

**ЛАБОРАТОРИЯ АРХАИЧЕСКОЙ МИФОПОЭТИКИ И
ТЕОЛОГИИ «АНТРОПОТОПОС»**

**ISSN 2070-5875 (Print),
ISSN 2070-4488 (Online)**

АНТРОПОТОПОС
ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Выпуск 9–10
(декабрь 2010 – март 2011)

2011

АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. – Омск, 2011. – Вып. 9–10. – 88 с.
ISSN 2070-5875 (Print)

Учредители журнала:

канд. филос. наук, доцент И. А. Кребель,
канд. филос. наук, доцент Ю. Ю. Першин

Редакционная коллегия:

Гл. редактор докт. филос. наук, профессор В. И. Разумов
Зам. главного редактора

канд. филос. наук, доцент И. А. Кребель,
канд. филос. наук, доцент Ю. Ю. Першин

Отв. секретарь и издатель В. С. Бикбулатова
Выпускающий редактор Н. Н. Щербинина

Сайт в Internet

www.antropotopos.ru/Site/index.html

(ISSN 2070-4488) (Online)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ЭЛ № ФС77 – 32718 от 01 августа 2008 г.

В журнале публикуются статьи, посвященные актуальным проблемам современных философских наук.

Журнал ориентирован на преподавателей, докторантов, аспирантов, сотрудников и студентов, интересующихся заявленной проблематикой.

Периодичность издания – 4 раза в год.

Присланные материалы не рецензируются, не возвращаются.

Содержание материалов не отражает точку зрения редакции.

Редакция приветствует свободное выражение мнений.

Журнал открыт для дискуссионных материалов, рецензий и пр.

Материалы, содержащие призывы к насилию, национальной и религиозной нетерпимости публиковаться не будут.

За разрешением на перепечатку или перевод материалов, опубликованных в журнале, обращаться непосредственно в редакцию.

СОДЕРЖАНИЕ

ПАРАДИГМА РЕЛИГИОЗНОГО ...

Шугуров Л. М. Парадигма как атрибут религиозного сознания.....	4
Першин Ю. Ю. Истоки религиозного сознания: от антропоида к антропосу	12
Першин Ю. Ю. К этимологии слова <i>религия</i> : Парадигма Цицерона	24
Денисова Т. Ю. Одиночество и общность: философское осмысление перспектив баланса	39
Тодорова С. Н. Религиозно-эсхатологические аспекты существования человека в социуме в творчестве украинского поэта Василя Стуса ...	51
Шенкао М. А. Магия остракизма смерти	62
Шенкао М. А. Смерть как часть этикета	65

МИР ТЕХНОЛОГИЙ

Пустовалова И. В. Высокие технологии и проблема одиночества в современном мире.....	70
Марихин В. В. Граф Уваров и политические технологии абсолютизма	73

НАШИ ПЕРЕВОДЫ

Этимологическое определение <i>religio</i> .	
Перевод М. Н. Лариной	83

ПАРАДИГМА РЕЛИГИОЗНОГО ...



Линнур Шугуров

УДК: 2–12

ПАРАДИГМА КАК АТРИБУТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

The definition of religious nature is specified by such factors as etymology, its objective and semantic content; religious and scientific understanding of this phenomenon. Christian and Muslim explanations of religious nature were formed on the basis of the system of language meanings and consolidated in theology. Along with such attributes of religious consciousness as belief and knowledge it is necessary to mention a combination of paradigms connected with understanding of the interaction between the man and the God. This thesis allows to expand conception of the structure of the religious consciousness and its content.

Определение сущности любого явления, тем более такого сложного и противоречивого, как религия, становится задачей рационального познания, идущего от многообразия наличных форм предмета к его внутреннему содержанию и единству. Необходимо признать, что любая попытка дать окончательное определение религии представляется безуспешной. Не столько потому, что, как полагал И. Кант, сущность принципиально не может быть познана, а вследствие того, что в своем проявлении она содержит многообразные субъективные представления людей, обусловленные их жизненным опытом, знаниями и миро-

воззренческой ориентацией. Не случайно, что в настоящее время существует более двухсот дефиниций этого понятия.

В целях выявления оснований, которые могут быть приняты в качестве предпосылок построения суждения о сущности религии, необходимо, как мы полагаем, обратиться к языковому значению термина «религия» и его коннотативной системе, которая возникает в теологии и религиоведении.

Этимология слова «религия» была предметом многочисленных дискуссий со времен античности. К числу вариантов, получивших наибольшее распространение, относятся предложенные Цицероном (106–43 до н. э) и Лактанцием (ок. 250 – ок. 325/330). Марк Тулий Цицерон – римский философ, оратор, политик и писатель – возводил значение слова *religio* к глаголу *relegere* – «читать обдумывая», «перечитывать»; «собирать», «возвращаться к исходному виду», «признавать». Исходя из этого и выявляя сущность религии, Цицерон полагал, что она есть благочестие и почитание признанных Богов и размышления, возникающее в связи с этим почитанием. Луций Целий Фирмиан Лактанций – христианский писатель и апологет – выводил сущность этого понятия из слова *religare* – «вязать», «связывать», «соединять человека с Богом». Данное предложенное Лактанцием этимологическое объяснение значение слова «религия» закрепилось в христианской культуре.

Размышления Цицерона и Лактанция, касающиеся этимологии слова «религия», были подробно исследованы Бенвенистом (1902–1976). Эмиль Бенвенист – французский лингвист, труды которого были посвящены теории языка, изучению древних индоевропейских языков, культуры и религии, – подтвердил мысль Цицерона о происхождении слова «религия» от *relegere* – «собирать», «возвращаться к исходному виду», «признавать». Следуя этим исходным смыслам, Бенвенист утверждал, что первичное представление о религии, которое сложилось в древнеримской культуре, выражало внутреннюю установку этой формы сознания на соблюдение культовых норм и запрет на совершение недозволенных действий.

В христианской культуре утвердилось понимание религии, основанное на взглядах Лактанция, восходящее к значению слова *religare*, означающее связь человека с Богом посредством благочестия. Благочестие рассматривается как практическое осуществление религиозной веры. Это действие имеет внутреннюю и внешнюю стороны. Внутреннее благочестие заключается в акте самосознания, целью которого является приведение себя к молитвенному состоянию. Внешнее благочестие включает телесную организацию человека, необходимую для осуществления религиозного действия.

Понимание религии как «связи» человека с Богом доминировало в Средние века, было достаточно широко распространено в Новое время и сохраняет определенное число своих сторонников в системе современных знаний о религии. Ее устойчивость объясняется тем, что оно согласуется с текстом Библии, содержание которой не ставится под сомнение верующими-христианами. К тому же, поскольку тезис о существовании Бога не поддается ни верификации, ни фальсификации, он легко выводится из области критики со стороны философии и науки.

В исламе для обозначения явления, соответствующего феномену, который в латинском языке именуется словом *religio*, применяется слово «*дин*». Происхождение этого термина и многообразие его значений связано, во-первых, с тем, что на языке населения доисламской Аравии слово «*дин*» означало «обычай», «воздаяния», «власть-подчинение»; во-вторых, с влиянием близких по звучанию религиозных терминов в языках соседних племен. В Коране термин «*дин*» применяется более сто раз, сохраняя многообразие своих значений. Он мог обозначать 1) «суд», «воздаяние» в выражении *йаум ад-дин* (1: 3, 4); 2) «религию» и «веру» человека как отдельного индивида (39: 2); 3) «религию» как культовую систему, которая является основой жизни религиозной общины (3: 37, 66; 6: 161, 162); 4) «религию» в широком смысле слова, которую исповедуют иудеи, христиане (3: 66, 73) и мусульмане (3: 17, 19) [1]. Основное значение термина «*дин*» в Коране связано с идеей покорности Аллаху и его власти над человеком. Термины «*дин*» и «*ал-ислам*» в это случае становятся тождественными так как *ислам*, как название религии мусульман, означает «предание себя Богу», «покорность».

Полисемантичесность термина «*дин*», возникшая в языке и отраженная Кораном, явилась предпосылкой различных его интерпретаций в средневековой мусульманской теологии. Ее особенностью является то, что она стала фактором интеграции философских и светских дисциплин в единую систему знаний, дающую толкование принципам верования ислама, основанных на разуме. Классическим стало определение «*дин*», которое основано на хадисе, приводимом ал-Бухари. Это понятие включает 1) веру (*ал-иман*); 2) истолкования религиозных предписаний (*ал-ислам*); 3) совершенствование в искренности веры (*ал-исхан*). В более широком смысле термин «*дин*» означал «духовную сферу» противоположную «материальной сфере», именуемую термином «*ад-дунйа*» [2]. В соответствие с тем, как интерпретировалось соотношение этих понятий, выражалась позиция мусульманских теологов, представляющих различные школы в исламе по вопросу о месте религии в обществе.

Определение религии на основе научной методологии стало возможным с появлением религиоведения. Термин «религиоведение» применяется в широком и узком смысле слова. В широком смысле это знания о религии, накопленные человечеством за всю его историю, в узком и более распространенном смысле – наука о религии.

Религиоведение – междисциплинарная область знания, представляющая собой синтез относительно самостоятельных дисциплин: философии религии, истории религии, социологии религии, психологии религии и др. Религиоведение зародилось в Западной Европе и Северной Америке. Его формирование состоялось в 60-е г. XIX века. Объектом этой науки стала религия во всем многообразии ее исторических типов; предмет исследования задавался учеными, представлявшими различные научные школы и направления. Но, несмотря на эти различия, во второй половине XIX века сложилось научное сообщество, представители которого работали в русле единой религиоведческой парадигмы. Как пишет А. Н. Красников, «Об этом свидетельствует выделение предмета религиоведческих исследований, формулировка их целей и задач, разработка методологии изучения религии, формирование определенной теории, основные положения которой признавались большинством исследователей. В институциональной сфере возникновение религиоведения как самостоятельной отрасли знания нашло отражение в открытии религиоведческих кафедр в ряде западных университетов, в появлении религиоведческих периодических изданий, в организации конференций и симпозиумов, которые способствовали разработке и уточнению религиоведческой парадигмы и формированию религиоведческого сообщества» [3].

С появлением религиоведения значительно расширилась сумма представлений о религии, в которую вошли философские, антропологические, психологические и другие аспекты. Возникновение религиоведения, которое стремилось создать научную парадигму объекта своего исследования, вызвало отрицательное отношение большинства теологов. Основным вопросом, разделяющим религиоведение и теологию, был вопрос об определении религии. Онтологическим основанием теологической парадигмы была и остаются идея Бога. Бог в христианской теологии определяется как абсолютная личность. Такое определение включает в себе внутреннее противоречие: противоречие между бытием личности, «Я», которое не может не быть конечным, существование которой вследствие чего становится относительным, и ее абсолютным статусом. Абсолютное нельзя мыслить неопределенностью. Оно раскрывается в существующем мире, в котором преодолевает свою неопределенность, обретая полноту бытия. Это исключает существование ино-

го начала, кроме Бога, который Сам определяет Себя как безусловное бытие, не имеющее никакой внешней зависимости, и осознает Себя как абсолютную безусловную свободную личность.

В системе современного российского религиоведческого знания сформировалась вполне отчетливая концепция религии, представленная проф. И. Н. Яблоковым. В рамках этой концепции преодолевается ограниченность формально-логической дефиниции этого понятия, предлагается метод, который обеспечивает синтез характеристик религии. «В качестве таковой она (*религия* – Л. Ш.) представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры» [4].

Основными атрибутами религиозного сознания являются вера и знание. Это положение настолько очевидно, что наличие других атрибутов уже не допускается. Вместе с тем в отдельных работах отмечается, что религиозное сознание обладает особым свойством, которое выражает его парадигмальный характер [5]. Известно, что термин «парадигма» (греч. – «пример», «образец») в системе философского и научного знания имеет два значения: 1) взаимодействие духовного и реального мира; 2) теория или способ, принятые в качестве образца решения научной проблемы. Эти существующие значения понятия «парадигма» обладают общими онтологическими и гносеологическими основаниями, которые обусловлены пониманием характера взаимодействия субъекта и объекта.

В процессе духовного развития человечество пришло к следующим основным способам решения проблем своего взаимодействия с внешним миром: мифологическому, религиозному, философскому и научному. В соответствии с этим сформировалась совокупность парадигм, определяющих выбор человеком объекта его познания и деятельности, предмета, средств и методов достижения жизненных целей.

