством личности. Есть все основания полагать, что увеличение количества детей в процессе развития семейной группы, помогает родителям и детям развить в себе необходимые качества, такие как наблюдательность, чуткость, отзывчивость, умение быстро переключаться со своих проблем на проблемы другого, которые они прояв-

ляют не только по отношению к своим близким, но и по отношению к другим, посторонним людям, нуждающимся в помощи.

Коррекция опыта первичной семьи. Психотерапевтическая группа, по утверждению многих психотерапевтов во многих отношениях похожа на семью⁷. Немало людей приходит в психотерапевтическую группу с историей негативного опыта, накопленного в самой первой и важнейшей группе — своей семье. Это отражается на ситуациях межличностного взаимодействия в группе — одни участники демонстрируют полную зависимость от терапевта, другие как подростки бунтуют против терапевтов, полагая, что они стесняют их свободу и стремление к независимости, пытаются найти союзников среди других участников группы, создавая коалиции против терапевтов, третьи пытаются манипулировать терапевтами, четвертые же конкурируют и конфликтуют с другими участниками группы из-за внимания, одобрения и любви.

Аналогичным образом проявляют себя и родители в созданной ими семье, демонстрируя поведение, схожее с тем, к которому они привыкли в родительской семье, ставя на место своих родителей супругов или же своих детей. Здесь также может проявляться и ревность, и подростковый бунт, и создание коалиций. Однако при взаимной любви и открытости супругов появляется возможность фиксировать поведение такого рода у другого и у себя самого. При совместном обсуждении и анализе этого поведения, взаимных отношений, с помощью интеллектуальных инсайтов эмоциональных переживаний в семье, как и в психотерапевтической группе, появляется возможность корректировать опыт, принесенный из первичной семьи, и таким образом повышается гибкость и осознанность поведения супружеских (родительских) пар.

Совершенствование социальных навыков. В любой психотерапевтической группе в реальных межличностных взаимодействиях происходит обучение и совершенствование социальных навыков.

Интенсивность межличностного взаимодействия в семье, особенно многодетной, позволяет развить навыки социального поведения — умение гармонично включаться в «сеть» обучения, терпимость по отношению к другим людям, умение продуктивно противоборствовать и решать межличностные конфликты, умение не оценивать, а лучше чувствовать, понимать, принимать и уважать потребности других. Развитие этих способностей является одним из основных результатов эффективного функционирования семейной группы.

Имитационное поведение. Имитационное поведение как терапевтический фактор группы проявляется тогда, когда участник группы получает пользу от психотерапевтического опыта другого участника благодаря идентификации с ним; когда имитирует определенные позитивные аспекты поведения терапевта или других участников группы, усматривая в них подходящую модель для изменения своего поведения.

Подобным образом данный фактор действует и в семье. Дети, так или иначе, всегда имитируют поведение родителей и друг друга. Родители же, в свою очередь, если они способны быть гибкими и относиться к детям без высокомерия, могут многому научиться, наблюдая за своими детьми.

Наблюдения за многодетными родителями позволяют отметить, что у них более, чем у родителей с 1–2 детьми, развиты положительные качества, присущие детям — спонтанность, эмоциональная открытость, непосредственность и любознательность.

Корrigирующий эмоциональный опыт и катарсис. И. Ялом, корrigирующий эмоциональный опыт, анализирует в контексте межличностного обучения, а катарсис выделяет как отдельный фактор. Но в любом случае, чувства и их выражение являются составной частью межличностных отношений⁸. Р. Кочюнас предлагает объединить эти факторы, полагая, что эмоциональный опыт является тем компонентом группового процесса, без которого трудно представить само психотерапевтическое воздействие⁹.

Понятие корригирующего эмоционального опыта ввел в 1946 г. известный психоаналитик Франц Александер, описывая механизм психоаналитического лечения. Он подчеркнул, что клиент в психотерапии обязан попасть в те трудные эмоциональные ситуации, с которыми не смог справиться в прошлом. Для психотерапевтического воздействия недостаточно одного интеллектуального инсайта, понимания; необходимо эмоциональное переживание и «исследование» реальности с помощью чувств.

В корригирующем эмоциональном опыте психотерапевтической группы можно выделить несколько компонентов [7]:

- участник группы выражает интенсивные чувства, связанные с другими участниками;
- группа оказывает ему поддержку, позволяющую рисковать;
- происходит анализ ситуации, помогающий участнику понять, что произошло, — здесь особенно важна реакция других участников группы;
- участник признает, что ошибался, избегая выражения своих чувств перед другими;
- результат — способность участника группы более глубоко и искренне общаться с другими.

Такая последовательность событий вызывает напряжение, которое может быть психотерапевтически ценным, если благодаря усилиям терапевта и участников группы оно превращается в корригирующий эмоциональный опыт. Для этого необходимы два условия:

- участники должны чувствовать себя в группе достаточно безопасно;
- терапевт должен обеспечить такие условия, чтобы участники постоянно реагировали друг на друга искренним выражением своих чувств и мыслей.

Интенсивное выражение ранее подавляемых, скрываемых чувств часто определяется понятием катарсиса, который считается важным терапевтическим фактором группы.

По аналогии с терапевтической группой можно наблюдать действие этого фактора в многодетной семье, при условии, что между ее членами установились открытые доверительные отношения, при которых любое выражение эмоций, в том числе и негативных, встречается с пониманием другими членами семьи.

Дети, особенно в раннем возрасте, способны открыто выражать свои чувства и мысли, создавая вокруг себя атмосферу эмоциональной напряженности, которая неизбежно воздействует на родителей, провоцируя их на открытое выражение своих чувств и эмоций, что, в конечном итоге, приводит к приобретению ими нового эмоционального опыта, позволяющего более глубоко искренне общаться с другими людьми вне семьи.

Межличностное (социальное) научение. Межличностное научение является одним из главных терапевтических факторов, обуславливающих психотерапевтические изменения в продолжительной терапевтической группе. Раньше или позже каждый участник в группе начинает проявлять себя таким, какой он есть в реальной жизни, — с другими участниками группы он общается так же, как с другими людьми за пределами группы.

С точки зрения И. Ялома, ход процесса межличностного научения можно описать следующим образом:

В психотерапевтической группе каждый участник раскрывает стиль своего межличностного общения. С помощью реакции других участников группы и самонаблюдения каждый участник начинает раскрывать сильные стороны и ограниченность своего межличностного поведения, то, что вызывает нежелательные реакции других людей. Вместе с тем, здесь участник может оценить влияние своего поведения на чувства других людей, на их мнение о нем и на его собственное мнение о себе. Все это помогает понять, что каждый человек является автором и хозяином своего межличностного мира, то есть ответственен за свое поведение. Только при осознании ответственности становится возможным изменение межличностных отношений, так как менять что-нибудь может только сам творец.

В многодетной семье происходит настолько интенсивное постоянное и длительное межличностное взаимодействие между всеми ее членами, что становится практически невозможным скрыть те или иные особенности стиля своего общения. Невозможность скрыть свою истинную сущность за различными масками, вынуждает членов семьи (в первую очередь родителей) пересматривать свое поведение с точки зрения воздействия на других членов семьи и корректировать его.

Спленченность группы. Спленченность — это не только один из важнейших способов психотерапевтического воздействия группы, но и необходимое условие эффективной групповой психотерапии.

Групповую психотерапию можно определить как взаимодействие между интимностью и дистан-

цией. В этом «между» могут преобладать чувство пустоты, отчужденность, изоляция и тревога, когда общение происходит посредством не связанных между собой монологов. Однако в группе возможен и настоящий диалог, когда участники дарят друг другу эмпатию, близость, интимность. Такой «диалог» в психотерапевтической группе и определяет ее спленченность.

Спленченность группы объединяет усилия ее участников, делает их эффективными. Вместе с тем спленченность обеспечивает эмоциональные взаимосвязи участников группы, стабильность, увеличивает терпимость к индивидуальным целям друг друга¹⁰.

Спленченность, или «общность судьбы», как один из механизмов интеграции семьи имеет огромное значение в развитии и функционировании семейной группы¹¹.

В спленченной семье каждый участник воспринимает семейные проблемы как свои собственные, отождествляет себя с семьей.

Не следует, однако, думать, что чем больше спленченность семейной группы, тем больший комфорт испытывают ее участники, хотя в спленченных семьях значительно больше взаимопонимания и общности, но в них также значительно легче проявляется враждебность и выявляются конфликты. Если ради уютной семейной атмосферы члены семьи избегают обсуждения негативных чувств, тем самым преграждается путь к конструктивному решению конфликтов, к изменению установок и к саморазвитию членов семьи.

Экзистенциальные факторы. Эти факторы выделяет только И. Ялом. Согласно экзистенциальному пониманию жизненных проблем, люди постоянно сталкиваются с основными экзистенциальными данностями: смертью, свободой, изоляцией и бессмыслицей. В каждой психотерапевтической группе, как и в каждой семье, участникам приходится сталкиваться с тем, что поддержка со стороны других или опека всегда имеет границы, то есть, что всегда существует то, что выполнить могут только они сами, если избирают путь изменения. Жизнь семьи (группы) позволяет увидеть, что ответственными за нее должны быть сами участники.

В семье, как и в любой группе, можно почувствовать, что, несмотря на близость отношений с другими, существует одиночество, которого нельзя избежать и которое является важным в жизни человека.

Итак, подводя итог вышесказанному, можно заключить, что характерные особенности многодетной семьи позволяют рассматривать ее не просто как малую социальную группу, но как своеобразное подобие долгосрочной терапевтической группы, в которой, при выполнении определенных условий, возможно действие терапевтических факторов. Действие этих факторов способствует личностному, духовному росту членов многодетной семьи, что

необходимо учитывать психологам и педагогам при работе с ними.

Среди же условий необходимых для того, чтобы могло осуществиться действие терапевтических факторов в многодетной семье, можно назвать следующие:

- развитые коммуникации между членами семьи, наличие четких границ между субсистемами;
- взаимная любовь и эмоциональная открытость членов семьи друг другу или, по крайней мере, стремление к ней;
- гибкость родителей, позитивное отношение к детям, умение признавать свои ошибки и учиться у своих детей;
- включенность обоих родителей в семью (высокая степень интеграции с семьей);
- восприятие супругами (родителями) процесса создания семьи и воспитания детей как одного из способов творческого развития и самореализации личности.

Примечания

- ¹ Соловьев И. Я. Брак и семья сегодня. Вильнюс: Минтис, 1977.
- ² Кочюнас Р. Психотерапевтические группы: теория и практика. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2000. 240 с.
- ³ Ялом И. Групповая психотерапия. Теория и практика / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Апрель-Пресс, Психотерапия, 2007. 576 с.
- ⁴ Кочюнас Р. Психотерапевтические группы: теория и практика. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2000. 240 с.
- ⁵ Ялом И. Групповая психотерапия. Теория и практика / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Апрель-Пресс, Психотерапия, 2007. 576 с.
- ⁶ Франкл В Человек в поисках смысла. М.: Класс, 1994.
- ⁷ Нейпир О., Витакер К. Семья в кризисе: опыт терапии одной семьи, перевернувший всю ее жизнь / Пер. с англ. М.: Когито-центр, 2005. 344 с.
- ⁸ Ялом И. Групповая психотерапия. Теория и практика / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Апрель-Пресс, Психотерапия, 2007. 576 с.
- ⁹ Кочюнас Р. Психотерапевтические группы: теория и практика. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2000. 240 с.
- ¹⁰ Кочюнас Р. Психотерапевтические группы: теория и практика. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2000. 240 с.
- ¹¹ Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Психология и психотерапия семьи. 3-е изд. СПб.: Питер, 2002. 656 с.: ил.

И. В. Габелая

аспирант факультета психологии
Санкт-Петербургского
Государственного Университета

Научный руководитель —
д-р пед. наук, проф.
В. И. Гинецинский

ПОКАЗАТЕЛИ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ У ПОДРОСТКОВ В КОЛЛЕКТИВЕ

Copyright © 2011, И. В. Габелая

Понятие «социальная компетентность» только входит в педагогическую науку и не имеет четкого определения. В отечественной педагогике понятие социальной компетентности стало исследоваться в дискуссии о качестве образования, о том, каким должен быть обучающийся. При этом в обобщенном виде данный феномен включает различные виды готовности к определенным видам деятельности: к профессионально-трудовой деятельности; к созданию собственной семьи; выполнению гражданских функций и улучшению того общества, в котором ему предстоит жить; к творческой деятельности в какой-либо сфере; к сохранению и укреплению своего физического и психического здоровья; осознанию необходимости самоизменяться и учиться всю жизнь.

Данный феномен служит предметом многочисленных исследований российских и зарубежных специалистов в области образования, психологического сопровождения и социальной работы. Диапазон основных определений социальной компетентности весьма широк. Разнообразие таких дефиниций можно прокомментировать утверждением Доджа: «...определений социальной компетентности столько же, сколько исследователей этой проблемы».

Брушлинский и Белоцерковец рассматривают социальную компетентность как «определенный уровень адаптации человека к эффективному выполнению заданной социальной роли»¹. И структура социальной компетентности составляет, прежде всего, совокупность социальных знаний, умений и навыков, применяемых в главных сферах деятельности человека. Однако, по мнению целого ряда ученых, перечисленные компоненты структуры компетентности могут быть дополнены другими, не менее важными составляющими.

В отечественной педагогической науке, как, впрочем, и в западноевропейской научной школе, вопросам формирования социальной компетентности студентов, будущих специалистов в условиях профессиональной подготовки уделяется особое внимание. Об этом, в частности, свидетельствуют работы С. С. Бахтеевой, И. Бесединой, В. Г. Первутинского и др.

Структура социальной компетентности, по мнению В. Г. Первутинского, представлена следующими составляющими: социальный интеллект, который находит свое выражение в понимании ситуации,

гибком реагировании на нее; духовная зрелость как сложившиеся ценностные ориентации личности, ее кругозор и мотивация; социально-профессиональная зрелость — прецептивные, эмпатийные, коммуникативные, рефлексивные умения, владение менеджментом, информационными технологиями, иностранными языками; социально-нравственная зрелость в виде сформированной ответственности, уверенности в себе, организованности, требовательности².

Благодаря такому обучению, встроенному в общую образовательную программу, у студентов формируются умения предвидеть обстоятельства, преодолевать стереотипы, корректировать представления, связанные с трудоустройством, ориентироваться в меняющейся экономической ситуации.

В контексте нашего исследования представлялось значимым провести анализ и оценку научных подходов к изучению дефиниции социальной компетентности в современной психологии и педагогике, которые мы разделили на три группы.

Первый подход рассматривает социальную компетентность в контексте процесса социализации личности, в ходе которого происходит усвоение и активное воспроизведение личностью социального опыта, ценностей, норм, установок, присущих данному обществу, социальной группе. Такой подход чаще всего встречается в работах, ориентированных на школьный и юношеский возраст. (В. М. Басова, И. А. Зимняя, Е. И. Зарипова, Н. В. Калинина, Г. И. Марасанов, Н. А. Рототаева и др.)

Второй подход рассматривает понятие «социальная компетентность» с позиции теории социальных ролей, которые человек выполняет в течение жизни (Е. В. Коблянская, С. В. Краснокутская, О. Н. Мачехина, В. В. Цветков и др.).

Третья группа авторов (А. С. Асломов, Г. У. Солдатова, С. С. Рачева и др.) в соответствии с культурно-исторической теорией Л. С. Выготского социальную компетентность личности определяет как продукт социальной ситуации развития — специфической системы отношений среды и субъекта, отраженной в его переживаниях и реализуемой в совместной деятельности с другими людьми.

Изучение темы исследования позволяет говорить о том, что: во-первых, существует множество их определений рассматриваемого понятия и нет окончательного; во-вторых, данное понятие может быть

охарактеризовано на междисциплинарном уровне, т. к. оно полифункционально; в-третьих, что ключевыми основаниями являются способности, готовность, знания, умения, навыки и опыт деятельности; в-четвертых, дополняя характеристику исследуемого понятия, необходимо подчеркнуть по проведенному анализу, что оно включает в себя когнитивную, аффективную и поведенческую составляющие.

С позиций экзистенциального подхода социальная компетентность определяется содержанием из интегративных характеристик личности и проявляется в совокупности знаний и умений, необходимых для социальной деятельности и согласованности психологических качеств и свойств человека, таких как толерантность, резистентность, уровня притязаний и ожиданий, обеспечивающих интеграцию личности в обществе и способствующие ее самореализации, самоактуализации и самоопределению.

Социальная компетентность личности обеспечивает соответствие толерантности, как понимания отличающегося образа жизни, поведения, мнений, идей и верований, и резистентности, как устойчивости к неблагоприятным факторам внешнего воздействия и сохранения своих жизненных ориентиров. А также соответствие системы ожиданий или требований окружения личности относительно норм исполнения социальных ролей и уровня притязаний личности в новых социальных ситуациях.

Поэтому социальная компетентность определяется нами как совокупность знаний и умений, необходимых для социальной деятельности, и согласованность психологических качеств и свойств человека, таких как толерантность, адаптивность, притязания и резистентность, обеспечивающих адаптацию личности в обществе.

Именно социальная компетентность нужна молодежи для успешного самоопределения в мире труда, непрерывного образования, межличностных общественных отношений, что подчеркивает значимость и актуальность данной проблемы³.

Мы определили подходы к пониманию социальной компетентности, теперь представляется важным выявление общих показателей данного качества у подростка, как субъекта социализации и социального взаимодействия, и как субъекта детского коллектива.

Как показал проведенный анализ ряда исследований, развитие социальной компетентности подростков обусловлено потребностью в самоутверждении, самоопределении и включает развитие качеств личности, способствующих общению, развитию социальных умений и навыков, усвоению социальных ролей и полоролевых стереотипов. Кроме того, развитие социальной компетентности в подростковом возрасте обусловлено выраженной потребностью в эмоциональном благополучии и включает развитие способности к эмпатии, умению дифференцировать собственные эмоции и эмоции других людей, самоконтроль и самомотивации.

Развитие собственной социальной компетентности — достаточно трудная задача для подростков, так как высокая потребность подростков в общении вступает в противоречие с элементарным неумением общаться, слушать другого человека, поддерживать разговор, выражать свои чувства, реагировать на критику и критично оценивать высказывания и действия других людей.

Другая важная проблема подросткового возраста в контексте развития социальной компетентности — отказ подростка от накопленных ранее представлений о себе. Формирование у подростка субъективной картины мира и представления о месте своего «Я» в ней происходит путем взаимодействия с другими людьми, когда в ходе деятельности, общения он приобретает «новую» систему ценностей через оценки и мнения других людей. Стремление оценивать себя по объективным критериям, интерес к себе как к равноправному члену общества, создание внутренних критериев самооценки, базирующихся на реальных и потенциальных достижениях подростка, выстраивание социально одобряемого идеального «Я» способствуют его социализации и развитию социальной компетентности. Это отражается в адекватной самооценке и уровне притязаний школьника⁴.

Одним из центральных моментов в развитии подростка становится формирующееся чувство «взрослости». Оно определяет стремление подростков приобрести умения и качества, характеризующие взрослого человека, и составляет основу формирования ответственности — важнейшей характеристики личности, отличающей социально зрелую личность от социально незрелой. Именно ответственность является основой для развития социальной компетентности⁵.

Проведенный анализ психолого-педагогических исследований позволил выявить следующие группы показателей развития социальной компетенции у подростков:

1. Социальная ответственность, эмоциональная устойчивость, социабельность, личностная активность, адекватная самооценка, волевой контроль, уверенность в себе, толерантность, мотивация достижения.

2. Анализ ситуации взаимодействия людей; правильная оценка вербальной и невербальной экспрессии во взаимодействии с другими людьми; предвидение последствий деятельности и поведения своего и других; логика социального взаимодействия; конструктивное взаимодействие с окружающими; коммуникативный контроль; общительность; организация продуктивной, социально-ориентированной деятельности.

3. Знания о сущности, структуре, функциях социальной компетентности, девиантного поведения, о сущности здорового образа жизни; знания о качествах личности, позволяющих успешно социализироваться в обществе.

4. Наличие и уровень развития их у себя; знания о способах взаимодействия людей в обществе,

наличие жизненных ориентаций и целей; принятие здорового образа жизни.

К показателям социальной компетентности у старших подростков в группе сверстников можно отнести следующие: адекватный уровень системы притязаний, готовность к самоопределению, отсутствие барьеров в общении со сверстниками, социальная активность, включающая в себя готовность к усвоению социальных норм, реализация уже сложившегося социального опыта в осуществлении личностного выбора и включенность в разнородную практическую деятельность.

Рассматривая образовательный процесс и педагогическую деятельность в образовательных учреждениях для детей и подростков как институт поддержки и развития «самости» ребенка, пространства приобретения, наращивания и интериоризации социального опыта, нам необходимо создание условий для освоения ими социальных знаний, обретения ими опыта принятия решений, осуществление личного выбора, развития навыков социального взаимодействия и чувства ответственности.

Литература

1. Бодалева А. А. Психологическое общение. М.: «Институт практической психологии», Воронеж: НПО, «Модек», 1996. С. 66.
2. Бодрова Т. Формирование социально-трудовых компетенций: учреждение дополнительного образования детей в эксперименте по профильному обучению // Народное образование. 2006. № 8.
3. Калинина Н. В. Формирование социальной компетентности как механизм укрепления психического здоровья подраста-

ющего поколения // Психологическая наука и образование. 2001. № 4.

4. Краснокутская С. Н. Анализ состояния проблемы социальной компетентности в отечественной и зарубежной литературе // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. Серия «Гуманитарные науки». 2005. № 1.
5. Петровская Л. А. Компетентность в общении: Социально-психологический тренинг. М., 1989. С. 216.
6. Селевко Г. К. Компетентности и их классификация // Народное образование. 2004. № 5.
7. Учуррова С. А. Развитие социальной компетентности подростков в учебной групповой работе // Известия Уральского государственного университета. 2007. № 50.
8. Хуторский А. В. Ключевые компетенции: технология конструирования // Народное образование. 2003. № 2.

Примечания

- ¹ Краснокутская С. Н. Анализ состояния проблемы социальной компетентности в отечественной и зарубежной литературе // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. Серия «Гуманитарные науки». — 2005. № 1 (13).
- ² Петровская Л. А. Компетентность в общении: Социально-психологический тренинг. М., 1989. 216 с.
- ³ Бодалева А. А. Психологическое общение. М.: «Институт практической психологии», Воронеж: НПО, «Модек», 1996. С. 66.
- ⁴ Учуррова С. А. Развитие социальной компетентности подростков в учебной групповой работе / С. А. Учуррова // Известия Уральского государственного университета. 2007. № 50. С. 47–51
- ⁵ Калинина Н. В. Формирование социальной компетентности как механизм укрепления психического здоровья подрастающего поколения // Психологическая наука и образование. 2001. № 4. С. 16–21

А. М. Исаченко
аспирант РХГА

ПО ТУ СТОРОНУ ВЗГЛЯДА

Copyright © 2011, А. М. Исаченко

Научный руководитель —
канд. псих. наук
М. В. Руднева

Дискурс сегодняшней действительности предлагает нам новую оптику для своего рассмотрения. Это предложение не является приватным приглашением к взаимным признаниям, это, скорее, требование к изменению, переосмыслению, к новой рефлексии. Задачей психологии в этом смысле становится не создание комфортных условий существования в реальности, а в том, чтобы задаться вопросом о самой реальности. И этот вопрос становится далеко не праздным: «Реальность — не что-то объективное, к чему должно адаптироваться «Я». Реальность выглядит такой, какой мы ее себе представляем. «Я», настолько же порождение реальности, насколько и реальность — порождение «Я»¹. И может ли реальность быть схвачена единым дискурсом и выражена в общей аксиоматической системе, в то время, когда каждая теория меняется в зависимости от ее отношения к другим теориям; каждое понятие определяется не четкими дефинициями, но отношениями с другими понятиями; любой термин зависит от точки зрения интерпретатора? При такой постановке вопроса сложно найти хотя бы одну общую позицию, способную вывести нас из этого тумана неопределенности.

Но, при всей неоднозначности, мы можем совершить попытку для выхода в рефлексию, хотя бы одного акта, которым является взгляд. Именно он (взгляд) проходит яркой связующей нитью сквозь сомнения, сшивая все детали в единое полотно условий. Акцентируясь на этом моменте, мы автоматически вынуждены найти для взгляда свой собственный объект и, в нашем случае, им является не что иное, как образ. Образ, как условие, будучи крайне противоречивым, имеет способность сохранять единство. Здесь мы получаем право вслед за Лаканом сказать: «Всякое признание, принятие или отрицание окружающего мира, происходящее, благодаря собственному «Я», коренится в том единстве образа, который возникает во вне...»²

Иными словами, субъект инвестирует себя в существование образа, и в тоже время образ является гарантом удачной инвестиции. Но вернемся к взгляду: в предложенном выше синтаксисе отношений, взгляд становится проводником, имеющим свой собственный статус в виде медиа-коммуникатора.

Мы не будем подробно останавливаться на различии глаза, зрения и взгляда, хотя эта тема необычайно важна; приведем лишь аналогию по примеру различия

организма и тела, где тело является пространством и границей, в которую вписан организм.

Для субъекта взгляд — есть вместилище его ожиданий, обладающее своей собственной автономностью и способностью к отчуждению от жизненного мира. «С первым шагом назад от жизненного мира — из контекста людей, касающихся вещей, — мы становимся разработчиками и, отсюда следующая практика — производство инструментов. Со вторым шагом назад — на этот раз, из третьего измерения обработанных вещей, — мы становимся наблюдателями и, из этого следующей практикой становится производство образов...»³ Это высказывание Вилема Флюссера необычайно ценно для нашего рассуждения, потому что оно дает нам два очень важных аспекта, это: отчуждение и одновременно интенция к сотворению фантазма. Такой оборот рефлексии в сторону фантазма открывает перед нами возможность говорить о существующей последовательности, в контексте нашего дискурса.

Обозначив ход: субъект — взгляд — образ — фантазм. Мы не можем не попасть в зависимость от психоаналитической трактовки понятия «фантазм», но хотим перевести ее в иное терминологическое поле и выразить, как стремление к наслаждению, в котором фантазм всегда ускользает от субъекта, нарушая последовательность обладания. Ю. М. Лотман, в своей работе «Семиотика кино и проблема киноэстетики» говорит следующее: «В киноязыке присутствуют две тенденции. Одна, основываясь на повторяемости элементов, бытовом или художественном опыте зрителей задает некоторую систему ожиданий; другая, нарушая в определенных пунктах (но не разрушая!) эту систему ожиданий, выделяет в тексте семантические узлы. Следовательно, в основе кинозначений лежит сдвиг, деформация привычных последовательностей, фактов или облика вещей»⁴.

Эта ссылка к кинематографу далеко не случайна, как это не покажется удивительным, взгляд и кино, по своей сути, являются синтезом двух повествовательных тенденций: субъекта и того, что находится по ту сторону образа — в первом случае и изобразительной и словесной — во втором. Как можно представить себе эти тенденции в концепте психологического дискурса? Для этого нам потребуется еще раз обратиться к теории кинематографа. На сей раз, уже к работе «Кино и новая психология» Мерло-Понти М., в которой он, говоря о восприятии

конструирующего мир человека, употребляет выражение «Я-последовательность»: «Рассматривая теперь фильм как объект восприятия, можно приложить к восприятию фильма все, что было сказано о восприятии вообще. И мы увидим, как с принятой нами точки зрения проявляется природа и значение фильма, и как новая психология приводит нас к тем же выводам... Прежде всего, отметим, что фильм — есть не сумма изображений, но, времененная форма, выраженная в “Я-последовательности”»⁵.

Таким образом, именно «Я-последовательность» обеспечивает взгляду его собственную конституцию, но, в то же самое время, именно взгляд является условием явления образа для «Я» в своей последовательности. Такая конструкция дает нам возможность говорить о появлениях фантазмов и перверсий, как катастрофическом пробеле, в потоке «Я-последовательности». В психоаналитической концепции этот феномен определен как описка, оговорка, ошибка. Этот ход не дает нам никаких видимых преференций, кроме одного весьма значительного момента, а именно в отличие от психоанализа в нарушении «Я-последовательности» активностью начинает обладать не только бессознательное, но и образ, т. е. медиапространство, способное генерировать и воплощать в себе тенденции субъекта. Образ становится результатом не столько поэтики, сколько абстрактным конструктом, зреющим, за которым скрывается анонимный субъект.

Теперь мы имеем возможность подойти уже непосредственно к самому образу. «Зреище — петля, — говорит Гамлет, — чтобы поймать сознание короля». Отлично сказано: поймать. Ведь сознание либо стремительно движется, либо замыкается в себе. Его приходится ловить на лету, в тот едва различимый миг, когда оно окидывает самого себя беглым взглядом. Обыкновенный человек не очень-то любит медлить. Напротив, его все торопит. Но с другой стороны, ничего не занимает его больше, чем он

сам, в особенности то, кем он мог бы быть. Отсюда его пристрастие к театру, к зреищу, где ему предлагается столько судеб, поэзию которых он выбирает в себя, не страдая при этом от заключенной в них горечи⁶. Это великолепное замечание Камю о зреище, как «петле для короля» может поставить в тупик неискушенного зрителя, но для нашего дискурса оно является необычайно актуальным. Зреищность, вот что являет современный образ, и зреищность же схватывает субъекта в его наивных влечениях. Возможность быть иным, не прикладывая к этому никаких усилий, возможность ускользания из собственной экзистенции в существование фантазмов, а по сути отчуждение от самого себя, это и есть оборотная сторона театра зреища.

Хотелось бы сказать еще несколько слов о взгляде — как зрителе, пришедшем на спектакль, содержание которого ему хорошо знакомо. И совершенно не важно, что образы сцены зачастую нереальны и фантастичны, а сам зритель уже не способен на самообнаружение, важна лишь последовательность в которой ускользающий взгляд стремится встроить свои фантазии в рамки предлагаемых образов.

Примечания

- ¹ Мазин В. А. Введение в Лакана. Москва. М., 2004. С. 76
- ² Лакан Ж. Стадия зеркала, как образующая функция «Я». Le seminaire. L'envers de la psychanalyse. Livre 17 (1969–1970).
- ³ Flusser V. Vom Subjekt zum Projekt. Mtnschwerdung. Frankfurt am Main, 1998. S. 21f. — См. русский перевод фрагмента работы: Флюссер В. О проецировании/ Пер. с нем. М. А. Тепанова // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2009. № 3/4 (9/10). С. 65–76, 72–73.
- ⁴ Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблема киноэстетики. Изд-во «Ээсти Раамат», 1973. С. 24.
- ⁵ Morlean-Ponty M. Le cinema et la Nouzelle Psychologie. In: Sens et non-sens, Paris, Nagel, 1948. S. 97–122.
- ⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Калигула. Недоразумение. Москва. С. 91–92

Н. И. Полюшкина
магистр РХГА

Научный руководитель —
д-р психол. наук
Г. Л. Бардиер

ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕКЛАМНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА ПОТРЕБИТЕЛЯ

Copyright © 2011, Н. И. Полюшкина

В наши дни резко возрос интерес к всевозможным методам воздействия, используемым в рекламе. В этой связи появилась необходимость детального изучения этого феномена и причин его возникновения. Справедливо предположить, что движущей силой, толкающей людей на покупки, является использование рекламных технологий, активирующих этот процесс. Поэтому есть смысл установить — являются ли технологии осознаваемыми или мы слепо следуем подсознательным стремлениям.

Архетипы используются в рекламе для усиления подсознательного впечатления.

Фрейд определил бессознательное как хранилище подавленных и вытесненных из сознания примитивных инстинктов, побуждений, желаний, эмоций, воспоминаний. Постоянное стремление бессознательного к открытому выражению может получить кратковременное удовлетворение в таких формах, как сновидения, фантазии, шутки, оговорки, в том числе покупки. При этом неосознаваемый материал в этих случаях выражается в закодированной символической форме, в виде так называемых психоаналитических символов.

К. Юнг выдвинул концепцию архетипических знаков, данных нам от рождения. Этот механизм позволяет обрабатывать информацию молниеносно и бессознательно. Архетип — это чистая, не искаженная природа, причем такая природа, которая побуждает человека произносить слова и совершать действия, смысла которых он не осознает, да еще так не осознает, что даже не задумывается над этим [3].

Архетипические символы крайне многозначны. Их нельзя просто описать как «символ-значение», здесь все намного сложнее. Процесс мифотворчества по Юнгу — это трансформация архетипов в образы. Только 20% коммуникативной силы зависит от смысла, а остальные 80% — от иных характеристик, в том числе от структуры коллективного бессознательного.

Мифологизированная коммуникация пользуется знанием, не нуждающимся в rationalной интерпретации, она приводит в активное состояние самое древнее архетипическое содержание (84% рекламы обращается именно к такому содержанию).

Само пространство рекламы — мифореально, оно обладает свойствами мифологических превращений. Наиболее яркий пример тому реклама «Чудо-йогурта»: небо — божественная лазурь, горы — сверкающие

сказочные вершины, вода — хрустальные струи или синеющие дали. Это идиллия — изображение рая.

Первое место в рекламе занимает символика солнца (ок. 45%) — это может быть как само солнце, так и солнечный свет, цветы, подсолнухи или просто избыток желтого. Второе место — изображение неба (ок. 19%) — как обитель богов, добрых и карающих высших сил. Третье место занимает вода (ок. 19%) — архетип чистоты, источника жизни. Так же яркий образ волны, закручающейся в воронку (спираль) символизирует переход из одного состояния в другое, это как проход через тоннель способствующий трансформации — означает, что человек будет способен обладать противоположными качествами, существовать в нескольких ипостасях. На четвертом месте (ок. 17%) — звезды и другие космические объекты, с которым в коллективном бессознательном связано представление о превосходстве, прародительстве, яркости и исключительности.

Древнейший архетип — древо мира — как форма упорядоченности связи между мирами, стремление и достижение совершенства. Олицетворяет небо, землю, подземное царство, также взаимосвязь их обитателей, а еще прошлое, настоящее и будущее. В рекламе это соответствует образу башни, арки, лестницы,obelиску.

К архетипическим образам относят и геометрическую символику:

Пентаграмма: вершина вверх — мужской символ, вниз — женский.

Треугольник — символ защиты, успешности, солнца, духовного начала.

Квадрат — первоэлемент земли, принцип стабильности.

Круг — символ неба [1].

«Не существует интереса, который влияет на человека сильнее, чем сексуальный» (В. Райх).

Наиболее часто в рекламе используются сексуальные мотивы. Такую рекламу можно поделить на рекламу с открытой (сознательной) визуальной и вербальной символикой и рекламу, в которой присутствуют психоаналитические символы, воспринимаемые главным образом бессознательно и не всегда сознанием.

Дух времени — в раскованности, разнообразии, фантазии — мы видим яркое отражение этого на экране. Эротические образы решают сразу несколько задач: привлекают внимание, ослабляют критическое

восприятие, создают эмоциональный фон, вызывающий желание. Согласно теориям З. Фрейда, сфера бессознательного аккумулирует сексуальную энергию — либидо, эта энергия подавляется личными или нравственными табу. Половой инстинкт связан с получением удовольствия. Реклама, ссылаясь с помощью сексуальной символики на подсознание, быстрее всего вызывает реакцию удовольствия, которая окрашена положительными эмоциями, высвобождает потоки либидо и направляет их на потребительские поступки. Женщины в рекламе, даже одетые, выглядят как полуодетые, а чаще всего нагота едва чем-то прикрывается. Их внешность закодирована для получения сильного зрительного и эротического впечатления.

Для эротической визуализации сейчас характерно использование знаков — индексов не всего тела, а его фрагментов: грудь, ноги, губы и т. д. Еще для эротизации товара выбирается соответствующая обстановка, вызывающая нужные ассоциации: роскошные ткани, изысканный интерьер или дикая природа [2].

Рассмотрим несколько примеров использования в рекламе бессознательных психоаналитических символов:

Змея — символ мужского полового органа

Укус змеи — половое сношение

Шляпа — символ мужского полового органа и мужчины вообще

Зонт — символ мужского полового органа

Мех — символизирует половой акт

Так же в рекламе используются концепции психоаналитической теории:

— оральное удовлетворение (от еды)

— нарциссизм (самодовольствие)

— эксгибиционизм (удовольствие от восхищенного взгляда мужчин)

— стереотип доминирования мужчины

— гомосексуальность (гендерная идентификация нестабильна, писал Ж. Лакан (борьба маскулинности и феминности порождает конфликт. Подсознательные желания являются угрозой гендерной идентификации), а на западе тело молодого мужчины изображают как сексуальный объект)) [1].

Итак, волнующий вопрос об использовании в рекламной практике тонких механизмов психического мира остается открытым. Поднимающийся из глубины подсознания эмоциональный архетипический сценарий начинает «тянуть» за собой сюжет, подсказывать или диктовать форму, героев, сюжетные ходы для наиболее успешного влияния на человека с целью заинтересовать и повысить уровень продаж.

Мы провели исследование на выборке в 50 человек, целью которого стали: изучение отношения к рекламе, влияния рекламы на ассоциации, а также определение образов восприятия и технологий, используемых в рекламе, с целью выяснить: влияют ли архетипические и сексуальные символы в рекламе так, как о том пишут авторы.

В ходе исследования мы обращали внимание на личностные реакции, ассоциации, образы которые возникают от рекламы. Были предъявлены

картинки шести реклам, 3 из которых ярко отражали архетипические символы, оставшиеся были с яркой сексуальной символикой. К ним прилагалось по 3 вопроса относительно ассоциаций, возникающих на рекламу, образов восприятия, которые включены в нее и технологий, которые были использованы при ее создании.

В первой предложенной рекламе «Чудо-Йогурт», наиболее частая ассоциация была сказка, волшебство; образы: солнце, звезды, ночь; технология: оральное удовлетворение. Здесь можно ярко увидеть мифорельность в рекламе: небо — божественная лазурь, горы — сверкающие сказочные вершины, вода — хрустальные струи или синеющие дали. Это идиллия — изображение рая.

Следующая реклама «Отривин» частая ассоциация: вода, свежесть; образы: море, волны, спокойствие; технология: архетип чистоты. Здесь респонденты отметили, что море, это символ чистоты и спокойствия. Еще следует отметить, что волна символизирует переход из одного состояния в другое, т. е. в данном случае это переход из состояния болезни в здоровье.

Реклама масла «Злато»: ассоциации: солнце, тепло; образы: подсолнух, ярость, шар; технология: использование архетипа солнца. Как говорилось выше, архетип солнца используется в огромном количестве рекламы, вызывает позитивные чувства и хорошее настроение. В данной рекламе респондентами отмечен образ шара, который является символом неба.

Далее реклама второй группы с яркой эротической символикой показала следующий результат: реклама меховой шубы (на картинке изображена известная личность в дорогой шубе, лежащая на диване) — ассоциации: гламур, сексуальная красота; образы: мягкость, мех, женское тело; технология: эротическая визуализация. Здесь используется эротическая визуализация для усиления подсознательного впечатления. Мех символизирует половой акт. Можно также отметить эксгибиционизм — удовольствие от восхищенного взгляда мужчин.

Следующая реклама: «Dolce and Gabbana» (на рисунке изображены полуоголые мужчины за столом с яствами) вызвала следующие ассоциации: секс, страсть, пища; образы: полуобнаженные мужские тела, еда; технология: эротические образы в рекламе, оральное удовлетворение. Здесь использованы следующие концепции: самый яркий эротический образ полуобнаженного мужского тела, гомосексуальность, а также нарциссизм и оральное удовольствие.

Реклама «Image collections» (на рисунке изображена девушка в очках, шляпе и купальнике на голубом фоне). Ассоциации: солнце, море, пляж; образы: шляпа, очки; технология: эротика, ориентация на мужскую аудиторию. В этой рекламе используются бессознательные психоаналитические символы: шляпа — символ мужского полового органа и мужчины вообще, стиль жизни — обеспеченность, получение удовольствия.

В результате наше предположение о том, что на восприятие рекламы влияют архетипические и сексуальные символы, подтвердилось.

По каждому предложенному стимулу испытуемые в той или иной степени указывали на архетипические или сексуальные символы. Можно сделать вывод о том, что архетипы всеобщи и воспринимаются всеми одинаково.

Следовательно, успех рекламы зависит от способа декодирования содержания и эмоционального отклика, т. е. чем проще реклама, чем лучше удалось выделить самое главное, тем более продаваемым является товар.

Именно потенция определяет содержание коммуникации, а форма же, то как это содержание подается. Применительно к предмету работы: потенция

есть архетипы, форма — сценарий коммуникации, основанный на сказочной или сексуальной сюжетике, промежуточным результатом является прогнозируемый эмоциональный отклик целевой аудитории на рекламное послание, а конечным результатом положительное отношение к продвигаемому товару/услуге и устойчивый спрос на них.

Примечания

¹ Ковриженко М., Креатив в рекламе. СПб.: Питер, 2004. 253 с.

² Песоцкий Е. А. Реклама и психология потребителя. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 192 с.

³ Юнг К. Об энергетике души. М.: Академический Проект, 2008. С. 246.

В. И. Шерман

студентка факультета
психологии и философии
человека РХГА

Научный руководитель —
М. В. Архипова, преподаватель
факультета психологии
и философии человека РХГА

ВРЕМЯ: ВЕЧНЫЙ ВОПРОС. ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСПРИЯТИЯ ВРЕМЕНИ В ПСИХОЛОГИИ

Copyright © 2011, В. И. Шерман

«Когда мы заглянем в сердце, мы видим небо, у которого две природы, как у Христа, — временная и вечная».

П. Крифт «Небеса, по которым мы так тоскуем»

Актуальность выбранной темы связана с тем, что предмет исследования знаком каждому из нас, но при этом довольно таки мало изучен, что является своего рода приглашением для вдумчивого научного рассмотрения. Возможности, которые расстилаются перед исследователем времени, необыкнены, и не исключено, что данный вопрос является ключом ко многим тайнам вселенной, ведь время пронизывает все. Человек и все живое на земле существует и движется на горизонтальной оси времени. Но также в человеке есть нечто большее, — способность посмотреть на свое движение и существование на этой оси со стороны, окинуть внутренним взором всю картину — прошлое, настоящее и будущее, взглянуть как бы «сверху», увидеть смысл своего существования во времени, увидеть, по меньшей мере, необходимость этого смысла.

Подобный взгляд уже выходит за рамки времени, он уже говорит о существовании другого измерения, другого взгляда, доступного человеку — взгляда со стороны «вечности». Филипп Зимбардо называет это явление «ориентацией на трансцендентальное будущее», а Франкл «самотрансценденцией», мы же будем называть эту вертикальную ось «вечностью».

В данной статье предлагается обзор уже известных фактов про восприятие времени, выявленных закономерностей того, как опора на различные временные перспективы уже используются в психологической практике, а также намечается возможная перспектива направления развития данной темы и предложена гипотеза об иерархичности восприятия человеком времени.