Мифологическое сознание в связи с тем, что его основной особенностью был синкретизм содержания и формы, не носило парадигмального характера. В нем была слабо развита абстрагирующая способность, отсутствовало осознание человеком своего отличия от внешней природы, предмет не отделялся от образа, сознание индивида от группового сознания. Отмеченные особенности мифологического сознания проявлялись в языке. В нем отсутствовали имена, обозначающие родовые понятия, но имелось значительное число слов, выделяющих в предмете его разнообразные свойства. Выраженное в словах содержа-

ние мифологического сознания приобретало характер непосредственной действительности.

Парадигмы религиозного, философского и научного сознания находились в рамках антиномий, обусловленных предметом мышления человека. В религиозном мировоззрении парадигмы сознания формировались в пределах понятий веры и неверия; философском – рационального и иррационального; в научном – объективной истины и заблуждения.

В философию науки понятие парадигмы было введено Г. Бергманом. Но в своем более широком применении оно получило в связи с распространением идей Т. Куна. Разрабатывая теорию научных революций, он придал термину «парадигма» значение признанных всеми научных достижений, «... которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [6].

В анализе сущности и атрибутов религиозного сознания вполне адекватным является первое, «широкое», значение этого понятия. Впервые понятие парадигмы как «образца» мы находим в философии Платона. Он усматривал в *эйдосах* реально существующие прообразы вещей. Исключительная значимость Платона как философа состоит в том, что он, будучи мыслителем, сознание которого было направлено в сторону отвлеченных умозрительных проблем, смог угадать в них глубокий жизненный смысл. Исходя из необходимости опровержения учения Парменида об отсутствии небытия, Платон в «Тимее» рассматривал соотношение между «сверхприродным» (бытием) и «природным» (инобытием) как соотношение между бытием и становлением, то есть миром *эйдосов* и миром вещей, для которого мир *эйдосов* является парадигмой его существования. Платон находил в идеях реально существующие прообразы вещей, которые в этом качестве и только в нем обладают подлинным существованием.

Эта линия в учении Платона об *эйдосах* как парадигме существующего «мира вещей» нашла свое выражение в неоплатонизме, дополнившем «мир идей» образом Демиурга. В средневековой философии она получила воплощение в учении об эманации Бога и сотворении им человека и мира по своему подобию и в соответствии с собственной волей. В философии классического немецкого идеализма учение о парадигме приводилось в соответствие с исходными философско-онтологическими основаниями мыслителей. Так, например, согласно Шеллингу и Гегелю целостный и системный характер природы соответствует его духовному идеальному прообразу.

В современном российском религиоведении утвердилась мысль о том, что сущность религии может быть выражена на основе «много-

мерного континуума», внутри которого существует синтез различных определений. Наиболее важными, как мы полагаем, являются те, которые отражают характер взаимодействия субъекта и объекта религиозной веры. В этом аспекте религия определяется, во-первых, как необходимо возникающий продукт жизнедеятельности человека и общества; во-вторых, как отражение действительности; в-третьих, как способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения. В своей первичной ипостаси религия обладает онтологическими предпосылками существования, которые связаны с проявлениями необходимости и свободы. Необходимости, которая в соответствии с основными идеями религиозного сознания тождественна существованию Бога; свободы, которая выступает как выражение стремления человека к Абсолюту. Во вторичной ипостаси религия обладает гносеологическими предпосылками своего бытия, выступая в различных формах сознания как индивида, так и общества, отражающих совокупность образов трансцендентального мира. В третичной ипостаси религия выступает как способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения, которое имеет социально-психологические основания.

Преодоление человеком ситуации отчуждения достигается различными способами трансцендирования, означаящими «выход за пределы» (в смысле преодоления конечности и ограниченности человеческой субъективности). Целостная концепция трансцендирования была разработана С. Л. Франком. Бытие, в его понимании, носит многообразный характер. Оно представляет собой единство, включающее данные опыта, то, что существует независимо от нашего сознания, и «непостижимое», которое С. Л. Франк понимает как подлинную духовную реальность. В предметной сфере бытия объект противоположен субъекту, в духовной он внутрисложен субъекту и «открывается» ему в процессе взаимодействия. В следствие этого становятся возможными два способа трансцендирования: идеальное, реализуемое на основе познавательной и эмоционально-волевой интенции, и реальное, идущее во вне, в рамках которого человек конструирует себя по модели трансцендентального и во внутрь, в котором Абсолют трансформирует человека в соответствии со своими целями.

Результатом трансцендирования становится обретение человеком своей сущности. Религия как система знаний предлагает человеку совокупность парадигм, из которых наиболее значимой является парадигма спасения.

Библиографический список

1. Коран: перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. – 1997.
2. Ислам: энциклопедический словарь. – М., 1991.
3. Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. – М., 2007. – С. 65–66.
4. Яблоков, И. Г. Религиоведение / И. Г. Яблоков. – М., 1998. – С. 227.
5. Дмитриева, Л. М. Религиозные парадигмы в духовной культуре общества / Л. М. Дмитриева, Ю. С. Бернацкая, И. Г. Пендикова. – М.: Наука, 2006; Купарашвили, М. Д. Сумма трансценденталей. Ч. II. Гносеология разума / М. Д. Купарашвили. – Омск, 2003.
6. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: 1975. – С. 11.



Юрий Першин

ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ: ОТ АНТРОПОИДА К АНТРОПОСУ

В статье рассматривается принципиальная схожесть мышления человекообразных обезьян и человека, что дает понимание мышления древних гоминид как промежуточного звена между обезьяной и человеком.

In the article the author examines the principal resemblance of mentality of apes and humans that gives understanding of mentality of hominids who represent transitional stage between apes and humans.

Как бы человек ни старался отгородиться от своих предков-гоминид, человекообразных обезьян, это ему вряд ли удастся сделать, так как все больше исследований, проводимых в области изучения предков человека, говорят о том, что пропасть между человеком и его ближайшим предком, который сохранился в практически неизменном виде до сих пор – человекоподобными обезьянами, – совершенно не велика. Как считает Д. Мак-Фарленд, по мере увеличения наших знаний о поведении животных, «различия между человеком и животным начинают сокращаться» [7, С. 440]. По мнению Л. А. Фирсова, «ни язык, ни способность оперировать орудиями не отделяют нас от антропоидов. Тем более этого нельзя сказать об интеллекте, памяти, способности к абстракции и иных высших психических функциях» [12, с. 5]. Психология также уже достаточно давно определилась с тем, что «мозговые механизмы психических процессов человека имеют много общего с механизмами психики животных. Общий характер

строения и работы нервной системы у всех млекопитающих один и тот же [8, с. 23–24]. Конечно следует иметь в виду, что некоторые различия (иногда довольно значительные) человеческой психики с психикой приматов существуют, и, как считает К. Э. Фабри, по поведению современных обезьян и других животных можно судить только об уровнях и направлениях психического развития, которые привели к формированию человека, и об общих закономерностях этого процесса [11]. Именно этого нам вполне достаточно для того, чтобы понять, какими механизмами психики обладал первый человек, среднее звено между обезьяной и человеком и насколько они были развиты.

Постараемся рассмотреть, какие особенности и черты мышления человекообразных сходны с человеческим мышлением для того, чтобы определить, что именно отличает человека от обезьяны и что приобрел человек тогда, когда постепенно начал становиться человеком.

Прежде всего следует заметить, что человек, как и обезьяна, является социальным существом, ведущим общественный (стаинный) образ жизни, и те черты и особенности мышления человека, которые мы считаем присущими ему, получили развитие именно в обществе, каким бы это общество ни было. Именно в стае человекоподобные приматы, как и человек в своем обществе, вступают в социальное взаимодействие, которое оказывает на них воздействие гораздо сильнее, чем оказывает воздействие окружающая среда, природа. Так, к примеру, Н. Хамфри [29, р. 303–317] заявляет, что максимальное использование приматами своих высших интеллектуальных способностей было вызвано условиями существования в социальной группе, а не необходимостью решения других практических проблем, возникающих в общении с природной средой. А быстрые и резкие изменения социального окружения, считает де Ваал [38], требуют значительно повышенного уровня интеллекта. Более того, по мнению Н. Н. Иорданского [3], наиболее жизнеспособными оказывались те стаи, в которых наследственно закреплялись такие формы поведения, обеспечивающие снижение взаимной агрессии и помощь более слабым животным в своей стае.

Созвучно этому мнению и Я. Я. Рогинский [9] выражал уверенность насчет того, что и в более поздние времена постоянно проходил такой же социальный групповой отбор, который был благоприятен для тех сообществ древних людей, в которых преобладали более *развитые в социальном отношении индивиды*. Такой отбор сопровождался совершенствованием *тормозных* (заметим для себя: репрессивных) *механизмов мозга*, которые позволяли снизить взаимную агрессивность, а также способствовали снижению распыления внимания и его лучшей

концентрации, а также накоплению знаний на основе своего и чужого опыта.

Однако, возвращаясь к исследованиям приматов, следует отметить, что, признавая значительную роль социального взаимодействия, Дж. Гудолл [2, с. 429] считала, что именно в этой сфере у них происходит оттачивание приспособительной деятельности. Каждому примату-участнику сообщества необходимо хорошее *понимание причинно-следственных связей*, применения и усиленного совершенствования в соревновательной среде своих познавательных способностей для того, чтобы достичь своей цели в этом сообществе себе подобных, а также для получения и поддержания своего социального статуса. По ее наблюдениям, с возрастом самцы приматов естественно изменяют статус в стадной иерархии, и при этом факторами в этой борьбе, помимо прочих, являются способность вступать в коалиции, интеллект, инициатива, изобретательность и упорство.

В обществе приматы выказывают большое количество навыков, которые роднят их с людьми. Прежде всего, собрано достаточно доказательств, что приматы обладают педагогическими навыками (способностью именно *обучать* своих детенышей) и используют их как в лаборатории [27, р. 280–292], так и на свободе [15, р. 530–532], используют обман [39, р. 276–281], выказывают очевидное сострадание и сочувствие [16, р. 149–150], могут прекрасно имитировать кого-то и подражать кому-то [22, р. 223–265; 32, р. 17–83] и даже воображать «возможные миры» [21, р. 609–627], играть с воображаемыми объектами [28; 35, р. 224–237] и испытывать что-то похожее на спонтанное озарение при решении задач [30]. В обществе для приматов становится жизненно необходимым нарабатываемое умение *планировать свои действия внутри сообщества и манипулировать поведением своих сородичей*, но именно эти качества и относятся к сфере разумного поведения [2, с. 579–580].

Помимо прочего, в результате наблюдений за социальной жизнью приматов исследователи Р. Бирн и Э. Уайтен [19] в конце 80-х годов выдвинули теорию, согласно которой большой мозг у примата появился в результате постоянной необходимости вести сложнейшую психологическую игру в условиях сложных социальных групп. Эта гипотеза получила название «макиавеллианская гипотеза происхождения интеллекта», а позже Р. Бартоном и Р. Дунбаром [13, р. 240–263] была выдвинута гипотеза «социального разума». Приматы, как замечалось, отличались от неprimатов прежде всего из-за их продвинутых социальных навыков, таких, как использование тактического обмана и формирование коалиции. Наблюдаемые ими примеры продвинутых социальных способно-

стей и навыков у шимпанзе оказались столь многочисленными, что никак не могли быть приняты за случайность. Хитрости, обманы и интриги, применяемые приматами для достижения своих целей, были такими изощренными, что исследователи с абсолютной уверенностью сделали заключение о том, что эти уловки являются необходимыми повседневными приемами поведения и условиями существования в сообществе [19]. Более того, Ф. Доль [25, р. 43–57] описывает обезьян, которые могли просчитывать решение задачи на несколько шагов вперед (на пять шагов вперед), чему определенно могли бы позавидовать некоторые шахматисты.

Немаловажным будет уточнение, что важным фактором, который влияет на более активное «политическое» поведение приматов в неволе, является ограничение территории, на котором живет сообщество. Следует предположить, что на продуманные хитрости и уловки приматов толкает их *повышенная скученность на ограниченной территории*, которая создает серьезную напряженность в социальных отношениях и заставляет их прикладывать все возможные усилия для снижения напряженности и регулирования конфликтов. Иными словами, условием развития мозга примата, как считают Р. Бирн и Э. Уайтен, более является социальное «давление» внутри сообщества приматов, чем какие-то внешние, природные ограничения. Р. Дунбар [26, р. 285–298] особо подчеркивал, что в построении и поддержании отношений в обширных социальных группах, а также в способности управления ими крайне важна роль интеллекта приматов, который уже должен быть достаточно хорошо развит. Отсюда можно сделать вывод о том, что между плотностью социальной группы приматов и развитием их мозга и интеллекта существует взаимосвязь. Плотность социальной группы порождает социальную напряженность, которая способствует усилению работы интеллекта и его развитию, что, в свою очередь, ведет к улучшению способности приматов к сосуществованию в сообществе. Необходимо еще раз подчеркнуть, что «политическое» поведение приматов, фактически является результатом подавления ими желания сделать что-то немедленно и получить удовлетворение желания тотчас после его появления. В психоаналитической парадигме это явление объясняется сосуществованием и противостоянием двух принципов поведения – «принципа удовольствия», который направляет субъекта к немедленному удовлетворению желания и «принципа реальности», который соотносит желание с требованиями реальности и откладывает его удовлетворение на некоторое, иногда довольно продолжительное

время¹. Именно проявления такой способности приматов откладывать удовлетворение своих желаний на неопределенное время и является той общей чертой, которая тянется от них через древнего человека к современному человеку.

Однако такая «репрессивность» по отношению к осуществлению желания задается не только действиями в соответствии с принципом реальности, который уже «встроен» в мышление приматов, а затем и человека. Реальность напоминает о себе и иным образом. К примеру, К. Э. Фарби в результате исследований пришел к выводу о том, что в обычных (скажем, нерепрессивных) условиях предметно-орудийная деятельность приматов никогда не могла бы перерасти в трудовую без коренных изменений в поведении, аналогичных изменениям в поведении приматов в *экстремальных* условиях. Этот феномен Фарби назвал «компенсаторным манипулированием». Дело в том, что в естественной среде приматов окружает большое количество предметов, пригодных для манипулирования. А в экстремальных условиях, т. е. в резко обедненной среде, при отсутствии такого количества предметов, пригодных к манипулированию, у них происходит перестройка манипуляционной активности. Следует обязательно упомянуть еще и то, что в природных условиях обилие предметов для манипулирования *распыляет внимание* приматов. В экстремальных условиях – условиях клетки – их рассеянное внимание (как и манипуляционная деятельность) сосредотачивается на нескольких предметах, данных экспериментатором. С ними приматы и производят манипуляции. Но при этом взамен разнообразных рассеянных манипуляций со многими предметами в природе животные производят не менее разнообразные, но интенсивные, сосредоточенные, длительные манипуляции с одним или немногими предметами. При этом разрозненные двигательные элементы концентрируются, что приводит к образованию значительно более сложных манипуляционных движений. Здесь, как считает Фарби, в крайне бедной предметами среде происходит *компенсация* естественной потребности приматов в манипулировании многочисленными и разнообразными предметами *качественно новой формой манипулирования* – компенсаторным манипулированием [11], которое по сути является сублимативным, или замещающим. Таким образом, Фарби по-

¹ Возможно, что свидетельства, приведенные Дж. Гудолл о том, что самец шимпанзе не вступал в половые отношения с самкой шимпанзе, откладывая их на следующий день, говорят о том, что человекообразные могут откладывать не только удовлетворение несексуальных, но и даже сексуальных желаний и инстинктов. См.: Goodall, J. The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986.

лагает, что основой зарождения трудовой деятельности человека могли послужить именно такие, радикально новые, в корне измененные, концентрирование и углубленные действия с предметами, добавим, при качественно новом, *сосредоточенном, внимании*. Они были вызваны изменениями природных условий обитания будущих людей в сторону обеднения. Иными словами, среда стала более враждебной, противостоящей, говорящей «нет» вместо «да». Она все более способствовала следованию требованиям принципа реальности, то есть откладыванию удовлетворения желаний.

В этой *репрессивной среде*, как считает, к примеру, М. Ф. Нестух¹, выжили не все человекоподобные, но прежде всего те, кто смог выработать более совершенную прямую походку на двух ногах (прямохождение). Прямохождение выработывалось на основании прежнего способа хождения приматов по толстым ветвям на задних конечностях при более или менее выпрямленном положении туловища, которое называется круриацией. Те приматы, которые чаще сородичей пользовались этим способом хождения по деревьям, оказались более приспособленными, так как освобожденные конечности теперь могли быть использованы для орудийной деятельности. Ко всему сказанному следует добавить и то, что по мнению некоторых исследователей, такая репрессивная социальная среда способствовала эволюции состояний аффекта, что в свою очередь вело к взаимопомощи и усложнению социальной структуры окружения гоминида [31]. А напряжение, вызванное постоянным аффективным состоянием, ежеминутным контролем и мониторингом эмоциональных и психических состояний соплеменников, способствует выработке постоянной бдительности, что приводит к развитию внимания [23].

К моменту изготовления первого орудия первобытный человек уже должен был обладать развитой психикой, которая, вероятно, получила развитие в социальной среде, отягощенной репрессивным природным окружением. Здесь, помимо прочих процессов, на этапе становления человека должен был проходить процесс расширения понимания антропоидами причинно-следственных отношений, навыками которых они обладали в скученном стаде, на причинно-следственные отношения, необходимые для изготовления орудий труда. Последними, как показала Н. Н. Ладыгина-Котс, приматы не обладали, но индикатором появления этих связей являются первые примитивные орудия труда. Дело в том, что приматы не закрепляют за орудием его «производст-

¹ «Репрессивная среда» – очень удачный термин М. Ф. Нестуха (см.: Нестух, М. Ф. Происхождение человека. М.: Наука, 1970), которым обозначается постоянный источник фрустрации.

венное», или «рабочее» значение. Предмет, который во время определенного эксперимента может служить примату орудием, после эксперимента теряет свое служебное значение и не хранится постоянно именно в качестве этого орудия. Человек же хранит произведенные орудия. Более того, даже у наиболее близких к человеку обезьян, в отличие от человека, нет способности к продолжительному сосредоточению и концентрации внимания. А ведь это один из факторов, необходимый для перехода к настоящей трудовой деятельности. Следовательно, к тем условиям, которые необходимы для становления человека, можно отнести и способность к концентрации внимания. Причем особую роль для выработки навыков такой концентрации играет очевидно репрессивная среда. Она же, помимо прочего, способствует тому, что человек начинает связывать события в прошлом и комбинировать возможные события в будущем, иными словами, осознавать себя во времени, развивать память. Такая возможность человека «мысленно путешествовать во времени, как считает Т. Зюддендорф, способствует лучшей адаптации человека и является основой для изменения окружающей среды [36, р. 133].

Само производство орудий знаменует не только рождение человека, не только значительное изменение поведения антропоида, но и значительное изменение отношения к миру, к самому себе. Если ранее поведение примата было направлено на непосредственное удовлетворение потребности, желания, и удовлетворение желаний могло быть отсрочено по политическим причинам, то теперь ситуация существенно изменилась. Теперь в процессе становления, в общей деятельности человека, направленной на непосредственное удовлетворение потребности, выделяется особое действие, которое как раз не управляется непосредственной биологической потребностью и не направлено на скорейшее и непосредственное её удовлетворение. Это действие получает смысл и оправдано только при условии последующего, возможно отложенного во времени, использования его результатов. Следует заметить, что именно в появлении такого действия и заключается одно из важнейших изменений как структуры мышления, так и структуры поведения гоминида. Древний человек все больше начинает следовать не принципу удовольствия, удовлетворяя свои желания здесь и сейчас, но принципу реальности, разумным волевым усилием заставляя себя откладывать удовлетворение желаний на некоторое время. Такая отсрочка и является одной из характерных черт, которые присущи человеку разумному. Так, Н. Бишоф [14] предположил, что в процессе эволюции между влечением и действием соответственно этому влечению постепенно и неуклонно увеличивался разрыв. У человекообразных обезьян этот разрыв доста-

точно большой. Они могут отложить немедленное удовлетворение своих текущих влечений (желаний) и планировать их удовлетворение через некоторое время [37; 20, р. 1–101]. Иными словами, они тоже могут ставить себе запрет на определенные действия.

В работе «Так называемое зло» К. Лоренц [6, с. 136] пишет, что на ранних этапах истории человека, так же, как и у животных, действуют запреты, а не предписания. Эти запреты проявляются в виде инстинктивного торможения у животных и различных культурных запретов у людей. Однако в обоих случаях это негативный поведенческий императив, и только позже возможно развиваются позитивные поведенческие императивы, из которых формируется человеческое поведение.

Один из примеров поведения, в котором сталкиваются два мотива, описан в работе Р. Бирн и Дж. Бирн [18, р. 22–26], когда стая обезьян убила маленького котенка леопарда, как бы заместив им большого леопарда, которого они естественно убить не могли, а потом жалели убитого котенка.

Переходя к сравнению особенностей мышления и поведения как человекообразных, так и человека, следует подчеркнуть, что между ними наблюдается достаточное сходство. Более того, как считают некоторые исследователи, и мышление первобытного человека не отличается принципиально от мышления современного человека [4]. Исследования также показали, что психология аборигенов Австралии не является качественно иной по сравнению с психологией других народов на других континентах [34]. Сама Австралия в отношении исследования быта и психологии первобытных людей является для исследователей благодатной почвой, так как представляет собой мир, в котором человек был обнаружен в состоянии, предельно близком к первобытному, мир, в котором чудесным образом сохранилось прошлое человечества [24, р. 4]. В свое время один из крупнейших этнографов Ф. Боас [1, с. 113] также считал, что мышление первобытного человека аналогично мышлению современного человека и утверждал принципиальное единство человеческой психики на всех ступенях развития человека. О неизменности основных черт мыслительной деятельности человека в различные эпохи его исторического существования говорил И. М. Сеченов [10, с. 173].

Именно поэтому представляется интересным обратить внимание на те стороны психологии и мышления приматов, которые сходны с психологией и мышлением человека. К примеру, есть описания поведения приматов, которые не просто сходны или повторяют поведение и реакцию человека, но фактически представляют совершенно аналогичный тип реакции, который неизменно присутствует в поведении как

примата, так и человека, следовательно, он присутствовал в той или иной степени в поведении и реакции на раздражители и у первобытного человека.

В своей работе Н. Н. Ладыгина-Котс [5] описывает реакцию молодой обезьяны, которой дали зеркало. Однако для нас интересны не все действия обезьяны – попытки грызть зеркало, попытки заглянуть за него, попытки нащупать того, кто за зеркалом. Для нас интересен один маленький эпизод и описание этой реакции: найдя за зеркалом руку человека, обезьяна попыталась подтянуть ее себе, но, встретив сопротивление, впала в агрессию. Эта реакция интересна тем, что уже у обезьян прослеживается определенная схема поведения, которая также свойственна человеку: если попытка удовлетворить свое желание наталкивается на препятствие, то возникает агрессия по отношению к этому препятствию.

Приведенные примеры и исследования показывают, что человек прошел долгий путь становления. С одной стороны, в процессе этого становления психические механизмы и реакции на внешний мир пришли к человеку от его далекого предка и остались практически неизменными. С другой стороны, человек отличается от своего предка как раз тем, что некоторые психические процессы претерпели значительные изменения. Сравнительные исследования человека и обезьяны показывают, что обезьяны даже на пике своего развития остаются на уровне 3–4-летнего ребенка. А человек как бы «взрослеет» дальше. У него продолжают развиваться все те особенности мышления и психики, которые имелись у приматов и которые в дальнейшем привели к тому, что на определенном этапе их развития человек не только произвел орудия труда, но и весь огромный массив культуры, в том числе и религию. Скажем иначе, именно развитие таких качеств человека, как понимание причинно-следственных связей, память, внимание, воля привело к тому, что человек «изобрел» религию. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что религия представляет собой случайный побочный продукт, к тому же не обязательно полезный, эволюционного развития каких-то других свойств человеческого мышления, а также с тем, что склонность человеческого мозга к генерации и восприятию религиозных идей является полезной адаптацией, развившейся в ходе эволюции наряду с другими адаптивными свойствами мышления [33, р. 58–62; 17, р. 1038–1039]. Религия не адаптация, а суть человеческого существа, она исходит из самой природы человека, коренится в ней и развивается вместе со становлением человека.

Человек, становясь человеком, фактически начинает противопоставлять себя миру, он также понимает, что мир ограничивает его, и

такое сопротивление надо преодолевать. Любые ограничения – это ограничения, ведущие к усиленному поиску выхода из положения, заставляющие сопротивляться реальности, социальной либо природной (репрессивной среде). По своей сути, отделив себя от мира и вступив с ним в отношения, человек показал себя как существо принципиально становящееся, креативное, конфликтное. Он, по словам М. Шелера, занимает особое положение в мире и становится человеком благодаря сублимации духа. Шелер не случайно для описания процесса становления выбрал категорию сублимации, позаимствовав ее из психоаналитического учения З. Фрейда. Дело в том, что практически все психические механизмы, рассмотренные нами на примере исследований приматов, в том же виде повторяются у человека. И именно эти древние, архаические пути работы психики, проявляющиеся в бессознательном, при всех противоречивых мнениях настолько удачно исследовал З. Фрейд, что М. Шелер успешно применил терминологию психоанализа и психоаналитической философии при рассмотрении природы человека.