История вопроса

Множество ученых — физиков, математиков, философов и психологов — в разные времена задумывалось о том, чем время является. Мы можем его воспринимать, и восприятие человеком времени — это, вероятно, единственное во «временном вопросе», что бесспорно. Время нельзя увидеть, до него нельзя дотронуться, — есть ли оно вообще и если да, то есть ли места, где его нет? Вероятно,

что само время даже нельзя исследовать. Однако мы можем исследовать свое восприятие. Но что же такое время и как оно соотносится с нашим восприятием? Считается, что время определяется изменением. Изменение, как пишет Т. А. Апинян в своей работе «Устранившее время, или три модуса мифа», это «единство исчезающего, пребывающего и появляющегося, то есть того, что мы обозначаем как прошлое, настоящее и будущее».

Одной из центральных проблем психологии и физиологии является исследование механизмов восприятия времени. Мы употребляем понятие времени как в повседневной жизни, так и описывая большинство научных феноменов. Время пронизывает и связывает все психические процессы. Особенности восприятия времени можно обнаружить в скорости, длительности ощущений, восприятия, памяти, мышления, эмоций.

Темой времени интересовались очень многие психологи. Среди них и «отец психологии» Вильгельм Вундт, который поставил знаменитые эксперименты с метрономом, основоположник американской психологии Уильям Джеймс и один из родоначальников социальной психологии Курт Левин, — каждый из них отдавал должное этой теме. Однако многие из них описывают проблему восприятия времени как трудно поддающуюся конкретному исследованию и показывает частую противоречивость результатов различных работ по данному вопросу.

Известно, что восприятием времени является образное отражение явлений окружающей действительности, таких как цикличность, длительность, скорость протекания и последовательность. На основе трудов и экспериментов с метрономом Вундта замечено, что в построении временных аспектов картины мира принимают участие различные анализаторы, из которых наиболее важными в точном распознавании временных интервалов служат кинестетические и слуховые ощущения.

В свою очередь Г. Вудроу в работе «Восприятие времени» подводит итоги экспериментально-психологического исследования этого ключевого вопроса почти за весь тот период, который прошел после Вильгельма Вундта до наших дней (2). Одна из важнейших экспериментальных констатаций Г. Вудроу состоит в том, что если человек прислушивается к ходу часов, он может заметить, что в поле его сознания находится одновременно несколько ударов маятника. Так что

можно спрашивать о том, сколько последовательных ударов можно слышать одновременно. Этую проблему можно поставить и более обще: какова длительность физического времени, в длительности которого может быть некое число стимулов, которые будут восприниматься как совершающиеся в настоящий момент. Это времена называют еще временной продолжительностью внимания.

Вопрос, может быть, лучше сформулировать как вопрос о максимальном физическом времени, в продолжение которого может быть предъявлено некоторое число временных стимулов, последовательные компоненты которых воспринимаются как некоторая общность, обладающая свойством нерасчлененной длительности. Имеется также и некоторое минимальное время, которое составляет порог для нерасчлененной длительности (2). Если сопоставить выводы Г. Вудроу с выводами из экспериментов В. Вундта, можно прийти к заключению, что речь в обоих случаях идет об уже упомянутом сочетании последовательности, длительности и одновременности. Однако у В. Вундта это можно найти лишь в неразвернутой и даже, может быть, в скрытой форме, поскольку в его выводе нет четких формулировок о комбинации последовательности, длительности и одновременности. Получить представление о ней можно, сопоставив факты слышания последовательности ударов маятника и представленности ряда этих ударов в слуховом образе целиком. У Г. Вудроу же такая комбинация извлечена из-под феноменологической поверхности, подвергнута специальному рассмотрению и обозначена адекватными терминами. Но объективный смысл обеих констатаций почти один и тот же. Если учесть, что оба вывода разделены периодом, охватывающим почти все развитие экспериментальной психологии, «мы неизбежно придем, — пишет Л. М. Веккер, — к настораживающему умозаключению, что продвижение в этом вопросе не особенно существенное» (2). Грандиозным прорывом в психологию был взгляд С. Л. Рубинштейна на психику как на процесс, на «живую» и динамическую структуру и именно центральная категория времени позволила возникнуть такому взгляду. Впервые совместно с пространственным измерением в психологию вводится и временное измерение (8). Время становится ключевым понятием. Человеческая психика соединена с настоящим — в тесном взаимодействии не только со «здесь», но и с «сейчас».

С. Л. Рубинштейн в своей книге «Основы общей психологии», в разделе «восприятие времени» пишет о том, что если на рубеже XIX–XX вв. главенствующей была идея пространства, то сейчас центральными для современной философии становятся вопросы времени. Такое распределение акцентов в философии не могло не сыграть свою роль в психологической науке.

«Одним из основных отличий времени от пространства, — пишет С. Л. Рубинштейн, — является то, что его нельзя повернуть вспять». Оно необратимо. Мы можем возвратиться к какому-либо месту в пространстве, из которого ушли, однако невозможно

вернуться в момент, который прошел. Таким образом, фиксированная последовательность событий во времени предполагает и причинно-следственную связь между ними.

Время, в отличие от пространства имеет вектор и точку отсчета. В пространстве все точки равны, а во времени есть одна главная точка. Эта точка — настоящее, то «сейчас», которая водоразделом проходит между прошлым и будущим, которые, в свою очередь, определяются настоящим.

И тут, возможно, С. Л. Рубинштейн близко подходит к разговору о восприятии *вневременной* категории — назовем ее «вечностью»:

«Подлинно временную характеристику даже наше настоящее получает, лишь когда мы в состоянии посмотреть на него и из прошлого, и из будущего, свободно перенося свою исходную точку за пределы непосредственно данного» (8, с. 252).

Законы восприятия

Вот что обнаружил С. Л. Рубинштейн, наблюдая за животными: животные ориентируются во времени на основе рефлексов; тот же механизм рефлекторной деятельности у человека развивается в очень сложный процесс восприятия времени.

С помощью различных экспериментов было совершено множество попыток установить величину момента, найти некое «неразделимое настоящее». «Настоящее — отправная точка, из которой определяются и прошлое, и будущее, — не является в психологическом времени абстрактной точкой, а всегда некоторым временным интервалом» (8, с. 253).

Допустим, что человек рассматривает нечто в течение небольшого промежутка времени — его восприятие количества времени будет сильно переоценено, в то время как большие промежутки времени будут им недооценены. Эти данные Рубинштейн обобщил в *«закон заполненного временного отрезка»*. То есть чем более заполненным и, значит, разделенным на небольшие промежутки является отрезок времени, тем более длительным он представляется. Этот закон показывает закономерность отклонения психологического времени воспоминания прошлого от объективного времени. Что касается переживания настоящего, то для него характерно обратное положение. Прошлое в воспоминании кажется нам тем протяженнее, чем оно было богаче событиями, и тем короче, чем более оно было пустым, тогда как с текущим временем все наоборот. Пустота или заполненность настоящего влияют на наше восприятие обратным образом — бедное событиями и однообразное настоящее кажется длительным и «тягучим». Если настоящее заполнено содержанием и богато, то тем более незаметно оно протекает и тем короче кажется. В этом мы можем наглядно увидеть специфическую разницу между прошлым и настоящим.

Содержание прошлого объективизировано. События в нем делят время на отрезки и этим удлиняют

его для переживания. Тогда как в настоящем, как бы плотно оно ни заполнялось, происходит смыкание переживания в единое целое — настоящее не разделяется на отрезки наполняющими его событиями, именно потому что переживается как настоящее. При этом, когда настоящее не заполнено, то обычно создается томительное напряжение, при котором внимание концентрируется на самом течении времени, субъективно удлиняя его.

В свою очередь установка на будущее снова меняет закономерность, определяющую переживающую длительность. Ожидание желательного события в непосредственном переживании удлиняет время, а нежелательного — сокращает. Время всегда течет слишком медленно в первом случае, и оно всегда движется чересчур быстро во втором.

Таким образом, на основании этих данных С. Л. Рубинштейн формулирует еще один закон — «закон эмоционально детерминированной оценки времени». Та длительность, которую мы чувствуем, отклоняется от реальной в сторону противоположную доминирующей направленности. Этот закон проявляется еще и в том, что время, насыщенное событиями с положительным эмоциональным зарядом, сокращается в переживании, а насыщенное событиями с отрицательным эмоциональным зарядом субъективно удлиняется. Говорят же «секунды тянутся как вечность», или наоборот — «часы пролетели как один миг».

Индивидуальные особенности также играют свою роль. Как показали опыты Х. Эренвальда — некоторые испытуемые показывали стойкую склонность недооценивать, а другие — напротив — переоценивать время. Поэтому Эренвальд выявляет два типа восприятия времени — брадихронический и тахихронический. Брадихронический тип переоценивает длительность времени, то есть обнаруживает тенденцию к ускорению, а тахихронический — к недооценке временного интервала, то есть к замедлению, к запаздыванию. При этом ошибки, по данным Эренвальда, оказались нештучными. Когда испытуемым давалось задание определить без ориентации на часы, когда истечет минута, один из них мог счесть минуту истекшей через 13 секунд, а другой через 80. Тренируясь, эту особенность можно корректировать, однако тенденция к недооценке или переоценке сохраняется.

Существует непосредственная связь переоценок и недооценок длительности времени с эмоциональной сферой. К примеру, маниакальные больные (эмоционально возбудимые и с подвижной моторикой) порой демонстрировали субъективное восприятие времени как текущее быстрее в два раза. Многие из них говорили также о частом у них ощущении «летящего времени». Тогда как больные с депрессивным синдромом (пониженный тонус, замедленная моторика) распались на две группы. Первая была склонна переоценивать время и упоминала об ощущении «тягучего времени». А вторая, страдающая синдромом «угнетенного возбуждения» как раз

обнаружила тенденцию к переоценке временных интервалов. Так или иначе, но и маниакальные испытуемые и обе группы депрессивных испытуемых продемонстрировали тесную связь искажения временного восприятия с эмоциональной сферой (8). Все эти исследования обнаруживают взаимосвязь между эмоциональным отношением человека к тому, что он переживает, с переоценкой или же недооценкой временной длительности, то есть некую эмоциональную детерминированность временной оценки.

Психологические школы. Типология на основе временных предпочтений

Психология не представляет собой единое, согласованное целое, а, напротив, разделена на множество психологических школ. Психодиагностика, гештальтерапия, психодинамический подход, логотерапия, — перечисление можно продолжать. Психологические школы отличаются «научными картинами мира»: взглядами на истоки проблем, на структуру человеческой личности, на возможность психической коррекции.

Так или иначе, способ воздействия на человека в каждом психологическом направлении выбран свой, как правило, берущий начало в *мировоззренческих позициях* отцов-основателей «школы».

Прошлое: психоанализ

Психодиагностика сформулировал и представил миру новую концепцию человека, новую антропологию. Самого человека в психоанализе иногда называют функцией воспоминаний, уходящих в раннее детство.

Итак, в центре внимания психоанализа — прошлое. Отцом-основателем психоанализа считается Зигмунд Фрейд. Его метод основан, в том числе, на том представлении, что для познания нового люди склонны использовать прошлое, — поэтому человек в процессе терапии относится к психоаналитику также, как когда-то относился к своим близким (как правило, родителям или лицам их заменяющим), либо так же, как когда-то близкие относились к нему. В процессе совместной работы кабинет психоаналитика становится сценой, где постепенно разворачивается и символически разыгрывается драма детских страстей, и в случае успешной терапии, клиент получает исцеление от нанесенных в прошлом ран. Если клиент чувствует себя в безопасности, и способен открыто говорить с психоаналитиком о своих переживаниях, связанных с их отношениями, то в переносе обнаруживают себя многие детские конфликты, страхи, желания и надежды, что и дает человеку шанс по-новому, в безопасных условиях, пережить и справиться со своим травмирующим опытом.

Настоящее: гуманистический подход

Существуют направления, где психологи напрямую взаимодействуют с тем, что происходит с ним самим и с клиентом «здесь и сейчас».

Карл Роджерс — американский психолог и психотерапевт, один из создателей гуманистической психологии, автор терапии «центрированной на клиенте», пишет, что если бы человек был полностью открыт новому опыту и у него не действовали бы защитные механизмы, каждый момент его жизни был бы новым. Жить настоящим моментом по Роджерсу означает «отсутствие неподвижности, строгой организации, наложения структуры на опыт. Вместо этого имеется максимум адаптации, обнаружение структуры в опыте, текущая, изменяющаяся организация “Я” и личности» (Роджерс К., 1994, с. 235).

Джеймс Бьюдженталь — американский психолог и психотерапевт, один из основателей экзистенциально-гуманистического подхода в психологии и психотерапии, в своей книге «Искусство быть живым» пишет, что слушая в течение тридцати лет более пятидесяти тысяч часов разных людей — домохозяек, бизнесменов, рабочих, монахинь, солдат, студентов — он пришел к выводу, что самое главное для каждого из этих людей «тот простой факт, что он живет» (Бьюдженталь Д., 1998, с. 20).

В своей книге Д. Бьюдженталь пишет о неком шестом чувстве, давно утраченном и являющемуся ключом к более полной и насыщенной жизни. «С детства нас учили терять связь с тем, что на самом деле переживает наше внутреннее “я” в данный момент», — пишет автор (Бьюдженталь Д., 1998, с. 22). Бьюдженталь описывает совсем иной вид психотерапии, нежели та, которая практикуется ортодоксальными психоаналитиками или бихевиористами. Он думает о том, что скорее занимается пробуждением или вызыванием жизни, спрятанной внутри, возможностями бытия, которые пока не осуществлялись.

Клиент доктора Бьюдженталя Лоуренс приходит к нему на прием как абсолютно формальный, недоступный и носящий маску деловитости и успешности человек. Почти весь первый сеанс Лоуренс рассказывает о своих выдающихся заслугах и достижениях. В конце часа, когда доктору Бьюдженталю все это порядком надоедает, он решает пойти ва-банк. «Вы чертовски испуганы!» — заявляет он. В книге «Искусство быть живым» описана следующая реакция: «Лицо Лоуренса застыло с выражением улыбки хорошего парня; и теперь он выглядел так, как будто вот-вот закричит. Он молчал целую долгую минуту. Затем он шумно вздохнул и провалился в кресло, как будто его поддерживал в прямом положении только сдерживаемый вздох.

— Да. Боюсь. — Его слабый голос странно контрастировал с теми искусственными интонациями, которые он использовал раньше.

Так Лоренс приступил к своей психотерапии» (Бьюдженталь Д., 1998, с. 35).

Лоуренс не отдавал себе отчета в своих желаниях, личных стремлениях, подавленных, но сильных чувствах, в результате чего страдал приступами паники. Но за два года общения с доктором Бьюдженталем Лоуренс превращается в человека, который соединен со своим внутренним центром.

Будущее: коучинг

Слово «coach» в XVI в. обозначало почтовую или пассажирскую карету. Это был экипаж, который доставлял людей из того места, где они были в то место, куда они хотели попасть

Сегодня «коучинг» актуальное явление в психологии. Люди обращаются за помощью к коучерам в области правильного питания, фитнеса, финансов, ораторского искусства, для решения проблем в браке и воспитании детей. Коуч бывает нужен как помощник в духовном росте, в кризисном периоде жизни, в эффективном управлении временем (4, с. 16).

Процесс коучинга не просто делает акцент на будущем времени, он, по сути, на него и направлен. Прошлое интересует коучера только в крайних случаях и на период кратких экскурсов в него, настоящее важно как источник ресурсов и «место отправления», но *в фокусе внимания будущее, подвластное человеку*. Возможность сотворить свою жизнь.

Коучинг помогает людям ставить ближайшие и отдаленные цели, составлять планы как выбраться из привычной колеи и продвинуться к новому уровню развития.

«Если вы помогаете людям видеть будущее и продвигаться в этом направлении, то вы как коуч, находитесь на пути к успеху» (4, с. 145). Примером успешного коуча считается Моисей, который в течение сорока лет вел по пустыне огромное количество людей, часто недовольных условиями пустыни, постоянно теряющих веру в то, что они дойдут до цели и мотивацию к тому, чтобы вообще идти. Но Моисей привел их к цели, благодаря тому, что держал в голове образ будущего, данный ему Богом.

Вечность: экзистенциальная психология и логотерапия

«Ценность, на которую направлено действие, трансцендентна по отношению к самому этому действию» (Франкл, 1990).

Множество философов, ученых, богословов, психологов, писателей настаивают, что есть в человеке нечто вневременное, принадлежащее не этому преходящему миру. Частица вечности существует в душе у каждого, пожалуй, это открыто любой честнойintrospeкции.

Ирвин Ялом писал о конфликте, обусловленном конфронтацией индивидуума с данностями существования. Человек способен открыть в себе эти данности, «заключая в скобки» повседневный мир, то есть

отстраняясь от него; глубоко размышляя о мире, о своем бытии, границах и возможностях.

Человек неизбежно встречается с этими данностями существования, с «глубинными структурами», которые Ирвин Ялом именует «конечными данностями». Ялом называет четыре конечные данности: смерть, свобода, изоляция и бессмысленность. Экзистенциальный динамический конфликт порождается конфронтацией индивидуума с любым из этих жизненных фактов. Ирвин Ялом сравнивает экзистенциальную динамику с фрейдистской и неофрейдистской — и то и другое связано с понятием «глубины».

Однако психодинамика, по Фрейду, обусловлена развитием, фундаментальное и «первичное» нужно понимать хронологически: и то, и другое синонимично «первому». Но есть разница между «фундаментальным» (то есть важным, базовым) и «первым» (то есть хронологически первым) — это не тождественные понятия. С экзистенциальной точки зрения, глубоко исследовать не значит обязательно исследовать прошлое; это значит отодвинуться от повседневных хлопот и глубоко задуматься о своей экзистенциальной ситуации.

Это значит думать о том, что вне времени — размышлять не о том, каким образом мы стали такими, каковы мы есть, а о том, **что мы есть** (9). О том же говорит и Виктор Франкл, создатель логотерапии. Он вводит термин «ноогенный невроз» (в противоположность «психогенному»), от греческого слова «*pnoos*», то есть разум. Причиной ноогенных неврозов Франкл считает не конфликт между желаниями и инстинктами, а экзистенциальные проблемы (5). Если в психоанализе акцент делается на прошлом, в гуманистической психологии на настоящем, в коучинге на будущем, то в экзистенциальной терапии акцент делается сразу на всех трех временных категориях — прошлом, настоящем и будущем, — если сказать еще точнее, то на всей жизни человека в целом. Этот ракурс позволяет взглянуть на человеческую жизнь «из вечности», ведь если существует «целое», то существует и нечто, откуда мы на это «целое» можем взглянуть. А смысл человеческой жизни невозможно понять или осуществить, раздробив жизнь на временные отрезки, имеет значение все: и прошлое, и настоящее, и будущее.

Настоящее, конечно, единственное время доступное нам для влияния и для действия, а значит и для осуществления смысла, однако жизнь одним настоящим часто оказывается попыткой убежать от ответственности, налагаемой первородным ощущением необходимости осуществить смысл своей жизни.

«Эрвин Штраус в книге “Случай и событие” показал, что действительность человеческой жизни (то, что он называет становящейся действительностью) невозможно понять в отрыве от исторического временного контекста. Особенно справедливо это в случае невроза, когда человек сам искаляет эту действительность. Одним из способов такого ис-

кажения является попытка убежать от исходно человеческой формы бытия. Штраус называет такую попытку “существованием текущего момента”, имея в виду полный отказ от какой-либо направленности в жизни, другими словами — поведение, которое не управляемо ни опорой на прошлое, ни устремленностью в будущее, а связано только с “чистым” внеисторическим настоящим» (5, с. 207).

Также Франкл вводит понятие самотрансценденции, то есть возможности человека выйти за пределы самого себя, своей жизни. В согласии со взглядом экзистенциалистов, лишь существование, трансцендентирующее само себя, может реализоваться.

Теория о временной перспективе Ф. Зимбардо и Дж. Бойда

Психолог Филипп Зимбардо и его коллега Джон Бойд утверждают, что секрет счастья и успеха скрыт в качестве, которым большинство из нас пренебрегают — отношение к прошлому, настоящему и будущему. Их работа открывает новый объем, новое измерение временной перспективы.

В своей книге «Парадокс времени» Зимбардо и Бойд часто употребляют термин «временная перспектива». В течении двадцати лет они разрабатывали теорию, касающуюся различий во временной перспективе у разных людей, проводили исследования и интервьюировали, анализировали и наблюдали тысячи людей. Исходя из их концепции, временная перспектива отражает ценности, убеждения и установки человека (3). Авторы этой теории вводят шесть параметров, шесть временных перспектив для описания различий в восприятии времени. Ими также разработаны опросники — «Опросник временной перспективы Зимбардо» (1997), а в 1999 г. — «Опросник временной перспективы трансцендентного будущего».

Итак, выделяются следующие временные перспективы:

- Негативное прошлое
- Позитивное прошлое
- Фаталистическое настоящее
- Гедонистическое настоящее
- Будущее
- Трансцендентное будущее

Теоретически эти перспективы не взаимосвязаны. Однако на практике у каждого человека есть определенные паттерны в индивидуальном временном профиле.

Человек, привыкший видеть мир сквозь призму негативного прошлого, склонен к тому, чтобы считать свою жизнь чередой ошибок, а себя жертвой окружающих, его стакан всегда «наполовину пуст». Знакомые характеризуют такого человека как подавленного, беспокойного и застенчивого. Он не чувствует себя счастливым, не контролирует свои импульсы и злоупотребляет азартными играми. Временная перспектива негативного прошлого оценивает не сами

события, а лишь отношение к ним. Прошлого изменить не может никто, но каждый может изменить свое отношение и свои убеждения относительно него.

Стакан человека ориентированного на позитивное прошлое всегда как минимум наполовину полон. Такой человек любит думать о прошлом, часто привносит в настоящее элементы старины, любит знакомые с детства мелодии, звуки, запахи. Знакомые говорят об этом человеке, что он дружелюбен и спокоен. Позитивное отношение к прошлому может быть объективным, то есть отражать действительно приятные события, которые произошли с человеком, а может свидетельствовать об определенном подходе к трудностям, который позволяет извлекать из них все самое лучшее.