Библиографический список

1. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Ф. Боас. – М.-Л., 1926. – С. 113.
2. Гудолл, Дж. Шимпанзе в природе: поведение / Дж. Гудолл. – М.: Мир, 1992. – С. 429.
3. Иорданский, Н. Н. Эволюция жизни / Н. Н. Иорданский. – М.: Академия, 2001. – 425 с.
4. Кабо, В. Р. Круг и крест / В. Р. Кабо. – М.: Восточная литература, 2007.
5. Ладыгина-Котс, Н. Н. Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях / Н. Н. Ладыгина-Котс. – М.: Изд. Гос. Дарвиновского музея, 1935. – 596 с.
6. Лоренц, К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии // Лоренц К. Обратная сторона зеркала: пер. с нем. / под ред. А. В. Гладкого; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова; послесловие А. И. Федорова. – М.: Республика, 1998. – С. 61–242; с. 136.
7. Мак-Фарленд, Д. Поведение животных: психобиология, этология и эволюция: пер. с англ. / Д. Мак-Фарленд. – М.: Мир, 1988. – С. 440.
8. Петровский, А. В. Общая психология / А. В. Петровский. – М., 1976. – С. 23–24.
9. Рогинский, Я. Я. Проблемы антропогенеза / Я. Я. Рогинский. – М. Высшая школа, 1977. – 263 с.
10. Сеченов, И. М. Избранные произведения / И. М. Сеченов. – М., 1952. – Т. 1. – С. 173.
11. Фабри, К. Э. Основы зоопсихологии: учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальностям «Психология», «Биология», «Зоология» и «Физиология» / К. Э. Фабри. – 3-е изд. – М.: Российское психологическое общество, 1999. – 464 с.

12. Фирсов, Л. А. Предисловие редактора перевода / Л. А. Фирсов // Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение / пер. с англ. – М.: Мир, 1992. – С. 5.
13. Barton, R. A., Dunbar R. I. M. Evolution of the social brain // *Machiavellian Intelligence II*, ed. A. Whiten & R. W. Byrne. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – P. 240–263.
14. Bischof, N. Das Ratzel Odipus [The Oedipus riddle]. – Munich: Piper, 1985.
15. Boesch, C. Teaching wild chimpanzees // *Animal Behavior*. – 41. – 1991. – P. 530–532.
16. Boesch, C. New elements of a theory of mind in wild chimpanzees // *Behavioral and Brain Sciences*. – 15. – 1992. – P. 149–150.
17. Boyer, P. Religion: bound to believe? // *Nature*. – 2008. – V. 455. – P. 1038–1039.
18. Byrne, R. W., Byrne, J. M. Leopard killers of Mahale // *Natural History*. – 3. – 1988. – P. 22–26.
19. Byrne, R. W., Whiten, A. (Ed.) *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. – New York: Oxford University Press, 1988.
20. Byrne, R. W., Whiten, A. Tactical deception in primates: The 1990 database // *Primate Report*. – 27. – 1990. – P. 1–101.
21. Byrne, R. W., & Whiten, A. Cognitive evolution in primates // *Man*. – 27. – 1992. – P. 609–627.
22. Byrne, R. W. The evolution of intelligence // P. J. B. Slater & T. R. Halliday (Eds.), *Behavior and evolution*. – London: Cambridge University Press, 1994. – P. 223–265.
23. Chance, M. R. A., Mead, A. P. Social behavior and primate evolution: Paper read at Symposia of the Society for Experimental Biology VII. – 1953.
24. Chase, A., Sturmer, J., von. “Mental Man” and social evolutionary theory // G. E. Kearney, P. R. de Lacey, G. R. Davidson (Eds.), *The psychology of Aboriginal Australians*. – Sydney: John Wiley, 1973. (3–15). – P. 4.
25. Dohl, F. Zielorientiertes Verhalten beim Schimpansen [Goal-directed behavior in chimpanzees] // *Naturwissenschaft und Medizin*. – 34. – 1970. – S. 43–57.
26. Dunbar, R. I. M. Why are apes so smart? *In*: P. Kappeler, M. Pereira (Ed.), *Primate Life Histories and Socioecology*. Chicago: Chicago University Press, 2003. PP. 285–298.
27. Fouts, R. S., Fouts, D. H., van Cantfort, T. The infant Loulis learns signs from cross-fostered chimpanzees // R. A. Gardner, B. T. Gardner, & T. E. van Cantfort (Eds.), *Teaching sign language to chimpanzees*. – New York: State University of New York Press. – 1989. – P. 280–292.
28. Hayes, C. The ape in our house. – New York: Harper & Brothers, 1951; Savage-Rumbaugh, E. S. *Ape language: From conditioned response to symbol*. – New York: Columbia University Press, 1986.
29. Humphrey, N. The social function of intellect // P. P. G. Bateson & R. A. Hinde (Ed.), *Growing Points in Ethology*. – Cambridge: Cambridge University Press. – 1976. – P. 303–317.
30. Kohler, W. *The mentality of apes* (E. Winter, Trans.). – London: Routledge & Kegan Paul, 1917/1927.

31. Lewis, T., Amini, F., Lannon, R. A general theory of love. 1st ed. – New York: Random House, 2000.
32. Meador, D. M., Rumbaugh, D. M., Pate, J. L., Bard, K. A. Learning problem solving, cognition, and intelligence // J. Erwin (Ed.) Comparative primate biology: Vol. 2B. – New York: Alan R. Liss, 1987. – P. 17–83.
33. Norenzayan, A., Shariff, A. F. The origin and evolution of religious prosociality // *Science*. – 2008. – V. 322. – P. 58–62.
34. Porteus, S. D. The Psychology of a Primitive People: a study of the Australian Aborigine // G. E. Kearney, P. R. de Lacey, G. R. Davidson (Eds.) The psychology of Aboriginal Australians. – Sydney: John Wiley, 1973.
35. Savage-Rumbaugh, E. S., McDonald, K. Deception and social manipulation in symbol-using apes // R. W. Byrne & A. Whiten (Eds.) Machiavellian intelligence. – Oxford: Clarendon Press, 1988. – P. 224–237.
36. Suddendorf, T., Corballis, M. C., Mental time travel and the evolution of the human mind // *Genetic, Social & General Psychology Monographs*. – May 97. – Vol. 123. – Issue 2. – P. 133, 135.
37. Waal, de, F. B. M. Chimpanzee politics. – London: Jonathan Cape, 1982.
38. Waal, de, F. B. M. Chimpanzee politics: power and sex among apes. Rev. ed. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
39. Whiten, A., Byrne, R. W. The emergence of meta-representation in human ontogeny and primate phylogeny // A. Whiten (Ed.) Natural theories of mind: Evolution, development, and simulation of everyday mindreading. – Oxford: Blackwell, 1991. – P. 267–281.



Юрий Першин

К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА «РЕЛИГИЯ»: ПАРАДИГМА ЦИЦЕРОНА

В статье рассматривается этимология слова «религия» в парадигме заданной Цицероном.

The author examines etymology of the word *religio* as Cicero explained it.

В обыденной речи слово «религия» употребляется так, как будто все знают, что это такое, что значит это слово. Но при попытке определить его сразу же становится ясно, что сделать это трудно. Здесь опасность кроется в том, что каждый человек просто старается сформулировать то личное, что является религией для него, и именно это называет религией.

Отсюда определения религии столь же многочисленны, сколь многочисленны люди, пытающиеся дать определение религии¹. В них

¹ Огромное количество определений религии можно найти на двадцати одной странице Приложения к работе «Психологическое исследование религии» Дж. Леуба [16], которые анализируются в главе под названием «Конструктивная критика современных религиозных концепций». Другой автор, В. Ферм [9] в учебнике «Первые главы религиозной философии» посвящает дискуссии относительно определения религии семьдесят одну страницу. Поэтому рассмотрение всех определений религии может быть бесконечным. Дж. Морли [17] заметил, что существуют десятки тысяч определений религии. Большинство определений религии, по его мнению, имеют различное расположение по шкале от банальности до парадокса, и нет ничего банальнее определения. В

фиксируются различные стороны и аспекты религии, и они иногда настолько разнятся, что имеют в виду противоположные вещи. Тем не менее, когда произносится слово «*религия*», даже при том, что каждый вкладывает в него свой смысл (а на обыденном уровне иногда не вкладывается никакого смысла), люди понимают друг друга на каком-то интуитивном уровне. Однако такое «конвенциональное» понимание понятия *религии* в научном анализе этого феномена невозможно, так как, исходя из различного определения религии, объектом и предметом научного исследования могут оказаться совершенно разные вещи. При таком подходе представляется совершенно невозможным дать универсальное определение религии, не говоря уже о построении общей теории. «Мы узнали о религии очень много, но при этом оказалось, что мы очень мало знаем о том, что же мы имеем в виду под «религией», – пишет У. Смит [22, р. 74]. Более того, вторит ему С. Гутри [11, р. 35], даже общей теории религии не существует, и это несмотря на то, что попытки определить религию так же стары, как и академическое исследование самой религии, заключает У. Арнал [5, р. 22]. Такие заявления звучат безнадежной констатацией бесконечности природы человека, раскрывающейся в таком субъективном феномене человеческого бытия, как религия.

Однако при попытке определить религию мы не просто не застрахованы от противоречий, мы обречены на неудачу. В крайнем случае мы сможем дать только наиболее общее определение, которое будет настолько широким в попытке совместить иногда совершенно несовместимые черты различных религий, что оно по сути уже не будет определением религии. Само слово «*религия*», точнее *religio*, впервые употребил Цицерон (106–43 гг. до н. э.) в трактате «О природе богов» (45–44 гг. до н. э.), ритор и философ, автор, которого с точки зрения распространенных современных религий (кроме, пожалуй, дальневосточных), можно назвать язычником. После него христианин Лактанций (ок. 250 – после 325), трактуя Цицерона иначе, чем тот писал, дает собственное определение религии. Следует иметь в виду, пишет П. Джексон [13], что ни Цицерон, ни Лактанций не были с самого начала озабочены оригинальным значением слова «*религия*». Они использовали этимологические объяснения: первый – в своей риторике, второй – в своей апологетике. Но именно благодаря Лактанцию понятие *религии* ассоциируется с христианством. Т. Инсолл [12, р. 6], под-

своим заявлением о существовании «десятков тысяч определений религии» Дж. Морли вероятно преувеличивает, но, тем не менее, он образно показывает, что каждый исследователь, который касается темы религии, пытается так или иначе дать ей определение.

тверждая христианское происхождение современного понятия *религии* пишет, что оно в соответствии с Ф. Боуи [6, р. 22] может происходить из латинского перевода Библии с древнееврейского и греческого и приписываются Св. Иерониму (конец IV в. н. э.). Дж. Салиба [20] также считает, что это сугубо христианское понятие, которое получило широкое распространение во время Реформации. Мысль о христианском происхождении этого понятия разделяет также М. Джастроу [15, р. 131].

Фактически трактовкой слова религия в варианте Лактанция пользуются и современные отечественные авторы, к примеру, А. Б. Зубов [2], который объясняет смысл слова «религия», как «связываю развязанное, воссоединяю», и относит его происхождение к Аврелию Августину (354–430), а также И. Н. Яблоков [4, с. 17–28], так как именно эта интерпретация используется в христианской культуре и др.

Исходя из этих рассуждений о происхождении слова «религия», можно предположить, что, применяя его для описания практик, действий, ритуалов, верований и материальной культуры, мы можем использовать его только ограничено. И возможно оно в нынешнем его понимании совершенно не подходит для обозначения всех дохристианских и нехристианских верований и тем более для характеристики материалов и артефактов, получаемых археологами. Это происходит потому, что употребление такого понятия немедленно устанавливает разделение между тем, что относится и что не относится к религии, хотя в реальности такое разделение может отсутствовать. Более того, такое разделение сразу актуализирует вопрос о том, где начинается религия. Не является ли это понятие искусственным, специально созданным для обозначения того феномена, что мы имеем сейчас, и отделения его от того, что было до его актуализации? Не заставляет ли нас это понятие, будучи христианским, измерять дохристианские и нехристианские верования заданной христианством линейкой?

Если поставить себе задачей рассмотрение достаточного количества определений религии, можно понять, что подавляющее большинство из них растёт из одного «корня». Иными словами, авторы определений берут одну парадигму и начинают разворачивать определения в пределах этой парадигмы, пусть даже эти определения будут сугубо дескриптивными. Однако парадигма определения, данного Лактанцием, которую авторы зачастую выбирают, не является единственной, как это сам Лактанций косвенно признавал, интерпретируя Цицерона. Но она является структурой, которая напоминает «зонтик», в терминах П. Кларка [7, р. 9], или группу по «семейному сходству», в терминах

Л. Витгенштейна¹. Отсюда можно предположить, что отвергаемая Лактанцием парадигма Цицерона тоже могла бы быть своеобразным альтернативным «зонтиком» или группой определений «по семейному сходству», давая основу для альтернативных определений религии. Для того чтобы проверить данное предположение, мы и попытаемся эксплицировать парадигму на основании определения Цицерона.

В своей книге «Естественная религия» М. Мюллер дает систематизацию определений религии, разделяя их на этимологические, исторические и догматические [18, р. 29]. Анализ определения религии он начал с рассмотрения этимологического определения религии, которое, по его словам, всегда вызывало значительный интерес у теологов из-за надежды на то, что этимология слова должна каким-то образом помочь установить его настоящее значение.

Хорошо известно, замечает Мюллер [18, р. 33–34], что Лактанций произвел слово *religio* от слова *religare* (связывать, привязывать), но он сделал это не как филолог, а как теолог. Лактанций пишет: «Мы рождаемся на том условии, что, родившись, мы искренне и надлежаше служим Богу, мы должны знать только Его, следовать только за Ним. Мы привязаны к Богу и **связаны** с Ним (*religati*) узами благочестия, и из этого религия получила свое название, а не от **внимания** (а *relegendo*), как это интерпретировал Цицерон»². Таким образом, Лактанций приписывает Цицерону иную этимологию слова (*religati*), чем дал сам Цицерон. Следовательно, прежде всего необходимо обратиться к самому Цицерону. «Те, кто над всеми вещами, относящимися к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relēgere*, как, например, *elegantes* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere*³ (понимать, различать); также *diligentes* (прилежные люди) от слова *diligere* (выбирать, ценить), а

¹ Л. Витгенштейн [24, р. 31–32] указал на то, что, к примеру, рассматривая игры, он говорил, что невозможно найти то, что является общим для всех игр, но можно найти то, что общее для групп игр, что их роднит – это схожесть, аналогии и пр. Мы видим сложную сеть сходных черт, накладывающихся друг на друга и пересекающихся. Это иногда общие схожие черты, иногда только мелкие детали. Витгенштейн не находит лучшего объяснения этому, кроме как назвать эти схожие черты «семейным сходством».

² Lactantius, Institut. Div. iv. 28, «Hac conditione gignimur, ut generati nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et *religati* sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a *relegendo*». Цит. по: [18, р. 33–34]. Выделено мной.

³ А не от утраченного слова *elegare* (прим. М. Мюллера, [18, р. 33]).

intelligentes (умные люди) от *inteligere* (понимать); так как в целом все эти слова представлены здесь в значении *legere* (собирать, выбирать) так же, как в слове *religiosus*¹.

С филологической точки зрения, пишет Мюллер, невозможно отрицать как то, что *religio* произошло от *religare*, так же и то, что оно произошло от *relegere*. Распространенное возражение, что от слова *religare* могло произойти только *religatio*, а не *religio*, не имеет под собой веских оснований, потому что у слова *opinari* есть такие родственные слова, как *opinion* (а не *opinatio*), и *necopinus*; а у слова *rebellare* – *rebellis* и *rebellio*. У слова *licitor*, если оно обозначает человека, который задерживает преступников, можно выделить корень *ligere* и однокоренное слово *ligare*.

Действительно весомым аргументом против того, что *religio* произошло от *religare*, утверждает Мюллер, является тот факт, что в классической латыни слово *religare* никогда не использовалось в значении «связывать, сдерживать». В этом смысле ожидаемо было бы встретить слова *obligatio* или, возможно, *obligio*, но никак не *religio*. Следовательно, этимология Цицерона является предпочтительнее, как в большей степени соответствующая особенностям латинского языка. *Relegere* должно являться антонимом к слову *neglegere* (*negligere*)², и поскольку *neglegere* означает «не заботиться, пренебрегать», то слово *relegere* должно иметь значение «заботиться, уделять внимание, чтить». Отсюда, заключает Мюллер, слово *religio* в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание* [18, р. 34–36].

В дальнейшем анализе слова религия Мюллер ссылается на стихотворение древнего автора, процитированного Публием Нигидием Фигулом и сохрненного Авлом Геллием (iv. 9). Из этого стихотворения, пишет Мюллер, можно понять, что в оппозицию к слову *religiosus* использовалось слово *religens*. Он пишет: «*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas*», что можно перевести как «Нужно быть религиозным, но не набожным»³. Немецкое слово *Andacht*, замечает Мюллер,

¹ Cicero, De Nat. Deor. ii. 28. «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eleganter ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, et intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religiosi». (Цит. по: [18, р. 34].)

² Сдвиг гласных, в частности «e» в «i» является историческим. Мы можем найти *neglego* и *negligo*, *intellego* и *intelligo*. Написание слов через «e» является старым, но есть и современные сложные слова, в которых также используется «e», такие, как *perlego*, *praelego* (прим. М. Мюллера, [18, р. 35]).

³ Gellius, ed. Hertz, iv. 9. Прилагательные с «-osus» обычно обозначают избыток, излишек, как в словах *vinosus*, *mulierosus*. Так Нигидий Фигул сказал:

дословно переводится скорее как «внимание, вдумчивость», чем «благоговение» и часто сравнивается со словом *religio*, хотя и тут есть небольшое различие. Значение слова *Andacht* ближе к «раздумью, созерцанию», чем к «вниманию, заботе».

Таким образом, заключает Мюллер, говоря об этимологии слова *religio*, можно сказать, что оно в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание*.

Интересно также «историческое определение», или история развития слова *religio*, связанная с его родиной, продолжает Мюллер. Большинство слов, особенно те, которые становятся предметом споров и дискуссий, имеют собственную историю. Их значение меняется из века в век, из поколения в поколение; более того, его значение, совсем как выражение человеческого лица, может меняться ежесекундно. В этом смысле «историческое определение» религии может называться «биографией слова». В том случае, если эта «биография» может быть восстановлена полностью, она дает нам больше информации, чем любые логические или этимологические определения.

Поскольку слово *religio* по происхождению римское, то все изменения в значении вполне понятны, пишет Мюллер, если принимать во внимание влияние тех факторов, которые определяют развитие значений слов. Впоследствии ситуация сильно меняется, когда слово *religio* переходит от римлян в христианство, из классической латыни в средневековую и современные римские диалекты и из повседневного слова превращается в теологический термин. В этом случае мы вступаем в область догматических или произвольных определений, здесь прекращается естественное развитие языка, и все, что нам остается делать, — это учитывать все значения, которые были приписаны слову *religion* влиятельными философами и теологами.

Рассматривая историю слова *religio*, пишет Мюллер, мы находим его в латинском языке в своем оригинальном значении — «уважение, внимание, почитание», в таких выражениях, как *religio jurisjurandi* (уважение к клятве), противопоставляемое *metus deorum* (страх перед

«Hoc inclinamentum semper hujuscemodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus significat copiam quandam immodicam rei super qua dicitur. Quocirca religiosus is appellabatur qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur». «Sed praeter ista», продолжает Геллий, «quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus» (прим. М. Мюллера, [18, p. 35–36]).

богами)¹. Слова *religio* и *metus* можно часто встретить вместе, например в Cic. ii. in Ver. 4, 45, 101, «*ut eam (cupiditatem) non metus, non religio contineret*», в котором слова *religio* и *metus* можно перевести как «трепет» и «страх», при этом «страх» выражает страх человека перед обстоятельствами, а «трепет» – страх перед богами. В другом месте этого же повествования было сказано, что когда одной ясной ночью неожиданно произошло лунное затмение, целое войско испытало «*religione et metu*» (трепет и страх). Такие выражения как «*religio est facere aliquid*» относятся не только к религиозным сомнениям², но и к лобым угрызениям совести.

Однако спустя некоторое время *religio* стало определяться как чувство трепета, вызванное мыслями о божественной силе. К примеру, Цицерон заявляет³, что «*religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinum vocant curam caerimoniamque affert*» (религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной). Как мы можем видеть, говорит Мюллер, слова *religio* и *caerimonia* расположены рядом, так же, как и слова *cultus* и *religio*⁴ (Cic. N. DA. 43, 121, «*Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)*»), первое выражение означает внешнюю, а второе внутреннюю сторону поклонения богам.

Различие, по Мюллеру, также делалось между словами *religion* и *superstition*. Как писал Цицерон: «*nec vero superstitione tollenda⁵ religio tollitur*» (искоренять следует суеверия, а не религию). Впоследствии *religio* и его множественное число *religiones*⁶ стали широко используемыми словами, обозначающими внешние проявления религии – культ и обряд. Таким образом, Цицерон⁷ четко определяет *religio* как *cultus deorum*, и так же он утверждает⁸, что религия у римлян делилась на *sacra* (жертвоприношение) и *auspicia* (наблюдение за полетом птиц), сюда же добавлялась и третья составляющая, а именно, толкование

¹ Cic. Font. ix. 30. «An vero istas nationes religione jurisjurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini, quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt». (Цит. по: 18, p. 37).

² Liv. ii. 62. «Ut numine aliquo defensa castra oppugnare iterum religio fuerit».

³ Invent, ii. 53, 161.

⁴ Cic. N. DA. 43, 121. «Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)».

⁵ De Div. ii. 72, 148.

⁶ Cic. ii. Verr. v. 13, 34. «Contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones».

⁷ N. D. ii. 3, 8. «Religione, id est cultu deorum, multo superiores».

⁸ De Nat. Deor. iii. 1. «Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt».

пророчеств Сибиллы и гаруспиков. *Auspicia*, как он полагает, была введена Ромулом, а *sacra* – Нумой Помпилием. В другом месте он отделяет суеверия от религии, говоря, что она «*quae deorum cultu pio continentur*»¹ (состоит в искреннем почитании богов). Кроме этого, мы можем встретить у него такое выражение, как *religio deorum immortalium*², т. е. поклонение бессмертным богам.

В заключение своего анализа Мюллер пишет, что, исходя из сказанного, мы можем проследить естественное развитие слова *religio* в латинском языке. Оно начинается со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «сознательности, совести» и в конце концов начинает употребляться только в значении внутреннего чувства почитания богов и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений. Некоторые более поздние авторы использовали термин *religio* в значении «вера». Например, Магн Аврелий Кассиодор (скончавшийся в 562 году), писал: «*Religionem cogere non possumus, quid nemo cogitur ut invitus credat*»³ – «Невозможно принуждать к религии, потому что никого нельзя заставить верить без его желания», однако в классической латыни *religio* никогда не имело такого значения [18, p. 39].

Соломон Райнах [19, p. 1–2] также согласен с М. Мюллером по поводу этимологии слова «религия». Определение религии дать довольно трудно не потому, что слово очень старое и широко используется, пишет он, а потому, что этимология латинского *religio* дает нам мало понимания изначального значения этого слова. Ошибкой, однако, является произведение *religio* от *relegare*, «связывать», и отсюда понимание религии как связывание союза Бога и человека. «Лингвистика высказывается против этой этимологии, но признает этимологию, которую ей давал Цицерон: *religio* происходит от *relegere*, как противоположности *neglegere*, т. е. от *неусыпного внимания* (как мы говорим – *религиозного внимания*), как противоположности *безразличию, небрежности, невнимательности*».

Продолжает линию этимологического анализа слова «религия» Э. Д. Сопер, напоминая, что попытки определить, что же такое религия, начали делаться уже после того, как религия прошла множество стадий развития. Один из тех, кто попытался это сделать, – Цицерон. Его этимология слова «религия», как пишет Э. Д. Сопер [23, p. 23] отвергается большинством авторов, которые придерживаются трактовки деривации этого слова от *religare*, «связывать», как это предложил

¹ N. D. i. 42, 117.

² Cic. Lael. 25, 96.

³ Variarum Libri, ii. 27.