Когда речь идет о жизни в настоящем, обычно имеют в виду гедонистический подход к настоящему. Люди-гедонисты активно ищут удовольствия, сосредоточены на удовлетворении своих желаний, самоощущении и краткосрочных выгодах. Такие люди избегают всего, требующего дисциплины, правил, усилий, ограничений, ориентированы на новизну, острые ощущения, имеют высокий уровень энергии, эмоционально нестабильны. Чрезмерная ориентация на настоящее имеет ряд своих позитивных моментов, но преувеличенный акцент на настоящем снижает качество жизни. Парадокс времени заключается в том, что ориентация на настоящее необходима для того, чтобы получать удовольствие от жизни, но она же может лишить нас удовольствия.

Люди с высокими баллами по шкале «фаталистическое настоящее» считают, что их жизнь контролируют силы, влияние на которые они не способны. Такие люди малоэнергетичны и обладают низким самоуважением, так называемой «выученной беспомощностью» и цинизмом.

Люди, ориентированные на будущее, более здоровы и благополучны, выполняют работу вовремя и планируют свой выход на пенсию еще в молодости. Но в то же время они могут попасть под «давление времени», ввергнувшее в постоянный стресс множество жителей современных городов.

«Сегодня мы участвуем в том, что Джереми Рифкин называет война со временем. Наше стремление к гиперэффективной,nano-секундной жизни приводит к искаению организации нашего времени и нарушает нашу ориентацию на ритмы природного мира. Наша чрезмерно ориентированная на будущее жизнь в стиле хайтек порабощает нас новой искусственной окружающей средой» (3, с. 164).

Что касается трансцендентного будущего, то для того, чтобы проверить, есть ли влияние, оказываемое на людей убеждениями про жизнь после смерти, Зимбардо и Байд добавили в «Опросник временной перспективы Зимбардо» целый ряд вопросов. Туда входили утверждения, которые нужно было оценить по пятибалльной шкале. Например, «умереть может только мое физическое тело», «я верю, что чудеса случаются», «мое тело — это только временное пристанище для моей души». Проанализировав ре-

зультаты, коллеги обнаружили, что возникла вполне конкретная и очень значимая времененная перспектива, которую назвали «трансцендентное будущее».

Перспективы развития

Время не есть замкнутый круг, в который ничто не может проникнуть из вечной действительности, а есть нечто размыкающееся.

Бердяев «Смысл истории»

Если существует нечто малоизученное, то существует и как минимум два следствия из этого. Первое следствие делает данную область потенциально опасной, «слепой» для нас, а второе открывает простор для фантазии, для наблюдений и исследований. Время — это ресурс для новых открытий.

Священное Писание говорит о том, что время первично, оно было создано до материи в том ее понимании, которое есть сейчас. Уже в первой главе книги Бытие (1 глава 5 стих) мы видим, что, разделив тьму и свет, Всеышний создает время: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один». Время является первичной и, стало быть, могущественной силой, воздействующей на нас. Таким образом, особенно важным может оказаться знание законов времени и законов, по которым мы его воспринимаем.

В данной статье рассматриваются труды известных психологов, как теоретиков, так и практиков, относительно времени, и многие из них признают, что далеко в этом вопросе продвинуться не удалось.

Возможно, что раньше время было чрезмерно сакрализовано, что вполне объяснимо, если учесть его загадочную природу и неуловимое течение. И, вероятно, попытка изучить механизм его восприятия с целью использования в практической психологии, могла показаться кощунственной. И потому теориям, подобным той, что развили Ф. Зимбардо и Дж. Бойда было сложно найти себе нишу, они стали появляться сравнительно недавно. Однако же наступает такая эпоха, когда наука может не бояться разрушить тайну, поскольку больше осознает свои ограничения, а вместе с этим и границы своих возможностей. И, на основании вышеизложенных фактов, можно с уверенностью заявить, что границы возможностей изучения времени и его восприятия пока еще не достигнуты.

Очевидно, что восприятие времени присуще каждому человеку. Все мы воспринимаем «последовательность, одновременность и длительность», у нас есть хронологическое представление о течении времени. Но при этом восприятие времени различно у людей, оно, как обнаружилось в вышеуказанных экспериментах, зависит от многих факторов и влияет на происходящее с человеком, формирует систему ценностей и взглядов. Интересно было бы выявить возможные закономерности не только в восприятии времени, как прошлого, настоящего и будущего, но и вневременной категории — вечности.

Если допустить то, что в сознании каждого человека существует система приоритетов, согласно которой на восприятие одних аспектов времени (и вечности, как одного из аспектов временного восприятия) выделяется больше энергии внимания, чем на восприятие других, можно увидеть некие закономерности

К примеру, некто может обращать преувеличенное внимание на будущее, достаточно внимания уделять восприятию вечности (то есть целостному видению своего жизненного пути, его смыслу), и при этом гораздо меньше энергии отдавать тому, что происходит прямо сейчас (то есть настоящему), и совсем мало прошлому. Или наоборот — возможен любой порядок. Причем такое соотношение, по нашей гипотезе, стабильно, а не произвольно, и, скорее всего, будет иметь определенные последствия в жизни вышеупомянутого «некто».

Мы обнаружили, что такая система приоритетов перекликается с тем, что в психологии, а именно в транзакционном анализе, с середины XX столетия называется «установкой сознания».

Другое наше предположение заключается в том, что 4 аспекта времени — прошлое, настоящее, будущее и вечность распределяются в нашем восприятии по четырем известным «установкам сознания» Э. Берна (1) я+, ты- ; 2) я+, ты+; 3) я-, ты- ; 4) я-, ты+).

Безусловно, наши предположения нуждаются в эмпирическом подтверждении, но уже сейчас можно сказать, что столь сложный предмет как индивидуальные особенности восприятия времени пока слишком мало изучен и заключает в себе гигантский потенциал как для практического применения в психологии, так и для теоретических построений.

Литература

1. Апинян Т. А. Устранившее время или три модуса мифа / Модусы времени. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 121–131.
2. Веккер Л. М. Психика и реальность, единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998. 685 с.
3. Зибардо Ф., Бойд Д. Парадокс времени. Новая психология времени, которая улучшит вашу жизнь. СПб.: Речь, 2010.
4. Коллинз Г. Коучинг в христианском служении. СПб.: Мирт, 2006. 411 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Общ. ред. Л. Я. Гозмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
6. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции 1–15. СПб.: Алетейя, 1999.
7. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Прогресс, 1994. 247 с.
8. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2010. 728 с.
9. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999.

Е. К. Шиловастудентка факультета
психологии и философии
человека РХГАНаучный руководитель —
М. В. Архипова, преподаватель
факультета психологии
и философии человека РХГА**К ВОПРОСУ О СТРАХЕ ПОСТОЯНСТВА**

Copyright © 2011, Е. К. Шилова

На образ жизни человека влияет множество факторов. Встречаются люди, склонные к частым переменам и наоборот, люди, для которых стабильность является одним из базовых состояний. В обществе распространен стереотип о непостоянстве или ненадежности творческих натур. В блогосферах Интернета можно встретить обсуждения проблемы «страха постоянства». Данная работа представляет собой попытку обобщения психологических материалов по теме «страх постоянства».

Автор не нашла эмпирических исследований психологов по заявленной теме, но проводились исследования по изучению толерантности к неопределенности. Этой проблемой занимались такие ученые как Френкель-Брунсвик, Буднер, Макдональд, Нортон, Хофтеде, Маклайн.

Также в литературе встречается описание проблемы боязни принятия ответственности. Например, американский рукоположенный священник Блэйни Смит в своей книге «Боюсь сказать “да”» пишет о боязни принятия ответственности, рассматривая отношения между мужчиной и женщиной. Являясь душепечителем и часто сталкиваясь с людьми, которые боятся постоянства, он приходит к мнению, что это, прежде всего, страх ответственности. Он считает, что люди больше всего боятся того, чего хотят. Им сложно сделать выбор, так как они боятся потерять возможность «вернуться назад». Б. Смит подчеркивает, что «нам не только мучительно трудно сделать выбор — выбрать одно из океана предложений, — нам еще и жаль расставаться с процессом выбора!» (9, с. 10). Блэйн Смит отмечает, что зачастую мы не отдаляем себе отчета в присутствии страха постоянства и процесс принятия решений может проходить быстро, но за этим принятием часто следует сожаление о сделанном. Но, как он пишет, эти страхи распространяются, как правило, на все области жизни, а не только на отношения с людьми (9, с. 13): «Для такого человека важно всегда иметь выбор, им легче, когда вопрос открыт. Людей, боящихся постоянства, пугает перспектива потерять свободу. И прежде всего их пугает три страха: 1) Страх принять не самое лучшее решение; 2) Страх перед успехом; 3) Страх потерять контроль над своей жизнью».

Страх играет важную роль в поведении человека и сам по себе страх являлся объектом изучения многих ученых. К. Изард пишет о том, что страх может

быть результатом нашей оценки ситуации как потенциально опасной, вследствие чего «человек начинает бояться ситуаций, не представляющих реальной угрозы, или слишком многих ситуаций, или жизни вообще» (4, с. 295). «Страх — это эмоциональное состояние, отражающее защитную биологическую реакцию человека или животного при переживании ими реальной или мнимой опасности для их здоровья и благополучия» (5, с. 147).

В настоящее время существуют различные классификации страхов. Одна из них делит страхи на 3 группы: 1) Биологические 2) Социальные 3) Экзистенциальные. «К первой группе относятся страхи, непосредственно связанные с угрозой жизни или здоровья человека, вторая представляет боязни и опасения за изменение своего социального статуса, третья группа страхов связана с глубинной сущностью человека и характерна для всех людей вне зависимости от конкретных ситуаций» (11, с. 176–178). Считается, что страхи также имеют промежуточные формы, существующие на границе 1 и 2 группы страхов или 1 и 3 и т. п.

Отдельно стоит отметить экзистенциальную группу страхов. «Экзистенциальные страхи — это особая группа, связанная не с какими-то конкретными жизненными событиями определенного индивида, а с самой сущностью человека. Экзистенциальные страхи можно разделить на четыре основные группы: 1) страх перед пространством, 2) страх перед временем, 3) страх перед непознаваемостью жизни, 4) страх перед собой» (11, с. 176–178).

«Страх постоянства», на наш взгляд, можно отнести к экзистенциальным страхам. Профессор Щербатых отмечает, что есть люди, которые планируют все заранее и стараются придерживаться исключительного порядка. Но, тут же, он говорит и о людях другого типа, которые плохо переносят регламенты и предписания. Такие люди «испытывают страх перед ограничением их свободы, которая является для них главной жизненной ценностью. Такие люди легко меняют места работы, брачных партнеров и обожают путешествовать» (11, с. 176–178). Как правило, это присуще самостоятельным и энергичным личностям. «Их пугает одна мысль о том, что им нужно будет делать какое-то дело одним и тем же образом в течение длительного времени» (11, с. 176–178).

По мнению Кэррола Изарда, понятие страха необходимо четко отделять от понятия тревоги, так

как страх является лишь одной из составных частей тревоги.

«Понятие «тревога» было введено в психологию З. Фрейдом (1925) и в настоящее время многими учеными рассматривается как разновидность страха. «... Тревога понимается как эмоциональное состояние острого внутреннего мучительного бессодер жательного беспокойства, связываемого в сознании индивида с прогнозированием неудачи, опасности или же ожидания чего-то важного, значительного для человека в условиях неопределенности» (5, с. 142). «... Тревога в большей или меньшей степени оказывает парализующее воздействие на продуктивность человека — его способность мыслить, чувствовать, планировать и действовать. Именно такой обездви живающий эффект тревоги объясняет известный афоризм “Тревога сводит всю работу на нет”. Но при условии, что человек способен к продуктивной работе происходит противоположное: работа сводит тревогу на нет» (6).

К. Хорни пишет о том, что тревога является общим фактором для всех неврозов, а также неразрывно связана с враждебностью, одна порождает другую и тем самым образуется порочный круг. По теории Карен Хорни существует четыре основных вида тревожности: 1) Опасность ощущается как проистекающая от собственных побуждений и угрожающая «Я». 2) Опасность ощущается как исходящая от собственных побуждений и угрожающая другим. 3) Опасность ощущается как идущая извне и угрожающая «Я». 4) Опасность ощущается как приходящая извне и угрожающая другим. К. Хорни также выделила четыре основных средства, которыми невротик склонен защищать себя от базальной тревожности: любовь, подчинение, власть и реакция ухода (отстранения) (10).

Теперь рассмотрим типы темперамента в отношении к постоянству. Темперамент является тем, что подчеркивает самость человека; темперамент изучался на протяжении многих лет и на данный момент существует несколько различных классификаций его типов. Обратимся к труду Дэвида Кейрси. Категории темперамента, предложенные Д. Кейрси, дают представление о том, какую роль в картине непостоянства играет тип личности. Опросник Д. Кейрси определяет такие личностные характеристики как: экстраверсия — интроверсия, здравомыслие — интуиция, логичность — чувствование и рассудительность — импульсивность. Итак, четыре типа темперамента и их ценностные ориентации (по Кейрси):

SJ — Эпиметей (чувство долга, стремление занять достойное место в определенной социальной структуре) — по сути своей консерваторы, крайне ответственны и склонны к соблюдению иерархии. Для них важно соблюдение традиций и обычая. Тип SJ отличается развитым более чем у других чувством долга и потребностью быть нужным, полезным.

SP тип — Дионисий (свобода, спонтанность реакций; стремление следовать собственным импульсам) — стремится к свободе, к беспрепятственному

следованию своим влечениям и импульсам. Люди этого типа часто рисуют, выбирают род деятельности возбуждающий адреналин. Не слишком заботясь о последствиях, они живут «здесь и сейчас». Как правило, это импульсивные личности, для SP ощущать импульсы — быть живым. «Разнообразие во всем, включая близкие отношения, больше всего привлекает их. Способные быстро увлечься, SP осознают новую страсть, лишь столкнувшись с первыми признаками неудобств любовной связи» (7, с. 143).

NT — Прометей (дух научного поиска, стремление к власти над законами природы) — люди этого типа во всем ищут закономерности, пытаются понять устройство, природу чего бы то ни было, чтобы быть компетентными, мастерами своего дела. Интеллектуальность очень желанна для Прометея. Совершенствование в этом направлении бесконечно. Увлеченные постижением закономерностей, представители этого типа часто теряют чувство реальности. В отношениях данный тип сдержан и очень осторожен.

NF — Апполон NF (стремление к тому, чтобы быть самим собою, иметь ценность в собственных глазах) — «смыслом жизни для NF-людей является постоянный поиск смысла жизни» (7, 1994, с. 60). Становление — вот главная цель для людей этого типа и дабы стать «собой», обрести «свое лицо», они затрачивают массу энергии. Ещё одна особенность заключается в том, что, быстро увлекаясь, они также быстро остыдают, если поставленные цели теряют свой глубинный смысл. Даже несмотря на нежные отношения, на способность испытывать глубокие интимные чувства, NF, склонный к поиску идеала и совершенства, может резко потерять интерес к партнеру/партнерше.

Согласно данному описанию люди, обладающие темпераментом NT и SJ склонны к постоянству, в то время как обладатели типов SP и NF являются более переменчивыми.

Отдельно остановимся на характерологических особенностях творческой личности. На уровне бытового сознания, творческих людей выделяют из общей массы, приписывая им безответственность, несобранность и даже аморальность. Этот список включает в себя и такое качество как непостоянство.

С точки зрения Николая Бердяева, для творящего главное — выразить свое состояние, а не создать какой-то конечный продукт. По Бердяеву, творчество связано с недовольством, неудовлетворенностью этим миром, и есть порыв создать новый мир, положив конец старому. У творчества есть две перспективы — 1) конец этого мира и начало нового 2) усовершенствование и укрепление этого мира. Отсюда можно предположить, что творческая личность не только стремится к созданию нового и находится в процессе совершенствования данности, но и не преследует конкретной конечной цели, такой как создание продукта. То есть творческий человек склонен наслаждаться процессом, стремится не к постоянству, а к постоянной непрерывной деятельности, которая будет его удовлетворять.

Качества творческой личности стали объектом исследования не так давно. В информационном бюллетене «Исследования по психологии научного творчества в США» (1966) был приведен перечень характеристик присущих человеку творящему, согласно которому люди творчества должны обладать способностью быстро адаптироваться к новым условиям и быть толерантными к неопределенности. И, исходя из этого, предполагаем, что они являются предрасположенными к переменам в жизни и поиску нового (8).

По данным Гусева А. И., попытка измерить толерантность к неопределенности (TH) прилагалось достаточное количество. В основном это работы зарубежных авторов. Измерительный инструментарий представляет собой личностные опросники, возникшие на основании понимания их авторами сути конструктора TH. Так, Френкель-Брунсвик определяла TH через связь с особенностями восприятия, Буднер и Макдональд по результатам созданных ими опросников TH; Нортон как «тенденцию воспринимать неопределенную информацию как разновидность психологического дискомфорта или угрозы»; Хофстеде как культуральную составляющую, определяющую отношение к риску и неоднозначности и т. п. Но, несмотря на большое количество разработанных измерительных шкал, утверждает Гусев. А. И., единых подходов к измерению TH нет, в отечественной и западной школах изучение данного феномена проводится в разных контекстах.

Также можно отметить подверженность творческих личностей тревожному состоянию, о чем говорят различные авторы. «Многие психологи убеждены, что тревога способствует выполнению действий до некоторого предела, после его достижения тревога усиливается и становится всепоглощающей, а деятельность “рассыпается”. Мы согласны с Дж. П. Денни в том, что, возможно, у менее способных людей тревогу вызывает сложность самой задачи. Другие люди, предположительно более умные и творческие, обращаются за помощью к тревоге, для того чтобы достичь лучших результатов» (6, с. 316). Другими словами, как мы уже говорили, тревога либо сводит работу на нет, либо, натуры, движимые тревогой, при способности сосредоточиться, добиваются большей продуктивности.

«Самореализация, самопроявление — то есть выражение и творческое использование способностей индивидуума — может происходить, только когда человек сталкивается с вызывающими тревогу переживаниями и двигается сквозь них» (6, с. 318).

Гольдштейн утверждал: «творческий человек чаще отваживается на шокирующие поступки и, значит, чаще сталкивается с тревогой» (6, с. 313).

Исследование, сопоставляющее умственные способности и интеллектуальные, по данным Роло Мэя, подтверждают предположения Гольдштейна о том, что чем более креативна и продуктивна личность, тем с большим количеством тревожных ситуаций она сталкивается (6). Также отметим, что в данном случае

тревога не обязательно ведет к неврозам. По данным Т. Саймонтона среди «гениев» число душевнобольных не превосходит данный показатель среди основной массы населения (3).

Вернемся к К. Хорни и ее теории о невротической личности. Она отмечает, что часто невротическая потребность в любви принимает форму ненасытной потребности в половом удовлетворении. При этом связь между чувствами любви, привязанности и сексуальных связях не является очень тесной. Ранее мы уже обращались к этому автору и упоминали о четырех основных средствах, которыми человек склонен защищать себя от базальной тревожности — любовь, подчинение, власть и реакция ухода (отстранения). Рассмотрим подробнее механизмы защиты, которые описывает Хорни в своей книге. Первое средство — получение любви в любой форме. Формула — если вы меня любите, вы не причините мне зла. Второе средство — подчинение. Формула — если я уступлю, мне не причинят зла. Человек, следующий этой форме защиты, склонен позволять окружающим плохое обращение по отношению к себе. Третье средство защиты — власть, успех или обладание. Формула — если я обладаю властью, никто не сможет меня обидеть. Четвертым средство — уход. Формула такова — если я реагирую отстранением, уходом, ничто не заденет меня. Три из четырех средств защиты имеют одну общую черту — желание бороться с миром. Четвертое средство — бегство от мира. В данном случае, Карен Хорни говорит о достижении независимости от других в удовлетворении своих внешних или внутренних потребностей (10).

Возможно, на основании данных механизмов защиты можно предполагать взаимосвязь с проявлением постоянства в жизни человека. К примеру, человек, использующий в большей степени четвертое средство защиты — отстранение, — может проявлять склонность и к частой смене работы и к частой смене партнеров во избежание тесных, прочных контактов.

Также с целью изучить отношение к постоянству мы провели пилотажное эмпирическое исследование. Основываясь на утверждениях вышеперечисленных авторов, мы предположили, что люди, меняющие место проживания, окажутся склонными к непостоянству и, возможно, проявят негативное отношение к постоянству. В исследовании приняли участие иностранные граждане, имеющие опыт проживания в другой стране, и коренные жители Санкт-Петербурга, не имеющие аналогичного опыта. Возраст респондентов 25–35 лет. Всех респондентов можно поделить на четыре категории: женщины-иностранные, женщины-петербурженки, мужчины-иностранные, мужчины-петербуржцы.

Исследование проводилось методом анкетирования и носило поисковый характер, поэтому гипотезы не выдвигались. Респондентам предлагалось заполнить анкету, содержащую 26 вопросов. Вопросы были разбиты на несколько блоков — опыт пребывания в других странах, отношение к «экса-

периментам», отношение к переменам, отношение к постоянству.

По полученным нами результатам: иностранцы путешествуют больше, чем россияне. Вне зависимости от культуры путешествуют чаще женщины, чем мужчины. Россияне в основном путешествуют с целью отдыха, а иностранцы довольно часто с целью обучения и работы. Вне зависимости от культуры с целью отдыха чаще путешествуют женщины.