Лактанций. Однако, несмотря на то, что этимология происхождения слова «*религия*» по Лактанцию сегодня широко распространена, Сопер считает ее сомнительной и непригодной для составления сколь либо удовлетворительного определения религии. В подтверждение своего мнения он ссылается на фундаментальный труд У. В. Фаулера [10], который показал, как с течением времени развивалось слово «религия» – от первых дней Рима, до того момента, когда оно вошло в словарь христианской церкви в его новом значении, данном Лактанцием. Сопер считает, что коннотация, которую слово «религия» имело в каждый момент времени, важнее, чем его этимологические отклонения [23, р. 23]. Однако и нам следует заметить, что в этом случае ни о каком сущностном определении религии не может быть и речи, так как сущность религии может считаться разной в разное время.

В свою очередь У. Фаулер в своем труде «Религиозный опыт римского народа» показывает, как то чувство, для которого понадобилось слово *religio*, не имеющее, по Фаулеру [10, р. 226], определенного технического значения, но собравшее в себе и выразившее всю религиозную сторону человеческой жизни и опыта, развивалось от времени основания Рима до эпохи рождения христианства.

Римский закон и религия Рима исходят из одного корня, пишет Фаулер, и по происхождению они одно и то же¹. В раннем Риме вся жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни, которую невозможно было отделить от идеи долга и дисциплины. А сама религия – это воплощаемое в жизнь желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной. Римляне не только признали эту Силу в различных ее формах и функциях как силу, которую надо умиловать, потому что они зависели от нее в своих повседневных делах, но и для понимания и улучшения постоянного использования методов такого умилования. Более того, это желание вступить с Силой в правильные отношения Фаулер называет *инстинктом*, или *religio*². Сюда (фактически давая расши-

¹ Фаулер постоянно придерживается этой мысли и приводит в пример установленный Цезарем календарь *Fasti anni Romani*, который датируется между 31 до н. э. и 51 н. э. и в основание которого, по К. М. Т. Моммзену, положен календарь, приписываемый Нуме. Этот календарь содержит предписания, свидетельствующие о существовании религиозного закона, а не о суевериях. Это документ религиозного закона, т. е. *ius divinum*, закона, который определял отношения между богами и гражданами города (см.: 10, р. 52, 57).

² Фаулер согласен с известным антропологом Э. Кроули (см.: 8) в том, что религия и мораль являются простейшими инстинктами человеческой природы, с самого начала неразделимыми (см.: 10, р. 116, 126).

ренное описание религии) он относит *чувство (счастливой) зависимости от этой Силы и желание согласовать с ее волей все отношения в жизни человека, религиозное внимание и заботу, чувство благоговейного трепета, чувство сомнения и совести, чувство тревоги, настойчивости и возбуждения*. Помимо этого к *religio*, или к *религиозному инстинкту как универсальному инстинкту человеческой природы*, Фаулер относит желание получить от Силы ответ в виде благоприятных знаков и предзнаменований [10, p. 152].

Основы понятия *«религия»*, пишет Джеймс Сантуччи [21, p. 40–54], изложены Марком Туллеем Цицероном в его *«De Natura Deorum»*. Его определение *религии*, считает Сантуччи, является первым всесторонним обсуждением религии. У Цицерона религия противопоставляется суевериям. Согласно этимологии слова *«суеверие»* оно происходит от слова *superstes* – тот, кто пережил (чужую смерть), это слово пошло от суеврных людей, которые хотели, чтобы их дети прожили дольше них. С другой стороны, людей, которые *внимательны* (relegerent) при осуществлении всех элементов службы богам, называют *религиозными* (religiosi). Термин *«религия»*, происходит от *«быть внимательным, следить за ходом событий и выбирать»* (relegendo). Такие слова, как *разборчивый, разбирающийся и вдумчивый*, похоже, имеют общий смысл с *relegere*, корень *leg* также входит в слова в *intellegere* (понимать) и *neg-legere* (игнорировать). Интересно и то, что Сантуччи трактует *благочестие* (pietas) как *чувство ответственности и преданность*, а это – *правильное отношение к богам* (iustitia adversum deos), сама же религия – *благочестивое поклонение богам*. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что Сантуччи трактует религию, исходя из текста Цицерона, как *внимательное, ответственное и преданное поклонение богам*.

В своей книге *«Словарь индоевропейских социальных терминов»* Э. Бенвенист [1, с. 394–402] представил прекрасный анализ различных попыток выявления этимологии слова *«религия»*. Сразу заметим, Бенвенист не ставит своей задачей дать определение религии, а также ограничивает точку зрения индоевропейским словарем. Индоевропейцы, пишет Бенвенист, не воспринимали религию – эту неотъемлемую характеристику человеческого общества – как некое обособленное установление, а следовательно, индоевропейцы не знали и особого слова для обозначения религии. Обозначить религию можно только с того момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой можно сказать, что в нее входит и что ей чуждо. Бенвенист рассматривает только два слова (греческое и латинское), которые могли бы сойти за понятия, эквивалентные *религии*.

Первое слово – *threskeia* (*θηρησκεία*), которое одновременно обозначает культ и благочестие. Впервые, пишет Бенвенист, это слово появляется у Геродота, у которого оно обозначает применительно к египетским жрецам «практические правила, обязательные для жрецов, предписания, которым надо старательно следовать. Везде при этом присутствует идея «соблюдения», понятие культовой практики, а не верования. В общем, заключает Бенвенист, это не религия как таковая, не религия в целом, а «соблюдение правил религиозной практики», слово относится к глагольной основе, передающей внимание к ритуалу, сосредоточенность на верном выполнении правил.

Истоки и значение второго слова, латинского *religio*, оспаривались давно и достаточно активно. Исторически неверная и придуманная христианами (Лактанций, Тертуллиан) интерпретация при помощи *religare* («связывать воедино»), пишет Бенвенист, показательна для значения: *religio* становится «обязательством», объективной связью между верующим и его богом. Однако следует разобраться, считает Бенвенист, что же на самом деле значит слово *religio*, а для этого обратиться к устойчивым и показательным примерам употреблений. Пользуясь цитатами из утерянной трагедии древнего автора Л. Акция, а также опираясь на Плавта, Цицерона, Тита Ливия, он на примерах показывает и эксплицирует значение *religio*. Это может быть *препятствие, относящееся к предсказаниям*, т. е. некоторое *внутреннее расположение, состояние мысли, которое сдерживает человека от действия*. Это «неловкость», которая возникает при обдумывании своего поведения в определенной ситуации. Далее *religio*, по словам Бенвениста, повторяет значение *scrupulus*, т. е. *затруднения как сомнения, раздумья*. Здесь же присутствует значение религии как *табу* (от *табу* также в своей работе исходит У. Фаулер), как *препятствие*, как *беспокойство* (в аспекте состояния *раздумья с целью найти причины*). Бенвенист приводит цитату из Цицерона, которая звучит так: «Культ Цереры должен исполняться с величайшей богобоязненностью и вниманием к ритуалу, согласно мнению предков». Здесь значимыми словами являются *богобоязненность* и *внимание к ритуалу, согласно мнению предков*, с которыми созвучно также и значение слова *religiosus* – *внимательный по отношению к культу; тот, кто обращает внимание на осознание ритуала*, засвидетельствованное во множестве примеров. В итоге, пишет Бенвенист, получается, что *religio* – это *сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию*, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. Это значение, неизменно проявляющееся в древних употреблениях слова, действительно требует того единственного понимания

religio, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*, а на вопрос, возможно ли объяснение *religio* через глагол *ligare*, Бенвенист отвечает отрицательно. Поэтому объяснение религии, предлагаемое Лактанцием, совершенно отлично от идеи, заложенной в римской *religio*.

Ссылаясь на Бенвениста свой анализ слова *religio* предлагает П. Джексон [13, 14, р. 215–222]. В контексте этимологии Цицерона, пишет он, *religio* может пониматься как *перечитывание*, в метафорическом смысле *выбор, собрание*, обозначая действие, которое наилучшим образом выражается словом *вспоминать* как *заново воспроизводить*, в котором заложен смысл *повторения*. Этот смысл содержит в себе и другое слово, которое Цицерон употребляет достаточно редко, это слово *recordatio*, которым он переводит греческое слово *anámñēsis*. Таким образом, по Джексону, слово *threskeia*, его перевод *religio*, а также слова *anámñēsis* и *recordatio*, помимо других значений, имеют и общее значение. Они прямо или косвенно передают *присутствие процесса умственного возвращения, повторения определенного контекста и способа поведения*. Они содержат в себе значение *точного исполнения поведенческих моделей* относительно самого процесса повторения, а не относительно верований, порожденных этим поведением. Из этого Джексон делает заключение, что в противоположность общепринятому христианскому толкованию слова *religio* как *связи и восстановления связи с богом*, оно с самого начала несло значение *скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого*. Таким образом религия у него связана с воспроизведением традиции.

* * *

Интересно то, что если мы подытожим мнения исследователей, то можем составить (в стиле феноменологического описания священного, представленного Р. Отто [3]) характеристику религии, которая, с одной стороны, является расширенным определением, или, иными словами, парадигмой, основой для альтернативных определений религии. Это парадигма (назовем ее парадигмой Цицерона), которая тоже может служить своеобразным «зонтиком» для альтернативных определений религии, основой для группы определений «по семейному сходству». С другой стороны, это парадигма, в пространстве которой может быть дано феноменологическое описание дохристианской (времен Цицерона), т. е. языческой религиозности. Следует сразу заметить, что как возможные определения, так и феноменологическое описание не будут претендовать на универсальность определения и описания всего объема религиозных верований. Более того, они вряд ли подойдут для описания и определения иудео-христианской религиозности, последую-

щей после греко-римской религиозности. Кстати, Лактанций, изменив трактовку определения религии Цицерона, фактически указал именно на эту невозможность.

Итак, исследование М. Мюллера для нас ценно тем, что он, во-первых, дает перевод слова *relegendo* у Лактанция как *внимание*, а, во-вторых, указывает на немаловажный признак религии – это сочетание *жертвоприношений* и *ауспиций*, скажем шире – *обращения* (к богам) и *ответа* (богов). Именно эти два важнейших аспекта, присущих античной религиозности отсутствуют в определении Лактанция. Они не получили распространения в последующей христианской религиозности, построенной на совершенно иных принципах и концептах.

Подчеркнем, что *внимание* красной нитью (и в то же время латентно) проходит во всех переводах и значениях слова *religio*. Без обращения внимания на человека и на его нужды мы не можем о нем заботиться, без обращения внимания на его достоинства – не можем его уважать. Без обращения внимания на свой долг, на свои обязанности, на свои поступки мы не можем быть совестливыми, сознательными. Быть сознательным – быть в постоянном сознании, то есть в постоянном внимании, как к себе, так и ко всему вокруг себя. Трепет, тем более благоговейный, – это обращение внимания на богов и сознательное, постоянное, неусыпное удержание на них внимания, постоянное включение в реальность, в божественную реальность, собираемую вниманием. Это и есть религиозное внимание, удерживающее человека в себе как в растянутом трепетном мгновении ожидания и момента первого слова. *Возбуждение*. Будет ли сказано? *Настороженность*. Услышу ли? *Сомнение*. Правильно ли пойму? *Раздумье*.

Здесь же – чувство *зависимости от этой Силы* и *желание согласовать с ее волей все отношения в жизни человека*? Это скорее чувство постоянного внимания к божественным собеседникам, готовности не только сказать им что-то, но и услышать ответ. Если принять, что *religio* – *универсальный религиозный инстинкт человеческой природы, желание получить ответ от Силы* в виде благоприятных знаков и предзнаменований (У. Фаулер), тогда следует признать, что это универсальный человеческий инстинкт коммуникации с миром, онтологическое *желание согласовать с миром все отношения в жизни человека*. Ведь боги – представители этого мира, они здесь, они сейчас, они не вне мира. Здесь и сомнение в правильном понимании знаков и предзнаменований – как правильно жить с ними в со-трудничестве, со-творчестве, со-знании? Как вообще *жить правильно*? Этот вопрос постоянно во внимании, постоянно является *препятствием* к необходимому, *препятствием* к выходу из присутствия, *препятствием по-*

тере внимания. Здесь внимание – *внутреннее расположение, состояние мысли, препятствие, которое сдерживает человека от действия,* (Э. Бенвенист). То есть препятствие необдуманному, невнимательному, небрежному действию, небрежной мысли. Здесь *religio* – «неловкость», которая возникает при обдумывании, осознании своего поведения в определенной ситуации, *беспокойство как раздумье с целью найти причины.*

Еще раз заметим: дело не в чувстве зависимости, а в чувстве постоянного присутствия, постоянного хайдеггеровского *da-sein* – это и есть *religio*. Постоянное чувство присутствия говорит о постоянном удержании этого чувства в сознании, о его рефлексии, а значит – постоянном внимании к нему. Постоянном внимании к собеседнику. Разве можно быть в диалоге и не зависеть от собеседника? Здесь не чувство настроженности, а чувство постоянной готовности, постоянной включенности в реальность, постоянной включенности в диалог. Реальность божественна. Включенность – *religio*.

Включенность-присутствие-religio – это пространство внимания, в котором необходимо *следить за ходом событий и выбирать (relegendo)* то, что созвучно логосу, правильному течению мира, в который нельзя войти дважды. Для этого нужно быть *разборчивым, разбирающимся, вдумчивым,* так как *внимательное, ответственное и преданное поклонение богам* (иными словами – благочестие и правильная жизнь) возможно только в *religio*.

Religio – это *собрание, вспоминание как воспроизведение, возвращение внимания* к тому, что было, заново, раз за разом. *Скрупулезное, добросовестное и ответственное повторение, удержание в памяти и во внимании* того, как люди, наши предки всегда общались с божественным, *повторения определенного контекста и способа поведения.* Повторение благочестивого и лучшего. Повторение присутствия, *da-sein,* несокрытости, алетей. Собрание себя, собрание предка в себе, собрание пространства коммуникации с божественным, собрание топоса в парадоксальном хроносе – вместе: здесь, сейчас и одновременно там, тогда. Так мы в *religio* *постоянно возвращаемся к ним, вспоминаем* законы отцов (*πάτριος νόμος*), мнения и законы предков, говоривших с богами на языке благочестия, ответственности, внимания, жертв и ауспиций.

Библиографический список

1. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист / под ред. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс – Универс, 1995.
2. Зубов, А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии: курс лекций / А. Б. Зубов. – М.: Планета детей, 1997.
3. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. унта», 2008.
4. Яблоков, И. Н. Проблема определения религии / И. Н. Яблоков // История религии. В 2 т.: учебник / В. В. Винокуров, А. П. Забияко, З. Г. Лапина [и др.]; под общей ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002. – Т. 1.
5. Arnal, William E. Definition // Guide to the Study of Religion. Willi Braun & Russell T. – McCutcheon eds., 2000.
6. Bowie, F. The Anthropology of Religion. – Oxford, Blackwell. 2000.
7. Clarke, P., Sutherland, S. The Study of Religion, Traditional and New Religions Routledge, 1991.
8. Crawley, E. The Tree of Life. Study of Religion. – London, Hutchinson & Co., 1905.
9. Ferm, V. First Chapters in Religious Philosophy. – New York: Round Table Press. 1937.
10. Fowler, W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. – London, Macmillan and Co., Limited, 1911.
11. Guthrie, S. E. Religion: What Is It? // J. for Sci. Stud. Religion. – 412 (1996).
12. Insoll, T. Archaeology, Ritual Religion. Routledge. – L., N.Y., 2004.
13. Jackson, P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion // Gestures, Rituals and Memory: a Multidisciplinary Symposium. – Toronto. – May 6–8. – 2004.
14. Jackson, P. The literal and metaphorical inscription of gesture in religious discourse // Bouissac, Paul (ed.). Gesture, ritual and memory: Special issue of Gesture. – 6:2 (2006). vi.
15. Jastrow, M. The Study of Religion. – London: Walter Scott, Paternoster Square, 1901.
16. Leuba, J. H. The psychological study of religion: Its origin, function, and future. – New York: Macmillan, 1912.
17. Morley, J. Democracy and Reaction // Nineteenth Century. – April. – 1905.
18. Muller, M. F. Natural religion. The Gifford lectures. – London: Longmans, Green and Co; New York, 1892.
19. Reinach, S. A General History of Religions. – New York: G. P. Putnam's Sons; London: William Heinemann, 1909.
20. Saliba, J. A. “Homo Religiosus” in Mircea Eliade. – Leiden: Brill, 1976.
21. Santucci, J. A. Religion and Culture // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. – Volume VI. – 2005.
22. Smith, W. C. The Meaning and End of Religion. – New York: Mentor Books, 1962.
23. Soper, E. D. The Religions of Mankind. – N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938.
24. Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. – Oxford: Blackwell, 1958.



Татьяна Денисова

ОДИНОЧЕСТВО И ОБЩНОСТЬ: ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПЕРСПЕКТИВ БАЛАНСА

В статье рассматривается проблема соотношения одиночества и общности как объективно существующих противоположных модусов человеческого бытия, предпринимается попытка отказа от аксиологически и эмоционально окрашенных коннотаций данных феноменов. Обосновывается тезис о взаимобусловленности и необходимой взаимодополнительности одиночества и общности в человеческом существовании, анализируются перспективы и условия баланса между ними на разных этапах антропосоциокультурогенеза.

The article exposes the author's view on the problem of correlation of loneliness and collectivity as objectively existing controversial modi of human existence. The author tries to reject the axiologically and emotionally biased connotations of these phenomena. The thesis of mutual dependence and necessary mutual completeness of loneliness and collectivity in the human existence is being proved. The prospective and conditions of the balance between them at different stages of anthropological social and cultural genesis.

Ключевые слова: одиночество, общность, модус человеческого бытия, не-причастность, партисипация.

Проблема одиночества, будучи одной из самых «человеческих» проблем, во все времена была в фокусе внимания, находя специфическое отражение в конструктах обыденного сознания, в исследованиях социальных и гуманитарных наук, получая художественное осмысление в произведениях искусства. Сам факт неослабного внимания к фе-

номену одиночества позволяет характеризовать его как константу мироощущения человека и важнейшую характеристику человеческого бытия, как специфический способ существования человека.

Однако преимущественно негативный оттенок большинства трактовок одиночества (как «проклятия человечества») имеет следствием то, что сама проблема одиночества формулируется как проблема (задача) его преодоления. Обострение интереса к проблеме одиночества, отчетливо проявлявшееся и в течение всего XX, и в начавшемся XXI веке, звучащие почти аксиоматически тезисы о неустранимости одиночества и синдроме «тотально одинокого» индивида заставляют задуматься о действительной остроте проблемы и принципиальной возможности ее решения. Вместе с тем, первое, что вызывает вопрос, – это противоречие между признанием одиночества в качестве объективно существующего модуса человеческого бытия и задачей его преодоления, т. е. поисками выхода оттуда, откуда его «по определению» нет. Разрешимо ли оно?

Одиночество как отдельность и единственность действительно непреодолимо. Однако герметичность человеческого существования и онтологическая чуждость миру не абсолютны. Помимо замкнутости в своем единичном, отдельном, однократном, конечном существовании, человеческая субъективность обладает и такой характеристикой, как изначальная трансцендентность, т. е. открытость иному – «Другому», бесконечному, бытию в целом. Являясь модусом человеческого бытия, одиночество не определяет его полностью. В одиночестве человек осознает не только свою ценность, но и недостаточность; в одиночестве не только кристаллизуется его самость, но и устанавливаются пределы его самоконструирования, *возможное* человека ограничивается *наличным*. Однако существует и иная человеческая истина, иной модус человеческого существования, противоположный неизбежной отъединенности, – общность, единение, сопричастность, со-бытие, – который не преодолевает и не «отменяет» одиночество, но уравновешивает его.

Одиночество само по себе, как отделённость, выделенность субъекта объективно и не представляет проблемы. *Проблема* одиночества как *проблема страдания осознанной непричастности* возникает тогда и оттого, что вместе с отделением от «другого», вычленением из целого субъект сохраняет непреодолимый импульс к снятию этой первичной оппозиции, к партисипации, воссоединению с целым, восполнению себя до целого, т. е. тому, что воспринимается как неодинокость, позволяет преодолеть страдание одиночества.

Проблема одиночества как таковая возникла как одно из наиболее болезненных экзистенциальных переживаний становления челове-

ской автономности. Вычленение субъектного «Я», рождение самости означало разрыв природного континуума, инополагание субъекта по отношению к внешнему миру. Человеческая самость, таким образом, стала одной из сторон метаоппозиции «Я – Другое». В процессе развития саморефлектирующего сознания происходило последовательное осознание своей обособленности и от природы, и от первобытного общества, рода, сопровождающееся, с одной стороны, развитием личности, а с другой – растущим чувством одиночества. Взаимосвязь этих аспектов декларируется многими философами аксиоматически: «Я – это одиночество» (Э. Левинас), «Личность – это боль» (Н. А. Бердяев). Э. Фромм называл их взаимокорреляцию основным противоречием свободы. Освобождение от пелен общинного сознания имело результатом не только гордое сознание своей уникальности и самостоятельности, но прежде всего осознание собственной случайности, ничтожности, слабости, сиротства в чуждом и бессмысленном мире.

В своей нобелевской лекции О. Пас назвал историю человечества «вечно осуществляемой неосуществимой попыткой излечиться от разлада и разлученности» [4, с. 23]. Осознание обособленности сопровождается ощущением внутреннего разлада, разрыва естественных и необходимых связей, выброшенности в чужой мир, но оно же побуждает к наведению мостов с миром, к открытости навстречу ему: «Человек – это всегда тоска и поиск сопричастности. Поэтому всякий раз, ощущая себя человеком, мы ощущаем отсутствие другого, чувствуем себя одиночками» [4, с. 103].

Однако означает ли это, что нормальной целевой установкой человека является преодоление одиночества? И достигается ли оно в результате обретения общности?

Одиночество и общность находятся в сложных взаимоотношениях не только противоположения, но и соположения. Способность испытывать одиночество предполагает знание о том, что есть неодинокство. Ощущение одиночества как отдельности и отделённости от всего, что «не Я», возможно лишь при условии того, что существует это пространство «не-Я»; одиночества как чуждости, неуместности – в условиях соседства и связанности с чуждым бытием; одиночества как покинутости – при условии наличия хотя бы как-то пережитого опыта близости, общности. Если одиночество воспринимается как недостаток или отсутствие причастности, индивид хотя бы смутно представляет, что это такое и осознаёт ее ценность.

Подлинная общность возможна лишь между индивидами, пережившими опыт одиночества. Включенность в диалог предполагает выделенность, уникальность каждого участника в качестве «Я», его

от-личие. Личность собирается в полноте своего существа только при условии осознания своего одиночества. Индивид, не обретший лица в опыте одиночества, не способен к подлинной сопричастности. Чтобы *единение* было возможно, надо иметь, что *при-со-единить*. Чтобы трансцендировать к Иному, надо быть «у себя». Чтобы желать прорвать одиночество, необходимо знать, что это. Именно в опыте одиночества обнаруживается асимметричность интересубъективности, позволяющая субъекту при сохранении своей субъективной сущности включить в себя более того, что возможно, преодолевая барьеры имманентности, и, будучи целостностью, войти как часть в другую целостность.

Поэтому проблемой человеческого существования, требующей не констатации, а решения, является не преодоление одиночества, а достижение *баланса* между одиночеством как осознанием отделенности и отдельности и общностью как сопричастностью, соотносительностью с целым, соучастием в нем.

Однако, что же следует понимать под балансом в бинарной структуре «одиночество – общность», определяющей человеческое бытие?

Притом, что элементы этой структуры принадлежат одной онтологической модальности, речь не может идти о некоей «золотой середине» в силу аксиологичности этой дуализации. Говоря о балансе дихотомии «одиночество – общность», мы имеем в виду не равноудаленность от полюсов, а положение, наиболее адекватное соответствующей стадии культуро- и социогенеза. Само требование баланса в бинарной структуре «одиночество – общность» предполагает не количественное изменение того или другого модуса, не механическое движение в определенном направлении, но необходимость комплексного учета большого количества качественных характеристик. Значение, вообще говоря, имеет не то, сколько должно быть «отвешено» одиночества и общности индивиду, но то, *что* понимается под тем и другим и *как* определенное понимание этого вписывается в матрицу его смыслов и ценностей.