Возможно, стоит рассматривать полученные результаты также через призму теории Гирта Хофстеде. Культуры в исследовании Хоффстеда условно поделены на культуры с высоким и низким уровнями избегания неопределенности. Культуры с высоким уровнем избегания неопределенности (в основном, культуры коллектиivistского типа) имеют низкий уровень толерантности к неопределенности, что выражается в высоком уровне тревожности и тенденции к «выбросу энергии» (агрессивному поведению).

Культуры с высоким уровнем избегания неопределенности, отличаются потребностью к формализованным указаниям, нормами поведения с высокой тревожностью, нетерпимостью к «не таким» людям и идеям и наоборот, низкий уровень избегания неопределенности — это где люди проявляют инициативу, импровизируют, склонны к риску и не очень любят правила. По данным Хоффстеде Россия набрала 95 баллов по данной шкале (примерное значение), в то время как среднеевропейский показатель равен 74 баллам, США = 46 баллам, Англия = 35 баллам (среднемировой показатель = 64 баллам). http://www.geert-hofstede.com/hofstede_dimensions.php — таблица по всем странам; http://www.geert-hofstede.com/hofstede_switzerland.shtml — среднемировой и среднеевропейские показатели.

По материалам нашего эмпирического исследования иностранцы положительнее относятся к внесению изменений в отложенную систему; а также более негативно настроены по отношению к постоянству. Среди россиян половина респондентов высказала положительное отношение к постоянству. При этом среди наших соотечественников большой процент респондентов относится положительно к переменам и экспериментам (среди иностранцев эти показатели ниже). Возможно, наши показатели вполне сопоставимы показателями Хоффстеде: россиянам хочется постоянства, они избегают неопределенности, хотят более четких указаний, правил. То, что наши респонденты выделили положительное отношение к переменам и экспериментам может быть вызвано нестабильной ситуацией в стране, при которой перемены являются неизбежными. При этом респонденты отмечают, что перемены хороши тогда, когда они запланированы и ведут к улучшению качества жизни, также респонденты высказывают свое беспокойство о возможном негативном исходе. В отношении перемен и экспериментов, вне зависимости от культуры, более решительными по этим параметрам являются мужчины.

Вне зависимости от культуры: для женщин важно, чтобы постоянство преобладало в области межличностных взаимоотношений. Для мужчин важно чтобы постоянство было в приоритетных сферах (для кого-то это семья, для кого-то развитие), в сферах, в которых без постоянства не добиться успеха.

Несмотря на то что среди иностранцев встречались отрицательные оценки в отношении к постоянству, в определенных сферах постоянство все же ценится и той и другой группой испытуемых.

Проведя исследование, мы пришли к выводу, что переменчивость, желание более частой смены обстановки и экспериментов, напрямую не связаны с позитивным или негативным отношением к постоянству.

По мнению автора, которое сформировалось в ходе написания работы, понятие «страх постоянства» многокомпонентное. Как выяснилось в ходе эмпирического исследования, несмотря на перемены, даже такие основательные, как временная смена места жительства на 1 год, человек, в конечном итоге, стремится к постоянству. Особенно заметно это проявляется сфере межличностных отношений. Во время проведения исследования, мы пришли к выводу, что влиять на отношение человека к постоянству могут различные факторы, такие как темперамент, невротичность личности, ментальность, воспитание, социум, культура, религиозность, возраст, зрелость личности, опыт и многие другие индивидуальные особенности.

Литература

- Бердяев Н. Творчество и объективация. 1941 г. (<http://www.zhurnal.ru/magister/library/philos/berdyaev/berdn012.htm>)
- Гусев А. И. К проблеме измерения толерантности к неопределенности. «Практическая психология и социальная работа» № 1, 2007. (http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:oEEaxHMfD-oJ:institut.smysl.ru/article/documents/measure_tolerant.doc+СОВРЕМЕННЫЕ+ИССЛЕДОВАНИЯ+ТОЛЕРАНТНОСТИ+К+НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ+В+ЗАРУБЕЖНОЙ+ПСИХОЛОГИИ&cd=4&hl=ru&ct=clnk&gl=ru)
- Дружинин В. Н. Психология общих способностей. 2-е изд. 1999.
- Изард К. Э. Психология эмоций / Пер. с англ. СПб.: Питер, 1999.
- Ильин Е. П. Эмоции и чувства. СПб.: Питер, 2001.
- Мэй Ролло. Смысл тревоги. М.: Класс, 2001.
- Овчинников Б. В. Павлов К. В., Владимирова И. М. Ваш психологический тип. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.
- Пономарев Я. А. Психология творчества. М.: Наука, 1976.
- Смит Блэйн. Боюсь сказать «Да». М.: Триада, 2005.
- Хорни Карен. Невротическая личность нашего времени. М.: Академический проект (Серия «Психологические технологии»), 2006.
- Щербатых Ю. В. Проблемы классификации экзистенциальных страхов личности // Нац. проекты как фактор созидания современной России: Сб. научн. трудов регион. межвуз. научн. конф. Воронеж: ВФ МГЭИ, 2006.
- Щербатых Ю. В. Психология страха. М.: ЭКСМО, 2000.

А. Ю. Потанькинастудентка факультета
психологии и философии РХГАНаучный руководитель —
М. В. Архипова, преподаватель
факультета психологии
и философии человека РХГА

ОСОБЕННОСТИ АДАПТАЦИИ ТРУДОВЫХ МИГРАНТОВ К КУЛЬТУРЕ ПЕТЕРБУРГА

Copyright © 2011, А. Ю. Потанькина

Начиная с самых древних времен, люди совершали путешествия, гонимые любопытством и поиском лучших земель, паломничества к святым местам, землям их дальних предков, отправляли посольства в другие страны, вели войны. Каждый раз при этом происходили контакты с другой культурой и обмен жителями (план, добровольный переезд). В современном обществе межкультурные контакты не являются чем-то особым, они стали неотъемлемой частью нашей жизни. Причины, по которым люди покидают родные места, совершенно различны. Не всегда в новой стране они встречают понимание и поддержку. Чем более ярки различия между культурами, тем сложнее мигранту влиться в новое общество.

«Миграция — это пространственная активность (перемещение) индивида, направленная на овладение ресурсами новых территорий и связана с переменой места жительства» (3, с. 39).

Миграционные процессы, согласно Платонову Ю. П., представляют собой совокупность различных факторов таких, как факторы макроуровня (политическая система, уровень экономического развития страны занятость, доходы населения, экология, миграционная политика) и микроуровня (социальная среда, ценности, приоритеты). Как правило, мигранты не руководствуются одной причиной. На принятие решения об эмиграции влияние оказывают несколько факторов.

Миграционная активность в значительной степени зависит от демографических характеристик. Наиболее активны в этом молодые люди, причем мужчины более подвижны, чем женщины. Бездетные люди чаще принимают решение о переселении, чем те, у которых есть дети. Между подвижностью и наличием детей в семье наблюдается зависимость: часто приезд на новое место заставляет откладывать рождение детей.

Миграция приводит к изменению численности населения. В районах, где выезд превышает въезд, наблюдается большое количество старших возрастов, там, где отмечается приток мигрантов много молодых людей. Такие сдвиги влекут за собой изменения в приросте населения. Важным фактором миграции являются политические мотивы. Часто миграции обусловлены национальными и религиозными мотивами, как это произошло в странах бывшего СССР в 90-х гг. прошлого века. Поток мигрантов направился в Россию из стран бывшего СССР. В основном это русскоязычное население (8).

Мигрантов можно разделить на несколько типов.

1. В зависимости от типа пересекаемых границ мигрантов можно разделить на внешних и внутренних.

2. Также можно классифицировать мигрантов по временным признакам. Сюда относятся:

- постоянные мигранты, навсегда меняющие место жительства;

- временные. Человек переселяется на какой-то длительный срок;

- сезонные мигранты — люди, ежегодно совершающие перемещения в определенные месяцы;

- мятниковые миграции происходят, когда место работы или учебы находится не так далеко, что позволяет совершать частые переезды. Сюда же можно отнести и отъезд студентов иностранцев домой на каникулы.

3. Мигрантов можно разделить на разные типы по причинам переселения.

4. Миграция может быть организованной (при содействии государства) и не организованной (8).

Подготовленная миграция считается тогда, когда индивид находит себе новое место работы, заранее обговаривает условия оплаты. Неорганизованная — когда на новом месте человека никто не ждет. Нередко он оказывается без средств к существованию. Так же сюда можно отнести и беженцев. Беженец от вынужденного переселенца отличается тем, что он руководствуется инстинктом самосохранения и старается избежать опасности, в то время как вынужденный переселенец оценивает место и ситуацию (3).

5. Добровольная миграция — мигранты сами принимают решение о переезде, и принудительная — перемещение осуществляется вне зависимости от их желания (7).

Следует учитывать, что любая миграция носит вынужденный характер: человек уже не может оставаться в своей стране, в тех условиях, в которых он живет (3).

6. Легальная (при оформлении всех необходимых документов и получения согласия принимающей страны) и нелегальная (соответственно, без документов разрешающих пребывание в стране) (5).

7. Миграция также может быть удачной и неудачной. От этого зависит, будет ли мигрант постоянным жителем страны или временным. Бывает, что на новом месте условия оказываются еще хуже, чем на предыдущем.

8. Индивидуальная и массовая (этническая). Массовая миграция часто носит этнический характер, и обычно связана с какими-либо неблагоприятными событиями на родине (3). Мигранты в нашем городе

сталкиваются с различными проблемами, такими как миграционная политика Российской Федерации (1), дискриминация и межнациональная напряженность (9).

О. Ю. Коневская в своей статье «Миграционные процессы и межнациональная напряженность» считает: «Применительно к данному историческому моменту можно констатировать, что первопричиной роста межнациональной напряженности в ее широком общеноциональном контексте стала идея справедливости, сердцевину которой составляет распределение жизненных ресурсов» (4, с. 137).

Не обходят мигрантов стороной и различные психологические проблемы, связанные с культурным шоком и влекущие за собой кризис идентичности (9).

Понятие «культурный шок» ввел американский антрополог К. Оберг в 1960 г. Симптомы культурного шока разнообразны. Это постоянные беспокойства, навязчивые желания, чувство усталости и изнеможения, бессонница, страхи, психосоматические расстройства и т. д. (10).

Чаще всего культурный шок вызывает негативные последствия, но стоит обратить внимание и на позитивный момент. Исходя из этого Дж. Берри предложил заменить термин «культурный шок» на «культурный стресс» (10).

Его рассматривают в виде U-образной кривой и согласно Обергу выделяют 4 этапа.

1. «Медовый месяц». Многие добровольные мигранты стремятся жить и учиться за границей, принимающая сторона старается обеспечить комфортные условия. На этой стадии человек испытывает энтузиазм, большие надежды на будущее, радость от пребывания в новой стране, очарование новой культурой.

2. «Кризис». На этой стадии мигрант обнаруживает, что все не так радужно, как казалось на первый взгляд. Условия жизни не такие, к каким он привык, знание языка не достаточно хорошее, чем он думал, обостряется чувство непонимания с местными жителями, непонимания их культурных традиций, появляется разочарование, замешательство. Это может привести и часто приводит к депрессиям и попыткам убежать от реальности, пытаясь общаться только с земляками.

3. «Восстановление». На этом этапе депрессия постепенно сменяется оптимистичным настроем, ощущением уверенности и удовлетворенности. Человек чувствует себя более приспособленным и интегрированным в жизнь общества. Выход из кризиса происходит по мере усвоения норм, языка, обычаев.

4. «Адаптация». Человек полностью интегрирован в жизнь общества, достаточно хорошо знает язык страны, не испытывает значительных трудностей в общении с местным населением, приспособился к жизни в новой культуре (6).

Степаненко Т. Г. приводит еще одну фазу, ее можно считать промежуточной между фазой кризиса и фазой адаптации — это фаза «Критической точки». Разочарование, непонимание, чувство отверженности достигают своего апогея, что ведет к серьезным заболеваниям и чувству полной беспомощности. Не сумевшие успешно адаптироваться мигранты часто возвращаются

домой раньше намеченного срока, некоторые принимают решение переехать в другую страну, а некоторые — уйти из жизни. К счастью большинство все-таки преодолеваю все культурные преграды и успешно адаптируются.

При возвращении на родину происходит обратный процесс. Человеку, адаптированному в новой стране, приходится адаптироваться снова к родной культуре. Его принято называть «шоком возвращения». По мнению многих исследователей, процесс реадаптации является как бы зеркальным отражением U-образной кривой аккультурации и проходит через все те же фазы. Для полноты картины была предложена W-образная кривая межкультурной адаптации, совмещающая процессы аккультурации и реадаптации (6).

Последние исследования ставят под сомнение универсальность U-образной кривой адаптации (10).

Позитивная сторона смены культуры заключена в том, что переживание некоторых трудностей влечет к саморазвитию, личностному росту и самосовершенствованию. Установлено, что культурный шок в небольших дозах оказывает положительное влияние на личностный рост. Его результатом может стать приобретение новых ценностей и установок. В столкновении с другой культурой человек получает знания из собственного опыта и приобретает новые взгляды на природу человеческого многообразия.

Джон Берри пришел к выводам, что процесс психологической адаптации во многом зависит от того, какой стратегии адаптации придерживается индивид.

Существует 4 стратегии:

Ассимиляция — мигрант ориентирован на идентификацию с новой культурой, при этом ценность своей снижена. Происходит довольно быстрое освоение новых культурных ценностей. Это приводит либо к поглощению своей культуры доминантной культурой, либо формируется новый общий вариант соединения двух культур.

Интеграция — идентификация, как со старой культурой, так и с новой. Предполагает сохранение собственного культурного наследия и благожелательное отношение к разным формам взаимодействия с большинством. Эта стратегия приводит к образованию мозаичного общества, где каждый элемент сохраняет свою индивидуальность.

Сепаратизм — меньшинство отрицает культуру большинства и сохраняет свои культурные особенности. Часто эта стратегия — единственный видимый способ сохранения собственной идентичности. В случае если такая стратегия навязывается большинством меньшинству, то это называется процессом **сегрегации**.

Маргинализация — человек не идентифицирует себя ни с одной культурой. Эта стратегия редко является свободным выбором, чаще всего мигранты становятся маргиналами в результате попыток насилиственной ассимиляции в сочетании с политической сегрегацией со стороны большинства (9).

В рамках концепции Дж. Берри и Бочнера интеграция считается наиболее предпочтительной стратегией как на индивидуальном, так и на групповом уровнях (9).

Мы провели эмпирическое исследование, в котором приняли участие 4 человека: 2 женщины и 2 мужчин. При этом были взяты женщина и мужчина (граждане Украины, украинцы), и женщина, гражданка Узбекистана, и мужчина армянин.

Респондент № 1. Женщина 37 лет. На момент исследования у нее было неполное высшее образование, она замужем, есть дети. Приехала из Украины (г. Полтава) вместе с семьей. До их переезда в России жили родители ее мужа. В Петербурге живет более 6 лет. До того, как приехала в Петербург на постоянное место жительства, бывала в городе. Русским языком владеет свободно, как сейчас, так и на момент приезда.

Респондент № 2. Мужчина 27 лет. Имеет высшее образование (филологическое), холост. Приехал в Петербург из Украины что-то поменять в своей жизни, т. к. на родине ему «все надоело». Родной город Херсон. На момент исследования жил постоянно в Петербурге больше года; до этого ранее бывал в городе. Когда приехал, в Петербурге жили 2 друга. Все члены семьи остались в Украине, собственной семьи здесь не создал. Русским языком владеет свободно как сейчас, так и на момент приезда.

Респондент № 3. Женщина 36 лет. Уроженка г. Акташ Самаркандская область, Узбекистан. Образование среднее, замужем, есть дети. В Петербурге, на момент исследования жила 2 года и 6 месяцев. На момент приезда в городе жил ее знакомый. Так же в Петербурге проживают и некоторые члены ее семьи. По-русски говорит и читает свободно. Целью приезда является только трудовая деятельность.

Респондент № 4. Мужчина 26 лет. Образование среднее специальное, состоит в браке. Приехал из Армении, г. Севан. Ранее в Петербурге не был. На момент его приезда в городе была его семья: родители, братья и сестры. Сейчас его семья тоже проживает в Петербурге. На момент приезда владел русским языком плохо, на момент исследования свободно говорит и читает по-русски. Целью приезда в Петербург была работа. Со временем эта цель не изменилась.

Анкета «Особенности адаптации к жизни в Санкт-Петербурге», выявила следующее:

Респондент № 1. По ее словам, приехала в Петербург, чтобы жить в самом красивом городе мира. Первыми впечатлениями о городе были серость стен и производственных зданий при подъезде к городу. На момент исследования восприятие города изменилось. Серость отступила на второй план после знакомства с красотами городского пейзажа. Чувство ностальгии, по ее словам, не испытывала; адаптирована к новой культуре скорее хорошо, т. к. «есть друзья, работа, климат не слишком напрягает». Были и трудности: эмоциональная сдержанность местного населения. Хотелось встряхнуть собеседника, т. к. они казались сонными и замороженными. Не жалеет, что сменила место жительства, потому чувствует себя комфортно. Среди планов на будущее есть стремление приобрести здесь жилье и закончить вуз.

Респондент № 2. Первыми впечатлениями о городе были движение, скорость, спешка людей. Очень

быстрый ритм жизни. Со временем адаптировался, стал «такой же, как все». Больше не удивляет темп жизни, стал смелее, более свободно стал общаться с незнакомыми людьми. Сложность, с которой он столкнулся, заключалась в общении с незнакомым рабочим коллективом и насмешки над ним, что он из Украины. Чувство ностальгии испытывал и испытывает сейчас, заключается это в том, что все близкие друзья остались на родине, не с кем куда-нибудь сходить, поговорить. Те знакомые, с кем он поддерживает дружеские отношения в Петербурге — корыстны, разговоры только о деньгах. В Украине люди проще, более открытые и бескорыстные. Климат тоже другой. Считает, что адаптировался скорее хорошо, потому, что легче все воспринимает, влился в жизнь мегаполиса, равнодушен к насмешкам. В Украине «не было проблем». Жил одним днем и только для себя». Не может однозначно ответить на вопрос, жалеет ли он о своем приезде, т. к. с одной стороны, сильно скучает по родине и друзьям, а также не оправдалась его материальные ожидания, с другой стороны, переезд стал для него школой жизни и он этому рад. Далеко идущих планов относительно пребывания в Петербурге нет, как впрочем, и определенности в отношении дальнейшего своего пребывания. Считает, что если не найдется более интересная и творческая работа или не встретится близкий человек, то уедет примерно через год.

Респондент № 3. Первым впечатлением было беспокойство связанное с милицией, регистрацией, поиском работы, не было жилья. На данный момент появилась возможность сделать регистрацию и «свободно ходить». Все сложности были связаны с поиском работы и жильем. На момент исследования опрашиваемая жила на территории работодателя. Чувство ностальгии испытывает. Проявляется это в тоске по родине и детям. Считает, что адаптировалась скорее хорошо, потому что работает, нет проблем с жильем и материально обеспечена. Не жалеет, что приехала в Петербург: «я здесь работаю хорошо, высыпаю деньги домой, у себя дом строю, сама себя обеспечила, дети рады, у них все есть. Я рада». Планирует продолжить работу, чтобы обеспечивать своих детей и себя.

Респондент № 4. Целью приезда была работа. Эта цель за 6 лет не изменилась. Первым впечатлением была красота города. Со временем он узнал, что в истории Петербурга заметное место занимала армянская диаспора, что его радует, т. к. он сам армянин. Считает город не только красивым, но и культурным. Сложным для него было найти новых друзей и знакомых. Чувство ностальгии испытывал, проявлялось оно в том, что он скучал по родной природе. Сейчас чувства ностальгии нет. Считает, что адаптировался в Петербурге довдовательно. Негативный фактор состоит в том, что постоянно испытывает жилищные трудности. О своем переезде не жалеет, т. к. уже освоился и нашел новых друзей. Относительно своих дальнейших планов пишет: «хочу остаться здесь до конца».

Опросник адаптации личности к социокультурной среде (тест Янковского) у респондента № 1 выявил следующие особенности: шкала адаптивности — 126; шкала конформности — 106; шкала интер-

активности — 6 б; шкала депрессивности — 2б; шкала ностальгии — 5б; шкала отчужденности — 3б.

Самый высокий показатель — адаптивность, самый низкий — депрессивность. Из этого можно сделать вывод, что испытуемая адаптирована в Петербурге. Чувствует себя полноправным членом общества, к местному населению относится хорошо, чувствует себя в общении уверенно. Имеет стремления к самореализации, высокую активность, планирует свое будущее.

Респондент № 2. Шкала адаптивности — 6б, шкала конформности — 8б, шкала интерактивности — 9б, шкала депрессивности — 10б, шкала ностальгии — 9б, шкала отчужденности — 9б.

Самый высокий показатель — это по шкале депрессивности. Согласно ключу, это средний балл, далее практически также выражены отчужденность, ностальгия, интерактивность (разрыв всего 1 балл); самый низкий показатель — адаптивность, согласно ключу — это средний балл. Относительно респондента можно сказать, что он скорее не адаптирован. Можно предположить, что сейчас для него наступил переломный момент. С одной стороны, он скучает по своей стране, прежнему окружению, чувствует себя покинутым и, возможно, разочарованным материальными условиями и приемом местного населения, с другой стороны, он настроен на принятие этой среды, критично относится к своему поведению, пытаясь соответствовать нормам и правилам нового общества, пытается реализовать себя путем достижения материальной независимости.

Респондент № 3 показала следующее: шкала адаптивности — 8б, шкала конформности — 8б, шкала интерактивности — 10б, шкала депрессивности — 7б, шкала ностальгии — 9б, шкала отчужденности — 8б.

Самый высокий балл — шкала интерактивности, сразу же за ним следует шкала ностальгии, самый низкий балл — депрессивности. Все показатели, согласно ключу, являются средними. Выводы, на основании этих шкал, можно сделать следующие: у испытуемой присутствует некая отстраненность, что говорит о не-полной адаптации, хотя выражена тенденция к принятию и активному вхождению в общество. Критично относится к своему поведению, пытаясь вести себя в соответствии с нормами и правилами, принятыми в Петербурге, есть желание реализовать себя. В то же время испытуемая скучает по родине и своему близкому окружению. Можно сказать, что адаптивный кризис пройден успешно.

Респондент № 4. Шкала адаптивности — 14б, шкала конформности — 8б, шкала интерактивности — 11б, депрессивности — 6б, ностальгии — 5б, отчужденности — 3б.

Самый высокий показатель по шкале адаптивности, самый низкий по шкале отчужденности. Показатель адаптивности является высоким, согласно ключу методики, что говорит нам о хорошей адаптации к культуре. Человек внедрен в общество, свободно общается, завязывает новые знакомства. В общении с местным населением чувствует себя уверенно, активен, строит планы на будущее, пытается реализоваться в интересных для него сферах деятельности.

Проективный метод — рисунок

При анализе этой методики внимание обращалось на подробность рисунков, их цветовую гамму или отсутствие цвета, интерпретация рисунков проводилась больше путем сравнения, нежели интерпретацией изображения.

Респондент № 1

Вопреки заданию нарисовать на одном листе один рисунок, на другом — другой, испытуемая разделила лист линией на две части и рисовала рисунки на одном листе. Можно предположить, что этим она неосознанно сравнивала себя. Общее впечатление закрытости, на вопросы по рисунку отказалась отвечать, сказала, что исследователь сама все знает, а если чего не знает, то проанализирует и найдет ответ. По поводу рисунка только отозвалась, что она теперь другой человек.

«Я в родной культуре»	«Я в культуре Петербурга»
1. На рисунке изображена женская фигура в национальной украинской одежде в овале, кисти рук и ноги не видны. Изображение как будто на медальоне или монете, от овала исходят штрихи — ощущение блеска, сверкания картинки.	1. На рисунке изображена женская фигура в классическом женском деловом костюме в овале, кисти рук и ноги не видны. Вокруг овала штриховка, как будто она видит себя в запыленное зеркало или зеркало в затемненной комнате.
2. Рисунок яркий, сверкающий, радующий глаз.	2. Рисунок серый, унылый, строгий.
3. Использованы цвета: красный, синий, фиолетовый, оранжевый.	3. Использованы два цвета: синий и фиолетовый.
4. Женская фигура на рисунке не имеет длинных волос, вместо них — ленты, на лице улыбка, глаза закрашены, шея в меру длинная, плечи широкие, большие соответствующие мужской фигуре, кистей рук и ног не видно.	4. Женская фигура имеет волосы, они уложены в стрижку — каре, на лице — очки, сквозь очки видны зрачки, лицо доброжелательно, шея в меру длинная, плечи под прямым углом к шее, широкие, соответствующие мужской фигуре, кистей рук и ног нет.
5. Овал, в котором изображена фигура — фиолетово-фиолетового цвета.	5. Овал, в котором изображена фигура — фиолетово-фиолетового цвета.

Интерпретация.

Рисунок подтверждает слова испытуемой о том, что она стала другим человеком. Мы видим, что на родине она яркая, эмоциональная, романтичная, женственная, в то время, как в России — строгая, деловая. Никаких ярких эмоций, зато она более решительная, нацеленная на дело и результат. Очко на лице могут говорить как о дополнительной защите, так и о подчеркивании деловых качеств.

Оранжевый цвет указывает на чувственность, эротичность. Также может означать интенсивное самораскрытие и легкость контактов с окружающими. Красный цвет в сочетании с оранжевым — стремление к переживаниям, высокому уровню активности из-за неудовлетворенной жажды приключений. Синий цвет, указывает на потребность в расслабленном по-

кое, фиолетовый — на мужское начало (Серов Н. В. 2004 г.).

Синий цвет также может говорить о некой эмоциональной холодности и отсутствии страстей.

Респондент № 2

«Я в культуре Петербурга»	«Я в родной культуре»
1. Рисунок разделен на три части. Одна часть большая и две маленькие.	1. Рисунок разделен на четыре части: две большие, одна меньше и одна маленькая.
2. На рисунке изображено: в большой части — городской пейзаж: ряды домов, полосы движения со снующими разноцветными машинами, маленькие, схематично изображенные человечки. Эта часть заштрихована синим карандашом. В цвете только автомобили. Сказал, что все серое и пасмурная погода, возможно мелкий дождь. Говорил, что все снуют, бегут куда-то, суетятся, и он с ними бежит.	2. На рисунке в больших частях изображена природа. В верхнем левом углу — солнце, деревенские дома, деревья наклонены, т. к. дует ветер, около забора лавочка. Это его родительский дом, на лавочке сидел вместе с семьей и друзьями. В нижнем правом углу — море, закат, пляж с лежаками и тентами, солнце, уходящее в водную гладь. Погода хорошая на обеих частях рисунка. Говорил, что отдыхал на пляже с друзьями, в компаниях, со своими девушками. Ему было хорошо и весело там, не было никаких забот, чувствовал близость семьи.
3. В верхнем правом углу изображен испытуемый дом. Это его комната, там есть диван и стол с компьютером, окно и сам испытуемый. Вся часть рисунка нарисована черным карандашом, только стены закрашены желтым. Окно заштриховано. Говорил, что дома ему скучно, нечем себя занять, на улице плохая погода: дождь, снег и ветер. На стенах обои, цвет которых ему кажется противным.	3. На меньшем рисунке изображена стена с затмленными окнами, закрытая двухстворчатая дверь без замков. Написано: Millenium club Rellax hall. Это ночной клуб, в котором он часто отдыхал с друзьями, порой он ходил туда один, после работы, но все равно было весело.
4. В нижней правой части изображен испытуемый на работе. Ярким оранжевым цветом изображены мини-тракторы и мопед (он работает в магазине садовой и строительной техники), прилавок синего цвета, за которым стоит испытуемый, одетый в синюю футболку, монитор его рабочего компьютера на прилавке, сзади испытуемого дверь, с двух сторон от испытуемого книжные шкафы с папками.	4. В нижней левой части изображено место, где работал испытуемый. Это казино. На рисунке виден стол с rulettкой и карточный стол. Стол с rulettкой освещен лампами.
5. Испытуемый изображает себя на работе и дома.	5. Испытуемый изображает себя в центре рисунка, ближе к левому краю.

Начал рисовать с рисунка «Я в родной культуре». Подробно рассказывал, что где нарисовано, говорил о своих чувствах «там» и «здесь». Был очень открыт в общении. По всему было видно, что разговоры об Украине приносят ему радость. Рисунки многоцветные, общее впечатление радости.

Интерпретация

Рисунки многоцветные; цвета соответствуют содержанию, по этому, в контексте нашего исследования в этих рисунках цвета истолковываться не будут.

Оба рисунка яркие и эмоциональные. В Украине он счастлив, жизнь быть ключом. Отдых, работа, семья все гармонично соединено. Петербург же подавляет его своей серостью, шумом, ритмом, плохая погода навевает грусть и тоску. Самое яркое его впечатление — это машины и техника. Возможно, что в Петербурге он не чувствует себя целостным. На работе он другой, нежели дома.

Респондент № 3

Не смотря на устную инструкцию нарисовать два рисунка на разных листах на разную тему, испытуемая нарисовала три рисунка на тему «Я в родной культуре». У нас есть предположение, что два из них рисовал другой человек, т. к. они сильно отличаются по стилю и художественному исполнению. Сама она сказала, что больше ничего рисовать не будет, т. к. очень занята на работе.

Рисунок № 1. На листе изображены: дом, с двумя маленькими окнами и маленькой дверью в углу, цветущее дерево, накрытый стол, печь, в которой выпекаются лепешки, цветы, трава и возможно река, только не ясно, почему из нее растет дерево, горы, летящие птицы. Рисунок выполнен в цвете. Все цвета традиционны и соответствуют содержанию, по этому, в контексте нашего исследования в этом и других рисунках испытуемой, цвета истолковываться не будут.

Рисунок № 2. Яркие, насыщенные цвета, интенсивная штриховка. Возможно, это рисовал мужчина. Изображен накрытый стол во дворе, на столом — организован тент из сплетения виноградных лоз, над столом свисают фонари. В левом углу рисунка — рукомойник, в правом, возможно часть машины.

Рисунок № 3. Изображен горный пейзаж: три горных холма, покрытых зеленой растительностью, река, ниспадающая с холма, по берегам реки цветы и ели. У левого края листа нарисована часть дерева, в левом нижнем углу — камень, поросший чем — то черным: возможно прошлогодней травой или мхом. Небо разноцветное. Для его изображения использованы цвета: красный, синий, желтый. В небе парят птицы. Цвета так же яркие, насыщенные, соответствующие изображенному на рисунке, штриховка интенсивная. Возможно, что этот рисунок нарисован тем же человеком, что и предыдущий.

Интерпретация

Поскольку все три рисунка на одну тему, нам не с чем их сравнить. Можно сказать, что человек погружен в воспоминания о родине и/или отсутствие ярких впечатлений в Петербурге.

Респондент № 4

«Я в родной культуре»	«Я в культуре Петербурга»
1. В левой части рисунка изображен дом, машина испытуемого, сам испытуемый, река, удочка с поплавком и крючком, пляжный шезлонг и зонтик, написано слово «отдых».	1. В правой части рисунка изображен испытуемый, держащий за руку женскую фигуру, два соединенных золотых кольца у них над головами, символизирующие брачный союз, пляжный тент и шезлонг, дом, окно, над которым написано слово «работа», удочка с крючком.
2. Фигура испытуемого изображена схематически, без лица, одежды, половых признаков, признаков узнаваемости.	2. Фигура испытуемого изображена схематически в виде перевернутого треугольника, в руке он держит букет.
3. В этой части рисунка в цвете только река.	3. В этой части рисунка в цвете букет в руке испытуемого и два кольца, нарисованных над головой испытуемого и женской фигуры, которую он держит за руку.

Рисунок разделен на две части яркими разноцветными линиями, вероятно символизирующими переезд.

Интерпретация.

Переезд в Россию, был самым ярким и запоминающимся событием. Он разделил его жизнь на «до» и «после». Можно сказать, что основным занятием на родине для него был отдых, а в Петербурге — работа. Поскольку кроме разделяющей линии в цвете изображены река и два кольца, можно сказать, что все самые яркие эмоции и впечатления связанны с рекой и его браком. Претерпел изменение и образ самого испытуемого. В Петербурге он стал мужественным, сильным, ответственным, почувствовал себя мужчиной, в то время как на родине — это бесполое существо.

Выводы

Про испытуемую № 1 можно сказать, что она хорошо адаптировалась в Петербурге. Это подтверждает тест Янковского и ее слова, что она адаптирована и не испытывает чувства ностальгии. Личность испытуемой претерпела значительные изменения, соответствующие нормам и ценностям мегаполиса: она стала деловой и целеустремленной. Смело планирует свое будущее — окончание вуза и приобретение жилья. Родная культура не препятствовала ей в адаптации, а можно сказать, способствовала.

Испытуемый № 2 находится в критическом состоянии, но есть тенденция к преодолению кризиса, согласно тесту Янковского. Он высказывает неопределенность в отношении своего дальнейшего будущего в России. Рисунки выявляют сильное чувство ностальгии и давленность мегаполисом. Такая противоречивая и неопределенная картина свидетельствует о глубоком

кризисе адаптации переживаемого личностью. Он как будто попал в другой мир и близость культур не помогает ему, разве что в том, что он знает языки.

Испытуемая № 3 проявляет отстраненность в общении и отношении к Петербургу. Она не знает города, и все ее мысли сведены к материальным вопросам. Здесь она только для того, что бы на родине что-то построить, заработать для детей денег. Эмоционально она обращена на родину. Возможна неполная адаптация. Родная культура ей не препятствует, а даже помогает, т. к. мысли о детях являются источником внутренних сил и мотивацией.

Испытуемый № 4 хорошо адаптирован. Он создал семью, работает, строит планы на будущее. Город и культура ему нравится. Несмотря на то, что в начале было много сложностей из — за разницы в культурах и языке, он их успешно преодолел и влился в общество. Было чувство ностальгии, но теперь его нет. На перемену места жительства смотрит как на важный этап его жизни, оказавший влияние на его развитие и «образ Я».

В заключение можно сказать, что для работы психолога в этом направлении широкое поле деятельности, как в среде трудовых мигрантов, так и в среде вынужденных переселенцев. Причины, которые подталкивают к смене места жительства, самые разнообразные. Можно с уверенностью говорить о травмирующем эффекте этих причин, а так же сама ситуация аккультурации является сложной и болезненной. Человеку в трудной жизненной ситуации, оторванному от своих корней и находящемуся в чужой и непонятной культуре, нужна поддержка и помочь профессионалов, способных помочь ему влиться в новое для него общество.

Литература

- Автомонов. А. С., Гаврилова И. Н Задачи миграционной политики в России / Миграция в современной России: состояние, проблемы, тенденции под ред. К. О. Ромодановского и М. Л. Тюркина. М., 2009.
- Андрichenko P. B. Развитие федерального законодательства в сфере трудовой миграции / Миграция в современной России: состояние проблемы, тенденции / Под ред. К. О. Ромодановского и М. Л. Тюркина. М., 2009.
- Бондырева С. К. Колесов Д. В. Миграция (сущности и явление). М.; Воронеж, 2004.
- Коневская О. Ю. Миграционные процессы и межнациональная напряженность в современной России / Миграция в современной России: состояние проблемы, тенденции / Под ред. К. О. Ромодановского и М. Л. Тюркина. М., 2009.
- Ольховик Т. Н. Нелегальная миграция в России: исторический аспект (1996–2000 гг.) / Автореферат. СПб., 2004.
- Павленко В. Н., Таглин С. А. Общая и прикладная этнопсихология. М., 2005.
- Петров В. Н. Миграция населения и этнические мигранты в современной России. — Краснодар, 2004.
- Платонов П. Ю. Основы этнической психологии. СПб., 2003.
- Психологическая помощь мигрантам: травма, смена культуры, кризис идентичности / Под ред. Г. У. Солдатовой. М., 2002.
- Степаненко Т. Г. Этнопсихология: учебник. М., 2008.

Н. А. Менхстудентка факультета
психологии и философии
человека РХГАНаучный руководитель —
М. В. Архипова, преподаватель
факультета психологии
и философии человека РХГА

ЧУВСТВО ВИНЫ ВО ВЗАИМОСВЯЗИ С НЕКОТОРЫМИ ДРУГИМИ ЧУВСТВАМИ И СВОЙСТВАМИ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2011, Н. А. Менх

Чувство вины относится к социальным эмоциям. По мнению Д. Льюиса, при переживании чувства вины происходит оценка человеком личной неудачи, которая, в свою очередь, возникла в результате не достижения соответствия между отношением к себе и установленными обществом социальными нормами и правилами поведения. При рассмотрении чувства вины обязательно встает вопрос о том, что поведение человека, детерминированное этим чувством, не соответствует социальным требованиям из-за внутренних причин, а не внешних.

Д. Льюис вину, стыд и гордость называет еще «самооценочными», т. е. человек направляет взгляд сам на себя. При переживании чувства вины ставится акцент на самом себе, как на источнике неправильных действий. Когда человек испытывает чувство вины, то его действия будут направлены скорее не на себя, а на возмещение ущерба другим. Таким образом, вина направлена на «восстановление связи поведения индивида с ожиданиями социального окружения» (2, с. 303).

С позиции теории дифференциальных эмоций, представителем которой является К. Изард (3, с. 407), вина «играет ключевую роль в процессе развития личной и социальной ответственности, в процессе становления совести».

Р. Бенедикт, положившая начало этнопсихологическим исследованиям, изучала японскую культуру, результаты этого исследования подробно описываются в книге «Хризантема и меч» (7). Автор дает интересные характеристики двум культурам, одна из которых основана на эмоции стыда, а другая на эмоции вины. В культуре, где акцент ставится на вине, жизнь человека должна соответствовать его внутреннему миру. Человек переживает вину, даже если никто не знает о его проступке. Таким образом, в культуре, где приоритетное внимание уделяется чувству вины, как «регулятору поведения, действия оцениваются и осуждаются самим человеком в соответствии с интернализованными нравственными нормами, даже когда окружающие не знают о его преступлении» (6, с. 218).

Эмоции, чувства и свойства личности, сопряженные с чувством вины

Застенчивость. Одним из чувств, сопряженных с виной, является застенчивость. Застенчивость —

важный эмоциональный феномен, его касаются в своих работах К. Изард, Е. П. Ильин, Ф. Зимбардо и др. А. Л. Свенцицкий (5, с. 133) дает такое определение застенчивости: «эмоциональное состояние дискомфорта, смущения, замешательства и заторможенности в присутствии других людей». Автор также указывает, что в результате застенчивости человек испытывает проблемы в общении и не может адекватно проявить себя в группе. По мнению Зимбардо (8) для застенчивого человека характерна «повышенная склонность к самоанализу». К. Изард (3, с. 329) пишет, что с точки зрения теории дифференциальных эмоций, «смущение имеет характеристики, общие с другими эмоциями, особенно со стыдом, виной, страхом и интересом».

Обида. Рассмотрим еще одну эмоцию, которую люди испытывают, контактируя друг с другом — это обида. Изучением этой эмоции занимаются такие исследователи как К. Изард, Е. П. Ильин, Ю. М. Орлов. М. Ю. Орлов (9) дает следующее определение: «это рассогласование между моими ожиданиями, т. е. умственными привычками приписывать заранее определенное поведение другому человеку и реальностью общения с ним как раз и вызывает неприятное ощущение». Обида управляет поведением другого человека и делает это с помощью чувства вины.

Совестливость. Совестливость — не менее известное и играющее важную роль в жизни человека чувство. Его изучению в своих работах уделяли внимание К. Изард, Р. Бенедикт, Е. Ильин и др. К Изард (3, с. 369) считает, что «в процессе формирования аффективно-когнитивных структур совести ...главнейшую роль играет именно вина — необходимейшая из всех эмоций».

Тревожность. Проблема тревожности актуальна на сегодняшний день, она рассматривается в работах Г. С. Салливена, А. М. Прихожан, А. В. Батаршева, К. Изарда, А. И. Захарова, Е. П. Ильина и др. А. В. Батаршев (1, с. 67) дает следующее определение тревожности: «Тревожность — это особое эмоциональное состояние субъекта, выражющееся в повышенной эмоциональной напряженности, сопровождающейся страхами, беспокойством, опасениями, препятствующими нормальной деятельности или общению с людьми».

Локус контроля. Человеку свойственно считать, что в жизни имеются источники, управляющие его жизнью. Данную проблему в своих работах рассмат-

ривал американский психолог Д. Роттер. Источник управления жизнью, лежащий во внешней среде, Роттером называется «экстернальным» локусом контроля. Источник, влияющий на жизнь человека «изнутри», называется «интернальным» локусом контроля. Интернальность связана с пониманием человеком того, что причиной всего происходящего является он сам, что он лично несет за все ответственность, т. е. он внутренне ответствен. Существует мнение, что «такая ориентация на всеобъемлющую ответственность в случае серьезных и многочисленных неудач является основательной почвой для возникновения комплекса вины» (4, с. 497).

Эмпирическое исследование

Целью нашего эмпирического исследования являлось изучение связи чувства вины с застенчивостью, совестливостью, обидчивостью, личностной тревожностью и локусом контроля личности; исследование носило пилотажный характер.

Гипотеза 1. Чувство вины находится в корреляционной зависимости с застенчивостью.

Гипотеза 2. Чувство вины находится в корреляционной зависимости с совестливостью.

Гипотеза 3. Чувство вины находится в корреляционной зависимости с обидой.

Гипотеза 4. Чувство вины находится в корреляционной зависимости с личностной тревожностью.

Гипотеза 5. Чувство вины находится в корреляционной зависимости с субъективным контролем личности.

Всего в исследовании приняли участие 35 человек: 13 мужчин и 22 женщины. Возраст мужчин от 18 до 56 лет, возраст женщин от 25 до 50 лет.

Материалы собирались с помощью 7 методик:

1. Анкета-паспортличка, фиксирующая общую информацию о респондентах.

2. Стэнфордский опросник застенчивости, состоящий из 44 вопросов. Предназначен для самоанализа выраженности застенчивости, ее причин и проявлений.

3. Тест-опросник «Уровня субъективного контроля», состоящий из 44 утверждений (модифицированный вариант опросника Дж. Роттера). Измеряет локус контроля личности в различных сферах жизнедеятельности.

4. Методика изучения застенчивости, состоящая из 26 утверждений.

5. Методика изучения совестливости, состоящая из 21 утверждения. Разработана Е. П. Ильиным и направлена на выявление склонности человека испытывать чувство вины.

6. «Шкалы обидчивости и мстительности», состоящие из 20 утверждений.

7. Методика определения уровня личностной тревожности Ч. Спилбергера, состоящая из 20 суждений.

8. Авторская анкета «Самоописание выраженной чувства вины», состоящая из 10 вопросов.

Полученные данные (баллы) по шкалам далее были статистически обработаны. Для изучения силы связи между исследуемыми признаками вначале был применен коэффициент ранговой корреляции r -Спирмена. В результате ранжирования данных по каждому признаку выявлено большое количество связанных (одинаковых) рангов. В соответствии с этим, к ранжированным данным применена классическая формула r -Пирсона. Это позволило определить ранговую корреляцию независимо от наличия связей в рангах. Коэффициент корреляции рассчитан попарно: чувство вины — застенчивость, чувство вины — совестливость, чувство вины — обидчивость, чувство вины — личностная тревожность, чувство вины — субъективный контроль.

Результаты исследования

1. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — застенчивость (Стэнфордский опросник застенчивости)»:

$r = 0,405$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,334$ при $p = 0,05$, но меньше $r_{\text{критич.}} = 0,430$ при $p = 0,01$. Следовательно, прослеживается слабая связь между признаками.

2. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — субъективный контроль личности»:

$r = 0,367$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,05 = 0,334$, но меньше $r_{\text{критич.}} = 0,01 = 0,430$. Следовательно, прослеживается слабая связь между признаками.

3. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — застенчивость (Методика изучения застенчивости)»:

$r = 0,802$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,334$ при $p = 0,05$ и $r_{\text{критич.}} = 0,430$ при $p = 0,01$. Следовательно, связь между признаками статистически значима.

4. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — совестливость»:

$r = 0,644$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,334$ при $p = 0,05$ и $r_{\text{критич.}} = 0,430$ при $p = 0,01$. Следовательно, связь между признаками статистически значима.

5. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — обидчивость»:

$r = 0,491$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,334$ при $p = 0,05$ и $r_{\text{критич.}} = 0,430$ при $p = 0,01$. Следовательно, прослеживается слабая связь между признаками.

6. Результаты статистической обработки пары признаков: «чувство вины — личностная тревожность»:

$r = 0,809$ больше $r_{\text{критич.}} = 0,334$ при $p = 0,05$ и $r_{\text{критич.}} = 0,430$ при $p = 0,01$. Следовательно, связь между признаками статистически значима.

Таким образом:

Гипотеза 1 подтвердилась. Между чувством вины и застенчивостью прослеживается статистически значимая связь.

Гипотеза 2 подтвердилаась. Между чувством вины и совестливостью прослеживается статистически значимая связь.

Гипотеза 3 подтвердилась. Между чувством вины и обидчивостью прослеживается слабая связь.

Гипотеза 4 подтвердилась. Между чувством вины и личностной тревожностью прослеживается статистически значимая связь.

Гипотеза 5 подтвердилась. Между чувством вины и субъективным контролем личности прослеживается слабая связь.

Известно, что чувство вины играет важную роль в жизни человека, что она влияет на его жизнь. В нашей работе выяснилось, что чувство вины связано с совестливостью, личностной тревожностью, застенчивостью, локус-контролем и обидой. Каждое из этих чувств и свойств может быть причиной формирования и развития друг друга. Поэтому в перспективе изучение силы связи чувства вины с другими чувствами и свойствами в разных половозрастных группах чрезвычайно перспективно и важно.

Литература

1. Батаршев А. В. Диагностика темперамента и характера, 2 изд. СПб.: Питер, 2007. 368 с.: ил. (Серия «Практическая психология»).
2. Бреслав Г. М. Психология эмоций / Г. М. Бреслав. 3-е изд., стер. М.: Смысл; Издательский центр «Академия», 2007. 544 с. (Психология для студента).
3. Изард К. Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2009. 464 с.: ил. (Серия «Мастера психологии»).
4. Практикум по возрастной психологии: Учеб. пособие / Под ред. Л. А. Головей, Е. Ф. Рыбалко. СПб.: Речь, 2008. 688 с.: ил.
5. Свенцицкий А. Л. Краткий психологический словарь. М.: Проспект, 2009. 512 с.
6. Стефаненко Татьяна Гавриловна Этнопсихология: Учебник для вузов / Т. Г. Стефаненко. 4-е изд., испр. и доп. М.: Аспект Пресс, 2008. 368 с.
7. Бенедикт Р. Хризантема и меч. <http://www.litru.ru/book>
8. Зимбардо Ф. Как побороть застенчивость. <http://www.koob.ru>
9. Орлов Ю. М. Обида. <http://sanogen.ru/obida.htm>

ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

Н. Я. Иванченко
канд. филол. наук,
преподаватель РХГА

ЯБЛОКИ И ДРУГИЕ ПЛОДЫ ДРЕВА ПОЗНАНИЯ

Copyright © 2011, Н. Я. Иванченко

В разных культурах и традициях, почитающих Библию, сформировались различные представления на счет того, какой же именно плод съели Адам и Ева.

В иудейской традиции наиболее распространенным является мнение, что плодами Древа познания были смоквы, или, как их обычно называют у нас, инжир. Иудеи полагают, что первые набедренные повязки Адам и Ева сделали именно из листьев смоковницы.

В иудейской традиции есть и другие «кандидаты» на то, чтобы считаться Древом познания, например, банан (из-за величины листьев), виноград (как объясняют иудеи, от вина часто случаются неприятности), гранат. Кроме того, в рамках иудаизма встречаются мнения о том, что это был орех или плод рожкового дерева.

С тем, что Адам и Ева вкусили плод смоковницы, солидарно и многие из древних христианских толкователей. В то же время некоторые знатоки Священного Писания считали, что это был этрог — цитрусовый плод, у которого есть вмятинки на кожице, так называемые «Евины зубки». Часть современных богословов считают, что плод, о котором идет речь, — это виноград. Причем в отличие от «иудейской теории», где виноград ассоциируется с неприятностями, христиане видят в нем символ Христа и таинства Причастия. Помимо винограда часто изображались вишни, символизировавшие возможность обретения праведниками небесного рая взамен утраченного Эдема.

В культурах, сформировавшихся под влиянием ислама, распространена теория, что райский плод Древа познания — персик. Однако так считают далеко не все мусульмане. Например, в местечке Аль-Курна на юге Ирака, где, согласно библейскому преданию, располагались райские кущи, хранится древний ствол дерева ююба, которое местные жители называют набук. Жители убеждены, что именно маленький желтый плод этого дерева послужил причиной изгнания Адама и Евы из Эдемского сада.

Итальянские католические журналисты Роберто Беретта и Элизабетта Борли в своей книге «Разгадка библейских загадок» утверждают, что там, где находился Эдемский сад, не могли расти яблони. По их мнению, Адам и Ева вкусили плод смоковницы. Тем не менее, наиболее распространенной остается «версия» яблока. Почему? Такое представление сложилось в западноевропейской культуре Средневековья и впоследствии вместе с образцами европейского искусства перекочевало в Россию. По какой причине в Средние века Западная Европа так охотно подхватила идею о том, что змей-искуситель предлагал Еве отведать именно яблоко?

Многие библеисты и литературоведы полагают, что всему виной... особенности средневековой лингвистики и неадекватный перевод латинского текста Библии. В латинском языке есть слово *malus*, обозначающее, «зло», и слово *malum*, обозначающее «яблоко». Средневековые толкователи Писания, по всей видимости, рассуждали примерно так: «Что же совершили Адам и Ева, вкусив от Древа познания, как не первое зло? А значит, и плод, который они вкусили, был плодом зла! Адам и Ева съели *malum* (яблоко) и тем самым сотворили *malus* (зло)!» Так яблоко стало плодом Древа познания. Однако попытки объяснить выбор яблока тем, что латинское слово *malum* («яблоко») является однокоренным со словом *malus* («зло») несостоятельны — корни у этих слов разные: в слове *malus* звук *a* короткий, а в слове *malum* звук *a* долгий.

Традиция же изображать яблоко в качестве символа грехопадения появилась, скорее всего, в Эпоху Возрождения, когда каждый уважающий себя художник писал библейские сюжеты, а эпизод с грехопадением был одним из самых распространенных. Не исключено, что данный символизм восходит к древнегреческим мифам, в которых именно яблоко часто играло весьма символическую роль: вспомним хотя бы знаменитое яблоко раздора, которое Парис вручил богине Афродите как победительнице первого в человеческой истории «конкурса красоты». В самой же Библии яблоко встречается в книге *Песнь песней*. При этом многие специалисты полагают, что и в греческой мифологии, и в *Песни песней* речь идет не просто о яблоках, а о гранатовых яблоках, т. е. о гранатах, которые испокон веков считались символом любви.

Кроме того, в христианской символике яблоко также является и символом спасения, если оно изображается в руках Младенца Христа или Богородицы. Однако средневековых богословов подобные нюансы не смущали. Так какой плод сорвала Ева по наущению змея? И раз уж дело касается лингвистики, давайте попытаемся разобраться в этом вопросе?

До принятия христианства в качестве официальной религии Римской империи в IV в. н. э., для

обозначения яблока использовалось слово *malum*, происходящее от греческого *mēlon*. После принятия христианства для обозначения этого фрукта стало употребляться слово *rōtītūm*, которое изначально относилось ко всем плодам: яблоко, вишня, финик, орех и проч. Таким образом, значение *rōtītūm* сузилось до обозначения одного из фруктов — *the fruit of fruits*, а именно яблока. Следы того, что *rōtītūm* относилось ко всем фруктам можно обнаружить и сейчас. Интересно, что широкозначность латинского *rōtītūm* перешла на английское *apple*, которое еще в XVII в. использовалось для номинации всех фруктов, кроме тех, что назывались *berries*, включая разные виды орехов и даже некоторые виды овощей. Сравните, например, ст.-англ. *fingeræppla*, т. е. буквально «*finger-apples*» (ModE *dates* — финики); *eogfærpla*, т. е. буквально «*earth-apples*» (Mod.E. *cucumbers* — огурцы); баклажаны в некоторых английских диалектах называют *mad apple* или *egg apple*, что можно перевести, как «безумное яблоко» или «яйцо-яблоко» (совр. норм. англ. *aubergine*). Кстати не только англичане оказались не очень изобретательными при номинации овощей и фруктов. Сравните, например, франц. *pomme de terre*, и австр.-немец. *Erdaepfel*, что буквально значит «земляное яблоко», а по-русски — картошка. Таким образом, *malum*, *rōtītūm* и *apple* могли называть разные плоды. Давайте посмотрим, какие фрукты могли скрываться за этими названиями.

Яблоки в разных языках

Apple (англ.) / pomme (фр.) / manzana (исп.) / Mela (итал.)

Отметим, что во всех почти европейских языках, за исключением языков романской группы, т. е. в большинстве индоевропейских языков, включая кельтские языки, для обозначения яблок и яблонь употребляются слова с корнем *ap*, *ab*, *af* или *av*. Сравните: *aballo* (кельт.), *apple* (англ.), *Apfel* (нем.), *äppel* (ст.-англ.), *abhal* (ирланд. гаэл.), *epli* (ислан.), *afal* (уэльск.), *jablko* (русс.), яблка (болг.) и *jablko* (пол.).

Источник заимствования французского слова *pomme* — латынь. Кстати, дериваты латинского слова *rōtītūm* есть и в современном английском языке. Английское *pome* относится в терминологической лексике. Этот термин в ботанике обозначает вид плодовых растений — семечковые. Самым известным представителем вида семечковых, как и следовало бы ожидать, является яблоко. Плодами, которые по-английски классифицируются как *pome*, также являются груша, айва, боярышник, рябина, мушмула и др. Заметьте, что некоторые из названных родственников яблок мы по незнанию относим к группе ягодных — *berries*. Также можно упомянуть английское название граната — *pomegranate*, в котором ясно прочитывается основа *pome*, но о гранатах мы поговорим чуть позже.

Испанское название яблок — *manzana* — происходит от иберийского *matiana*, что является галло-романским переводом латинского слова *matianum*. Этим латинским словом называли ароматные золотистые яблоки, выращенные другом Цезаря и автором кулинарной книги Матиусом (Matius). Эти яблоки были названы в его честь.

Итальянское название яблок *mela* происходит от латинского *malum*, которое в свою очередь происходит от древнегреческого слова *mēlon* [μῆλον], которое, как уже отмечалось выше, использовалось в странах Средиземноморья для обозначения и других фруктов, таких как груша, айва и т. п.

Китайские яблоки

Orange (англ.); orange (фр.); naranja (исп.); arancia (итал.)

Теперь давайте рассмотрим группу фруктов, которые в разных языках так или иначе ассоциируются с яблоками. И начнем мы с апельсинов. Хотя, возможно, с точки зрения синхронии, эта связь и не видна. И, между прочим, в некоторых культурах именно апельсин, а не яблоко считается тем запретным плодом, который Ева сорвала с Древа познания добра и зла.

Английское слово *orange* происходит не от латинского *rōtītūm aurantium*, где мы снова видим латинское слово *rōtītūm*, а от выражения *naga ranga*, что на санскрите значит «фатальное несварение желудка для слонов». Существует древняя малайская легенда, записанная примерно в VII–VIII вв. до нашей эры на санскрите, которая связывает апельсин с грехом чревоугодия, и в данном случае перед искущением не смог устоять слон. Как-то один слон шел по лесу и увидел прежде им невиданное дерево, ветки которого склонялись под тяжестью восхитительных плодов. Плоды оказались такими вкусными, что слон не мог остановиться и съел так много апельсинов, что в итоге полнул. Через много лет какой-то человек натолкнулся на останки слона в лесу и был поражен тем, что из того места, где у слона располагался желудок, росло множество апельсинов деревьев. Этот человек воскликнул *Naga ranga!* — что значит «Что за фатальное несварение желудка для слонов!».

И все же вернемся к английскому названию апельсина. Источником заимствования слова *orange* является старофранцузский язык. Оттуда в средненемецкий период в английский язык попало слово в форме *orenge*, что является сокращением от римского *orenge*. Считается, что в старофранцузский это слово попало из итальянского, где апельсин в это время назывался *mellarancio*, что буквально значит «плод апельсинового дерева» (*mela* = ‘fruit’). При заимствовании из итальянского с названием апельсина произошла любопытная метаморфоза: при переводе *mellarancio* подверглось ложной этимологизации,

а если точнее — первая часть слова — *mela* — сохранило свое значение «плод, яблоко», а вот вторая часть была ложно интерпретирована, как родственная французскому слову *or* — «золото». Слово изменилось и графически, и семантически, в итоге апельсин по-французски стал называться *pomme de orange*, что буквально значит «золотое яблоко».

Кстати, апельсины ассоциировались с золотом и у других народов, что нашло отражение в их языках. Мы уже упоминали латинское название апельсинов — *rōtum aurantium*, что буквально значит «золотое яблоко». Древние греки называли апельсин *chrisomilia* [χρισομηλία], что можно также перевести как «золотое яблоко» (*chrysos* [χρύσος] — «золото») и *mēlon* [μῆλον] — «яблоко»). Любопытно, что латинское *rōtum aurantium* нашло отражение в названиях одного из сортов апельсина — апельсина горького — у многих европейских народов. Сравните, например, немецкое слово *Pomeranze*, финское *pomeranssi* и русское *померанец*. В некоторых славянских языках слова, родственные русскому *померанцу*, означают обычный апельсин, в особенности в сочетании с прилагательным *сладкий*, например, в словенском — *sladka pomaranča*.

Если же вернуться ко второй части словосочетания «золотое яблоко», то любопытно было бы отметить, что у многих народов апельсины ассоциировались с Китаем. Сравните: нем. *Apfelsine*, латыш. *apelsīns*, исланд. *appelsína*, голл. *sinaasappel*, русск. *апельсин*. У всех этих слов общая мотивировка: «яблоко из Китая».

Что касается стран юго-восточной Европы, то там плоды апельсинового дерева ассоциируются с Португалией. Дело в том, что с IX в. на юге Европы был широко распространен сорт горького апельсина родом из Персии. Лишь в XV в. португальские торговцы завезли в Европу из Индии сладкие сорта апельсина, которые постепенно вытеснили горький апельсин, а Португалия долгие годы была основным импортером этого фрукта. Этот факт нашел отражение во многих языках юго-восточной Европы. Сравните название апельсина в болгарском — *портокал*, греческом — *portokali* [πορτοκάλι], румынском — *portocală*, грузинском — *portokhali*, а также в некоторых диалектах итальянского языка — *portogallo* или *purtualle*. У всех этих слов одинаковая мотивировка — «португальский». European languages have modified the Sanskrit name in various degrees: While Spanish *naranja* and Serbian *narandža* [наранџа] orange as well as Greek *neratzi* [νεράτζι] bitter orange preserve the original sounds quite faithfully, the word was much modified by subsequent loans to other European tongues. It first lost its initial *n* (Italian *arancia*) and then changed the new initial vowel under the influence of French *or* gold, ending up with, for example, with English *orange*. Other members of that series are Portuguese *laranja*, Maltese *laring*, Yiddish *marants* [מַרְאַנְצָה] and, from the Far East, Japanese and Korean *orenji* [オレンジ, オレンジ]. Cf. also Turkmen *narynç* and Armenian *narinch* [նարինչ], possibly directly borrowed from Persian.

Персидские яблоки

Peach (англ.); pêche (фр.); Pfirsich (нем.); melocotón (исп.); pesca (итал.)

Первые персики, которые появились в Римской империи, были родом из Персии. Поэтому их называли *malum persicum*, т. е. «персидское яблоко». Потом *persicum* превратилось в *pessicum*, *pessica* и *pesca*, и в итальянском языке персики по-прежнему называются *pesca*. От латыни ведут свое начало названия персиков во многих языках: в английском, французском, немецком и многие других (включая русский). В английский язык название персиков попало при посредничестве французов. Старофранцузское *pesche* (*peske*) постепенно превратилось в *peach*. Испанский язык в данном вопросе занимает особую позицию, персики по-испански называются *melocoton* от латинского *malum cotonium*, что можно было перевести, как «бархатистое яблоко». Любопытно заметить, что это, хоть и не «персидское яблоко», но все же яблоко.

Pomegranate (англ.); Granatapfel (нем.); grenade (фр.); melagrana (итал.)

Еще одним претендентом на звание запретного плода является гранат. Английское *pomegranate* появилось в средне-английский период в форме *roumgarnet* или *pomegranard* из среднефранцузского, где этот плод назывался *rotte grenaute*, т. е. «гранатовое яблоко». Источником заимствования французского названия граната является латынь: *rotum granatum* можно перевести как «яблоко с множеством семян». В середине XVII в. утвердившееся к тому времени во французском языке название этого фрукта — *grenade* было вторично заимствовано в английский язык и стало употребляться со значением небольшого снаряда округлой формы, начиненного кусочками шрапнели (русск. *граната*).

Мечта мичуринца

Pineapple (англ.); piña (исп.); nana (фр.); Ananas (нем.)

Какие еще фрукты называют «яблоками»? Давайте вспомним фрукты, при номинации которых было использована основа со значением «яблоко»? Прежде всего, это *pineapple*, а по-русски «ананас» — плод, внешне совсем не похожий на яблоко.

Когда в 1493 г. Христофор Колумб высадился в Гваделупе, он обнаружил там плоды, чем-то похожие на шишки пинии. Это сходство послужило мотивировкой испанского названия этого фрукта — *piña*. В Британии ананас поначалу тоже стали называть *pine* или даже *pine cone*, т. е. буквально «сосновая шишка», и лишь с конца 60-х гг. XVII в. утвердилось название *pineapple*, что можно было бы перевести,

как «сосновое яблоко». Другие европейские языки заимствовали слово *nanais* из языка народности гуарани в Бразилии. Сравните: франц. *nana*, нем. *Ananas*, русск. *ананас*, болг. *ананас*, пол. *ananas*.

Дыня, яблоко и айвовый мармелад

Melon (англ.); *melon* (фр.); *Melone* (нем.); *melone* (итал.)

История этого слова возвращает нас в Древнюю Грецию, где *mēlon*, прежде всего, означало яблоко. Если же попытаться связать яблоко с дыней, то обнаружится другое древнегреческое слово *mēloperōn*, что на английский язык можно перевести как *gourd-apple*, т. е. тыква-яблоко. Словом *mēloperōn* греки называли разные сорта сладких тыкв. В английский язык *melon* было заимствовано в конце XIV века из старофранцузского, куда оно попало из латыни, где словом *melonem* назывался вид сладкой тыквы. Кстати, в современном греческом языке (*Romeika*) яблоко и дыня называются в соответствии с древними традициями: яблоко — это *milo* [μίλο], а дыня — *peropī* [πεπόνι].

На этом, однако, история яблока-дыни не заканчивается. От древнегреческого *mēlon* произошло слово *marmalade*, хотя в английский язык оно попало кружным путем — из португальского через французский. В португальском языке слово *marmelada* называло варенье из айвы, т. е. *quince jam* или *quince jelly*. Корень *marmelo* («айва») является производным от греко-латинского *meliolum*, что буквально значит «медовое яблоко», т. е. *honey-apple* (*meli* [μέλι] — «мед» + *mēlon* [μήλον] — «яблоко»). Согласитесь, это довольно забавно, ведь всем известно, что айва — фрукт с кислым вкусом, и именно поэтому ее не едят в сыром виде. По всей вероятности, греки обнаружили, что если варить айву с медом, то получается густое желе, так как в айве много пектина. И этот факт каким-то образом связал кислую айву с медом в одно слово и получилось «медовое яблоко».

Что касается английского слова, обозначающего айву — *quince*, то оно было заимствовано из старофранцузского *codoīn*, куда попало из латыни, где этот плод назывался *cotoneum malum*, что по всей вероятности является искажением *cydonium malum*, от древнегреческого *kydonion mēlon*, что можно перевести как «яблоко из Кидонии», портового города на острове Крит (современная Ханья). Со словом *marmalade* в английском языке также случилась метаморфоза: начиная с XVII в. этим словом в Британии стали называть варенье из цитрусовых, а не из айвы. Традиционно для этой цели использовались горьковатые севильские апельсины (*Seville oranges*), в которых пектина больше, чем в сладких апельсинах. Позднее *marmalade* стали варить из лимонов, лаймов, грейпфрутов, сладких апельсинов и их разных сочетаний. Кстати сказать, в странах Европейского содружества

может продаваться лишь *marmalade*, изготовленный исключительно из цитрусовых.

Apricot (англ.); abricot (фр.); Aprikose (нем.)

Известно, что источником заимствования английского названия этого плода является французский язык. И вплоть до XV в. употреблялась форма *aubercot*. Что же касается происхождения этого слова, то здесь существует несколько гипотез. Одна гипотеза ведет нас к арабскому языку. Известно, что Иберийский полуостров многих обязал садовникам-арабам. Сравните: портг. *albricoque*, исп. *albaricoque* и итал. *albicocca*, которые происходят от арабского *al barqūq* или *al birqūq*. Арабское слово имеет значение «рано созревающий» и происходит от латинского *praesox* или *praesocium malum*, т. е. буквально «рано созревающее яблоко». Рано созревающими яблоками абрикосы называли римские легионеры. Именно они в I веке н. э. впервые привезли абрикосы в Рим с Ближнего Востока. Более раннее латинское название этого фрукта *prunum Armeniacum* или *malum Armeniacum* связывает происхождение абрикоса с Арменией. Еще абрикосы называли *aperitum*, т. е. «фрукт, который легко открывается». *Aperitum* вызывает ассоциации с греческим словом *abros*, что значит «деликатный». Очевидно, абрикосы заслужили этот эпитет тем, что перевозить их трудно, так как они очень быстро перезревают. По другой гипотезе, название *apricot* связывают с латинским словом *apricus*, т. е. «спелый». Этим можно объяснить появление буквы *r* в английском слове *apricot*, т. е. вероятно можно говорить о коррекции написания заимствованного из французского слова с ориентацией на латынь, когда в сочетании латинского корня с французским аффиксом *-cot* получился *apricot*. Как бы то ни было, как мы видим, «все дороги ведут в Рим», откуда этот фрукт и его название распространились по Европе.

Любовные яблоки

Tomato (англ.); *tomate* (исп.); *pomodoro* (итал.)

Интересно, что яблоками называют не только фрукты. Картошка и помидоры тоже могут быть яблоками. Конечно, технически помидор — это фрукт, но уж картошка-то — это точно не фрукт, и даже не овоц, а корнеплод. И тут снова чувствуется подвох — в слове «корнеплод» есть корень плод. Мы уже отмечали, что некоторые народы называли картофель «земляным яблоком».

Помидоры в Европу в XVI в. завезли испанцы, сначала в Неаполь, который тогда принадлежал Испанской короне. Как известно, итальянцы не остались равнодушны к томатам. Они назвали их — *romo de oro* — «золотые яблоки». Французы в XVI в. называли томаты «яблоками любви» — *romme d'amour*. От итальянского *pomodoro* происходит и русский

«помидор». Испанский язык заимствовал название этого «фрукта» у ацтеков (*tomatl*). Из испанского языка это слово проникло в английский.

Смоковница — инжир — винная ягода

Fig (англ.); figue (фр.); Feige (нем.); higo (исп.)

Интересно, что наименование этого плода не дает нам никаких доказательств того, что именно он мог быть запретным плодом с древа познания добра и зла. В латинском названии отсутствует слово *malum*, причем в большинстве европейских языков название этого плода происходит именно из латыни. Слово *fig* попало в английский язык в XIII в. в форме *figue* из старофранцузского, куда оно было заимствовано из вульгарной латыни *fica* от латинского названия *ficus carica*, которое сохраняется в качестве научного наименования ботанического рода фиgovых деревьев происходит.

Cherry (англ.); Kirsch (нем.); cerise (фр.); cereza (исп.)

Староанглийское название вишни — *ciris* происходит от вульгарной латыни. Многие германские диалекты заимствовали это слово еще в праисторические времена, следы его можно обнаружить в современном немецком языке — сравните немец. *Kirsch*. Из западногерманского слово попало в староанглийский, но после Нормандского завоевания староанглийское *ciris* было вытеснено французским *cherise* (ст.-франц. *cerise*). Другими словами, источником заимствования современного английского *cherry* является норманно-французский язык. После заимствования форма была переосмыслена как форма множественного числа, *-se* отпало, и так появилась форма *cherry*. Во французский язык слово попало из вульгарной латыни — *ceresia*, а в латынь из древнегреческого — *κέρασος*.

Так какой же плод вкусили Ева и Адам в Едемском саду? Учитывая возможные искажения при переводе, мы не сможем дать отностенного ответа. Тем более, что мнения представителей разных конфессий столь противоречивы. И все же из проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

1. Номинации фруктов в древнегреческом, латыни и в германском строились по единому образцу. Например: *mēlocoton*, *mēloperōn* [μῆλον — «яблоко»] в древнегреческом; *malum persicum*, *malum Armeniacum* (до 4 века н. э.) и *rōtum aurantium*, *rōtum granatum* (после 4 века н. э.) в латинском. Соответственно в германском — *fingeræppla*, *eogfærpla* [æppla — «яблоко»].

2. Французский язык при номинации ориентировался на латынь: *rume orange*, *rume grenade*.

3. Древнегреческое *μῆλον*, латинские *malum* и *rōtum* и германское *ärfel* в первую очередь означали «яблоко», но могли использоваться при номинации других плодов. Другими словами, *μῆλον*, *malum*, *rōtum*, *ärfel* использовались при номинации не только многих фруктов, но и других «земных даров», например дыни, томидора, картофеля.

4. В латинском переводе Библии словом *malum* мог называться практически любой фрукт, но яблоко, безусловно, являлось «образцовым» фруктом, т. е. фруктом фруктов. Это особое отношение к яблоку у большинства европейских народов объясняет, почему в европейской культурной традиции в первую очередь яблоко ассоциируется с запретным плодом Древа познания добра и зла.

Литература

1. Апостолос-Каппадона Д. Словарь христианского искусства. Челябинск: Урал LTD, 2006.
2. Тресиддер Д. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
3. The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: Oxford University Press, 1966.
4. The Oxford Dictionary of Word Histories. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Е. С. Марницына

канд. филол. наук,
доцент кафедры
иностранных языков
Санкт-Петербургского
государственного
университета
технологии и дизайна

**МЕТОДЫ И ОСОБЕННОСТИ
СОСТАВЛЕНИЯ ДВУЯЗЫЧНЫХ
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИХ СЛОВАРЕЙ
(из опыта работы над англо-русским
терминологическим словарем
по направлению «Дизайн костюма»)**

Copyright © 2011, Е. С. Марницына

В эпоху быстрых средств коммуникации, высоких технологий, развития многих профессиональных сфер и активных контактов между коллегами из разных стран растет удельный вес терминологического слоя лексики. Глобализация промышленности, экономики, культуры и других аспектов современной жизни привела к появлению новых условий существования и взаимодействия языков. В связи с усилением потребности в широком внутригосударственном и международном обмене информацией, связанной с достижениями науки и техники, а также просто с ростом международных контактов во всех областях, точное и систематизированное представление терминологии представляется совершенно необходимым. При прямых контактах на многочисленных выставках и семинарах уже недостаточно просто говорить на иностранном языке, необходимо владеть терминологией данной отрасли. Вышесказанное свидетельствует о том, что важнейшим фактором научно-технического, делового и промышленного прогресса стала терминологическая деятельность во всех формах, наиболее важной из которых является создание специальных словарей разных типов, используемых в различных отраслях науки, творчества и промышленности.

Несмотря на существование большого количества двуязычных терминологических словарей, остались области, где пока в помощь специалистам, студентам и переводчикам такого словаря создано не было. Одной из таких областей является мода, модный бизнес, работа модельера. Более того, несмотря на то, что столицей моды является Париж, основным языком общения в рамках встреч дизайнеров со всего мира остается английский. И вот уже на протяжении нескольких лет в выступлениях известных дизайнеров со всего мира на мастер-классах в рамках международного конкурса для молодых дизайнеров «Адмиралтейская игла» красной нитью проходит мысль о том, что без знания хотя бы английского языка модельеру состояться в мире моды невозможно. Таким образом, разработка словаря по направлению «Дизайн костюма» вызвана необходимостью его практического применения, причем как в учебном процессе, так и в работе переводчиков и специалистов.

При составлении словарей подобного рода необходимо исследование, объектом которого является терминологическая система основных направлений, представленная в корпусах текстов предметной облас-

ти. Предмет исследования — термины, применяемые в такой сфере как дизайн костюма, и их теоретическое толкование. Для достижения главной цели — составление терминологического словаря — Е. П. Соснина определяет четыре основные задачи:

1. Определение предметной области как области функционирования терминосистемы;
2. Анализ источников для создания словаря-глоссария и изучение установленных единых принципов представления и толкования единиц терминологии;
3. Выбор терминов и упорядочение основных научных дефиниций;
4. Создание словаря-глоссария (5).

Определение границ предметной области является одной из самых ответственных задач. Обычно границы предметной области устанавливаются путем составления перечня образующих ее рубрик и подрубрик (направлений). Поскольку любой вид деятельности лучше всего членится на рубрики и направления в процессе изучения этой области, то есть в учебных программах, то необходимо определить основные направления согласно учебным программам студентов, обучающихся по профилю «Дизайн костюма». Для установления границ предметной области были проанализированы учебные программы для специалистов, бакалавров и магистров, обучающихся по специальности «Дизайн костюма» в Санкт-Петербургском государственном университете технологии и дизайна (СПбГУТД), а также учебные программы университета Де Монфорта (DMU), (г. Лестер, Великобритания) и учебные программы Российско-британского магистерской программы «Дизайн костюма и мерчен-дайзинг» (СПбГУТД и DMU). В ходе ознакомления с учебными программами и календарными планами по профилюющим дисциплинам, были выявлены следующие основные этапы в работе модельера/дизайнера костюма: изучение современных модных тенденций; выбор источника вдохновения; создание коллажей, задающих настроение и цветовую гамму коллекции; создание эскизов; графические средства и приемы при создании эскизов; разработка имиджа; разработка и отбор ассортимента коллекции; определение и описание целевой аудитории; макетирование; крой; создание коллекции в материале; подбор и разработка аксессуаров; фотосессия; модный показ.

Вторым этапом терминологической работы является отбор специальной лексики. На данном этапе необходимо отобрать источники подлежащие обработ-

ке, чтобы далее выделить актуальную терминологию. Глава 2 «Источники информации и их использование» методического документа Международной организации по стандартизации «Руководство по подготовке систематизированных словарей» выделяет три наиболее общих типа источников терминов:

а) терминологические издания (*terminological publications*), под которыми подразумеваются словари терминов и публикации, посвященные терминологическим проблемам;

б) нетерминологические издания (*publications not specially devoted to terminology*) — учебники, энциклопедии, коммерческие статьи каталоги, статьи;

с) классификационные издания (*classification tables*) — классифицированные перечни понятий и объектов данной области.

Первым типом источников являются терминологические одноязычные словари, справочники, глоссарии. В том числе изданные в учебных целях, как справочный материал для студентов, обучающихся по направлению «Дизайн костюма» и в смежных областях. Здесь можно упомянуть иллюстрированные одноязычные словари Newman, A. & Shariff, Z. *Fashion A to Z* (9) и Ambrose, G. & Harris, P. *The Visual Dictionary of Fashion Design* (8) и двуязычный Русско-английский визуальный словарь авторов Ж.-К. Корбей и А. Аршамбо (1). В контексте изучаемой темы крайне важно отметить, что все три словаря являются иллюстрированными, что крайне важно для такой темы как дизайн костюма, по нескольким причинам: во-первых, дизайн это та область творчества, где многое выражено исключительно визуально, часто меняется и поэтому трудно поддается описанию; во-вторых, многие английские термины не имеют точного эквивалента в русском языке; и, наконец, для специалистов в этой области зарисовать или сделать эскиз гораздо проще, эффективнее и нагляднее, чем описывать и объяснять свою идею. Для сопоставления объема терминов необходимы и русские толковые словари по этой тематике, например: Л. В. Орленко. Терминологический словарь одежды (3) или Т. А. Терешкович. Словарь моды (6).

Следующий тип источников — это нетерминологические издания. Хорошим примером источников подобного рода могут служить учебники, например: Tatham, C. & Seaman, J. *Fashion Design and Drawing Course* (10), или специальная литература, в частности, выпускаемая музеями и рассказывающая об их коллекциях: *400 Years of Fashion edited by Rothstein, N* (11). Подобные издания крайне важны, поскольку именно в них содержатся наиболее ясные и четкие определения терминов. К этой же группе источников относятся и статьи в журналах мод или журналах выкроек, статьи на интернет сайтах. В сжатом и сконцентрированном виде, зачастую так же с визуальной поддержкой, они дают относительно полное представление об основных терминах, функционирующих в литературе рассматриваемой области.

Что касается третьего типа источников — классификационные издания — то здесь можно говорить

о литературе, фиксирующей стандарты профессии дизайнера костюма, например, все, что касается производства, особенно промышленного производства, одежды. Существуют классификационные издания, фиксирующие правила снятия мерок при пошиве одежды, причем зачастую мерки, снимаемые в Европе и в России при построении выкроек, отличаются.

Далее необходимо провести лексикографическую обработку терминов, привести их в единообразную грамматическую форму, при необходимости уточнить значения и формы терминов и их переводов. Здесь в работе применяются основные методы лексикографии: составление словарников и словоуказателей (в виде картотеки), анализ словоупотреблений, составление полных или частичных конкордансов, т. е. «расписывание» текста источника по выбранным словам или выписывание из текста иллюстративных примеров использования отобранных слов, составление словарных статей. Для отбора и проверки терминологии используются современные стандарты, справочники, вышеупомянутые толковые словари, энциклопедии и периодические издания, уже существующие двуязычные словари общего словарного запаса и двуязычные терминологические словари смежных областей: текстильный словарь (4) и словарь-справочник по трикотажному производству (7). Еще одним необходимым этапом в работе является работа с консультантами из профессии, информантами (специалистами в данной сфере, носителями как русского, так и английского языков) и работа с картинками и схемами, так как в русском языке, например, отсутствуют специальные термины для названия некоторых предметов одежды или существующие эквиваленты не дают полного представления о предмете. Ярким примером могут служить английские слова *bodystocking*, *bodysuit*, *unitard* и *bodytight*. В русско-английских словарях они либо не представлены совсем, либо переводятся как *трико*. А речь идет о цельнокроеном, сильно облегающем и покрывающем все тело костюме из эластичного материала, комбинации лифа и колготок. Более того, если речь идет о нижнем белье, которое носят ради тепла, то чаще используется слово *bodystocking*, если же речь идет об одежде для занятий спортом или танцами, то используется слово *unitard* или *bodytight*, последнее так же может обозначать сексуальное нижнее белье. *Bodysuit* — это тот предмет одежды, который в русском языке принято называть *боди*, то есть женский предмет одежды по форме напоминающий единственный купальник с рукавом или без рукава и с застежкой в шаговом шве. Подобные примеры убедительно доказывают, что необходимо не только давать русский эквивалент (которого очень часто просто нет), но и описывать значение термина и давать иллюстрации. Здесь хотелось бы отметить, что картинки являются бесценным источником информации при работе с подобным материалом. Дополнительным источником информации при работе с такими терминами может служить поисковая система www.google.com, в частности поиск среди картинок. Подобные картинки помогают

сопоставить объем значений английских и русских терминов, а в ряде случаев подобрать русский термин или сформулировать определение при помощи русскоязычных информантов — специалистов в сфере моды и дизайна костюма.

Приведенный выше пример так же свидетельствует о необходимости включать в словарь определения. Во-первых, без четких определений трудно проводить сопоставление объема понятий в разных языках. Во-вторых, определение является источником ценной информации о специальных понятиях для переводчиков, которые, как правило, не являются специалистами-предметниками. Интересным примером здесь может быть и английское *mood board* — коллаж, отражающий и интерпретирующий источник вдохновения и цветовую гамму будущей коллекции, сюда же прикрепляются образцы тканей. Это как бы сконцентрированный образ, идея всей коллекции. В русской языке традиционно использовалось просто слово *коллаж*, в последнее же время, видимо под влиянием большого количества переводов, в том числе непрофессиональных, стало встречаться словосочетание *планишет-настроение*, которое, может быть, лучше отражает суть, но многим даже специалистом незнакомо и непривычно. В-третьих, определение позволяет переводчику сравнить значение термина, который приводится в словаре, со значением термина, который ему встретился в тексте. Это крайне важно, поскольку значение терминов может варьироваться от одного текста к другому.

При составлении терминологического словаря необходимо помнить, что хотя термин и есть «слово или словосочетание, обозначающее понятие специальной области знания или деятельности», существуют и «процессы детерминологизации (переход термина в общеупотребительную лексику) и терминологизации (переход общеупотребительного слова в термин)», что «свидетельствует о взаимопроникновении терминологической и нетерминологической лексики» (2, 508). Отсюда следует, что словарь должен включать не только узкоспециальные термины, но и некоторые лексические единицы основного словарного запаса (например, лексема *see-through* — прозрачный, пропускающий, часто используется для описания тканей, или предметов одежды, сделанных из этих тканей) и лексические единицы из смежных областей, если они имеют высокую частотность в текстах по данной тематике. Сюда можно отнести английское *flamboyant*, первое значение этого термина *пламенеющий* (название стиля поздней французской готики), однако эта лексема часто используется при описании модных тенденций в значении «бросающийся в глаза, пышный».

Следующим этапом необходимо определить структуру построения вокабулы и кодифицировать терминосистему, то есть оформить ее в виде нормативного словаря. Существует два типа композиции подобных словарей: тематическая и алфавитная. В данном случае лучше остановиться на традицион-

ном, алфавитном, построении словаря. Организация словаря по темам в данном случае нерациональна, поскольку некоторые темы соприкасаются, а некоторые термины могут относиться к нескольким темам. Помимо этого, алфавитная система более удобна для работы профессиональных переводчиков, которые, не являясь специалистами предметниками, не всегда знают, к какой именно теме относится то или иное понятие. Для составных терминов принята алфавитно-гнездовая система. Согласно этой системе термины, состоящие из определений и определяемых слов, помещены в алфавитном порядке определяемых слов (ведущих терминов). Внутри гнезда словосочетания строятся в алфавитном порядке слов-определений, например:

ear-ring *n, C, usually Pl*

серьга

- *clip ~s* — клипсы;
- *drop ~s* — серьги-подвески;
- *hoop ~s* — серьги-кольца;
- *screw back ~s* — клипсы с винтом;
- *sleeper ~s* — серьги-калачи;
- См. также ear studs.

Если слово многозначно, то специальные значения даются раньше общеупотребительных:

Kneecap *n, C*

1. наколенник

2. коленная чашечка

Словарная статья должна отражать основные грамматические категории (часть речи, особенности употребления), перевод или определение, ссылку на картинку (если таковая имеется на данную лексическую единицу), в отдельных случаях примеры из словарей или литературы по специальности, например:

Trim

1. *n, 1) U, Sg* отделка, украшение; наряд: *in bridegroom trim* — в свадебном наряде; 2) *C, usually Sg.* подравнивание, стрижка: *your hair needs a trim* — тебе нужно подравнять волосы; 3) AmE оформление витрины

2. *adj 1)* аккуратный, опрятный, нарядный; 2) приведенный в порядок, элегантный, подтянутый: *trim figure* — элегантная (подтянутая) фигура; 3) в хорошем состоянии.

3. *V 1)* отделять (платье); 2) подрезать, обрезать (волосы, кустарник); 3) приводить в порядок: *to trim oneself up* — приводить себя в порядок.

Еще одной важной особенностью является необходимость помечать слова как принятые в Британском варианте английского языка или в Американском варианте английского языка:

Jumper *n, C*

1. AmE (jumper dress) женский или детский сарафан, одеваемый на блузу = BrE pinafore

2. BrE джемпер

3. ист. матросская рубаха

В заключение хотелось бы отметить, что в современных условиях, когда поток информации по-

тоянно растет, и растет количество слов, значение которых неизвестно или известно приблизительно, любое исследование в области терминографии чрезвычайно важно для развития необходимого в условиях современной ситуации научно-технического перевода, являющегося одним из условий мирового прогресса, поскольку нет переводчика, способного обойтись без терминологических словарей. Еще одной важной группой потребителей словаря подобного рода станут студенты, обучающиеся по таким направлениям, как дизайн костюма (обуви); технология швейных изделий; конструирование швейных изделий; история и теория искусств (история моды); художественное проектирование текстильных изделий; технология и проектирование текстильных изделий; проектирование текстильных изделий; технология, конструирование изделий и материалов легкой промышленности. Работа со словарями и постоянное обращение к ним повышает не только культуру речи, но и обогащает индивидуальный словарный запас.

Литература

1. Корбей Ж.-К., Аршамбо А. Русско-английский визуальный словарь. М.: РИПОЛ классик, 2009.
2. Лингвистический энциклопедический словарь. / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990.
3. Орленко Л. В. Терминологический словарь одежды. М.: Легпромбытиздан, 1996.
4. Рабинович З. Е. Англо-русский текстильный словарь. Минск, 1997.
5. Соснина Е. П. Разработка словаря-глоссария терминов компьютерной лингвистики. http://ling.ulstu.ru/linguistics/resources/literature/articles/development_dictionary_glossary/
6. Терешкович Т. А. Словарь моды. Мн.: Хэлтон, 2000.
7. Труевцев А. В., Куз Н. А. Англо-русский словарь-справочник по трикотажному производству. СПб.: СПГУТД, 2005.
8. Ambrose G. & Harris P. The Visual Dictionary of Fashion Design. Thames&Hudson, 2007.
9. Newman A. & Shariff Z. Fashion A to Z. An Illustrated Dictionary. Laurence King Publishing, 2009.
10. Tatham C., Seaman J. Fashion Design and Drawing Course. Thames&Hudson, 2006.
11. 4000 Years of Fashion. Edited by Rothstein, N. V&APublishing, 2010.