Кроме того, искомый баланс, надо думать, все-таки, при всей желательности его достижения, не может не быть весьма неустойчивым и относительным. Ведь пребывание в мире дуальных оппозиций не может не быть драматичным и конфликтным и в силу необходимости перманентного выбора, и амбивалентности интенций – с одной стороны, установления границ имманентного, а с другой – экзистенциального единения с «Другим», т. е. трансцендирования. Абсолютизация одного модуса ведет к абсолютной монадической автономности и закрытости, абсолютизация второго – к растворению «Я» в сообществе, к

которому оно принадлежит. Результат того и другого – разрушение личностного начала, невозможность роста и самоактуализации личности, а значит, и невозможность подлинной общности, основанной на диалоге. Современный мир характеризует как стремление к автономии как результат индивидуализации, так и растущая взаимозависимость индивидов как элементов социального организма. По замечанию Н. Элиаса, у современного человека «ощущение причастности и вовлеченности часто смешивается с ощущением разделенности и непричастности» [7, с. 212]. Идет ли здесь речь о балансе? Нет. Во-первых, под балансом мы понимаем ситуацию синтеза принятия одиночества и вместе с тем готовности и способности к общности. Во-вторых, сам Элиас, характеризуя современную ситуацию, многократно говорил о смещении баланса в пользу абсолютизации автономности «Я», определяя ситуацию емкой формулой: «Я, утратившее свое Мы» [7, с. 247]. Кроме того, явное смещение баланса произошло и в оценке «правильного», «нормального» соотношения модусов. Начиная с Нового времени, довольно сильна традиция, согласно которой все, связанное с индивидуальностью, особостью, априорно получает позитивную окраску; связанное с социумом и социальным вообще оценивается осторожно и с оговорками, поскольку первое отождествляется со свободой, второе – с принуждением. Притом, что в современном мире актуализировались поиски универсалий человеческого поведения, в фокусе внимания исследователей, политиков, публицистов все чаще оказываются нравственные проблемы в политике и экономике, общечеловеческие ценности, то есть то, что объединяет, а не разделяет людей в мире. Все же, как отмечает один из видных исследователей проблем глобализирующегося мира В. Иноземцев, прогноз по поводу единения человечества, усвоения людьми универсальных ценностей, преодоления взаимного неприятия (как результата глобализации) не соответствует реальному ходу вещей. Всемирное единство и солидарность не только не достигнуты, но и сама возможность их остается под вопросом [1, с. 3]. Н. Элиас отмечал, что в условиях размывания прежних идентичностей и возникновения в результате интеграции нового уровня Мы-идентичности – общечеловеческого (существующего, скорее, пока в виде возможности, намечающегося вектора движения – *Т. Д.*), – если первое воспринимается как безродность (т. е. негативно), то второе вообще осознается лишь немногими [7, с. 317].

Экзистенциально-социальное бытие человека в контексте дихотомии «одиночество – общность» логически следует структурной последовательности мифологемы «рай первозданный – рай потерянный – рай обретенный». Современное состояние соответствует едва наме-

чающемся движению от второй ступени к третьей, которое к тому же постоянно сопровождается попытками поворота вспять. Столь живучая мечта о возвращении к «золотому веку», изначальной первобытной гармонии, родовому единству особенно ясно артикулированная в искусстве XX века («История воина и пленницы» Х. Л. Борхеса, «Луна и грош» С. Моэма и др.), продиктована не только экзистенциальным страхом перед одиночеством, но и ощущением, что ценности и устои современного мира искажают человеческую сущность, не отвечают ее насущным потребностям.

Подлинный путь «от одиночества» представляется возможным лишь при условии установления человеком адекватной соразмерности между собой и миром (социумом, универсумом), реконструкции его целостности и взаимосвязанности, восстановления сопричастности ему, а это предполагает радикальную трансформацию и личности, и общества, и модели взаимоотношений между ними. В условиях гипертрофированного представления об одиночестве современного человека и объективной социальной реальности, характеризующейся *осознаваемой* разобщенностью и дезинтеграцией, в сущности главной задачей общества индивидуализированных и деперсонализированных индивидов являются поиски адекватных путей самоактуализации личности и способа ее партисипации (т. е. соотнесенности, сопричастности, соучастия) с целым (социумом, универсумом). Остановимся последовательно на обеих сторонах задачи.

Способность личности к подлинной общности предполагает высокую степень сформированности совершенно определенных качеств. Прежде всего это гармонично уживающиеся в человеке индивидуализм и социальность, идентичность и открытость иному, автономность и потребность в коммуникации. Стремление к идиосинкразии, идентичности предполагает в этом случае прежде всего стремление к максимальной актуализации заложенных в личности потенциалов, к максимальному самовоплощению. Автономность означает не закрытость и замкнутость, а независимость и некоторую отстраненность, меньшую детерминированность внешними факторами и большую свободу в принятии решений. Риск и небезопасность свободного и независимого выбора принимаются состоявшейся личностью как естественный режим повседневного существования. Сознание собственной силы и ценности позволяют ей не чувствовать себя в мире как на вражеской территории, сохранять к этому миру доверие и интерес. Осознание уникальности собственного «Я» своим естественным следствием имеет восприятие другого человека не как «радикально Другое», а как другое «Я».

Такого рода личность («самоактуализированная личность», по терминологии А. Маслоу) знает о своем одиночестве, но не чувствует себя сиротой в мире. Развитое рефлектирующее сознание есть неизбежное страдание, неизбежное понимание своего одиночества, однако именно оно выступает в качестве обязательного условия диалогической активности и способности. Ее (личности) спокойное и бесстрашное отношение к одиночеству объясняется глубочайшим чувством идентификации с человечеством, ощущением, названным Адлером «Gemeinschaftsgefühl» (чувством общности, родства, единения). Задачей, следовательно, скорее является не избавление от одиночества, а умение принять его и осознать его смысл.

Подлинной проблемой современного мира является не прогрессирующее одиночество, а потеря рефлектирующего осознания своего одиночества, потеря трагического мирочувствования, насаждение бухгалтерского мирочувствования к мировым реальностям, к Другому, к себе самому. Просчитывается наиболее гарантированный путь к успеху, наименее затратный вариант достижения цели, возможность отказаться от «чрезмерных» усилий, в том числе духовных и душевных. Современный человек живет в условиях иллюзорной коммуникации, лишь бы не остаться наедине с собой. В таких обстоятельствах человек оказывается неспособным постичь суть ни подлинного одиночества, ни подлинной общности, потому что подлинная общность возникает при соприкосновении с сущностным, которое открывается только в одиночестве. Общность, основанная на взаимном обмене бытием, невозможна между индивидами, избегающими самой возможности постижения и достижения самобытия.

Сама по себе постановка проблемы одиночества как проблемы избавления от одиночества побуждает искать средства заглушить или компенсировать чувства страха, неудовлетворенности, тревоги, приступы депрессии, вызванные «открытием» своего одиночества. Э. Фромм предостерегал, что цена за свою социализированность, приспособленность к требованиям общества и обстоятельствам и цена за отстаивание своей самости, индивидуальности, может быть очень велика. Первое грозит внутренним опустошением и бессилием, второе – психологически невыносимым чувством абсолютной изоляции. И все же, по его словам, хотя «человек, который достиг внутренней силы и цельности, часто не столь удачлив, как его неразборчивый сосед, но у него есть уверенность в себе, способность суждения и объективной оценки, поэтому он гораздо менее уязвим для меняющихся времен и чужих мнений» [6, с. 192]. Индивидуализм, который, по мнению многих исследователей, по-прежнему остается для большинства лишь

программой, горизонтом личностного развития (К. Юнг, Н. Элиас, Л. Баткин), не обеспечивает безопасности, уверенности и надежности «неодиночества», но позволяет переносить их без парализующего ужаса и паники. Кроме того, самоактуализированный индивидуалист с радостью принимает человеческое разнообразие, признавая ценность каждого «Я». А потому, именно будучи индивидуалистом, он является «глубоко социальной личностью, личностью, идентифицирующей себя со всем человечеством» [2, с. 257].

Закономерно возникает вопрос о роли общества в формировании такого рода личности и снятии проблемы одиночества как экзистенциально-социальной проблемы. В философской литературе часто (и совершенно справедливо) звучит мысль о невозможности радикального устранения драмы одиночества индивида никаким человеческим сообществом, сколь бы гуманно и разумно устроено оно ни было. В качестве причин можно назвать и неустранимость метафизических оснований одиночества, и то, что оно неотделимо от самосознания и сознания. Однако следует все же заметить, что от общественного устройства во многом зависят условия самоактуализации личности, степень удовлетворения ее базовых потребностей (что, по мнению Маслоу, является необходимым условием для того, чтобы индивид не воспринимал мир как вражескую территорию), возможность преодоления тотального отчуждения, в условиях которой исключается сама возможность достижения самотождества, а значит, и подлинной общности.

Далеко не праздным выглядит вопрос о том, какая модель социального устройства наилучшим образом соответствует здоровому существованию индивида. В качестве оптимума исследователи указывают вариант наилучшего согласования общественных принуждений и требований с одной стороны, и индивидуальных потребностей, стремления индивида к полноте и осмысленности личного существования – с другой (Э. Фромм, Н. Элиас, Э. Мунье Л. Баткин, А. Рено).

Однако ни один из них не дает сколько-нибудь отчетливой характеристики такого общества и не строит прогнозов относительно его формирования. Идеал его таким образом представлен у Э. Мунье: «сообщество, где каждая личность реализует себя во всей полноте своего призвания, где сопричастность целостности является живым результатом ее особенного самоосуществления. Каждая личность в нем была бы незаменимой, и в то же время она гармонировала бы с ним как с целым. Первичной и основной связью в нем была бы любовь, а не какое бы то ни было внешнее принуждение, экономический или жизненный интерес» [3, с. 315]. Аналогичные взгляды высказывались также Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, Э. Фроммом, однако все они так или иначе при-

знавали утопичность надежд на возможность возникновения общества на таких условиях. Э. Мунье, рисуя приведенный выше идеал общества, предупреждает, что этот идеал должен быть ориентиром, но «в высшей степени опасно предполагать, будто эта схема может быть осуществлена в истории». Далее Э. Мунье указывает, что ни в одном обществе личность не сможет достичь ни совершенной свободы, ни совершенной сопричастности [3, с. 316]. Разделяя эту точку зрения, мы полагаем задачей, решение которой может быть найдено (в отличие от сформулированной выше), определение точки баланса между ними, адекватной состоянию общества и уровню развития личностей в этом обществе и благодаря этому определению модели партисипации.

Партисипация как переживание субъектом единения себя как части с неким позитивно оцениваемым целым и, соответственно, возможность снятия генеральной оппозиции «Я – Другое» онтологически необходимо субъекту. «Застревание» на стадии отчуждения, противопоставления Другого дезонтологизирует «Я». По замечанию О. Паса, одиночество нас раздваивает: обретая самосознание, мы в то же время стараемся от себя уйти, вернуться в утраченный некогда рай [4, с. 104], восстановить целостность и полноту бытия, согласие с миром. В связи с этим возникает закономерный вопрос: если одиночество есть следствие (неважно, дар или проклятие) индивидуализированного сознания, то насколько возможен и целесообразен возврат к доиндивидуальному синкрезису и, соответственно, «неодиночеству».

Архаический вариант партисипации, которому была свойственна дорефлективная онтическая связь индивида с целым и нахождение субъекта вне своей субъектности и субъективности, обеспечивал индивиду место в устоявшемся порядке и ощущение полноты и осмысленности жизни. Его специфика представлена у А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко следующим образом: «...партисипация архаического человека к роду есть одновременно и природнение дискретного к континуальному, и трансцендирование единичного и имманентного человеческого «Я» к всеобщему и трансцендентному принципу космического порядка как воплощению вечно длящегося и уходящего в докультурное (не-дуальное) состояние цепи рода, и достижение причастности к сакральному как преодоление профанизирующего отпадения единичной экзистенции субъекта от *априорно сакрального социального Абсолюта* – целостного общинного коллектива» (курсив наш – Т. Д.) [5, с. 57].

Центробежный процесс становления человеческой субъектности протекал чрезвычайно медленно и в ходе истории обнаруживал рецидивы возврата к доиндивидуальной, индивидной ментальности (по

утверждению К. Юнга, она органично воспринимается едва ли не большинством людей). Данный тип ментальности, характеризующийся «тотальностью синкретизма, всеобщей невычлененностью, где всякие проявления частного, отдельного, автономного носили бессознательный характер либо осознавались в несобственных формах» [5, с. 294], не только был исторически первым, но он был и остается необыкновенно устойчивым к различным трансформациям, особенно в периоды социальных кризисов и деструкций. Переживание партисипации индивида к надежно функционирующему целому связывается с благородной жертвенностью (делу революции, партии, религиозной идее, благу близких и т. д.), чувством безопасности и принадлежности и сопровождается эйфорией. Страсть к мифотворчеству, к ритуалам (парадам, шествиям, митингам, традиционным праздникам) приобщает индивида к прошлому и будущему, то есть ко времени, которое ему не принадлежит, позволяет соучаствовать в событиях, общих для огромного количества людей. Но все перечисленные способы партисипации препятствуют встрече индивида со своим одиночеством, т. е. встрече с самим собой.

Возвратное движение историко-культурной эволюции обусловлено сохранением в психике субъекта моделей поведения, стадияльно предшествующих современной ему ситуации, в том числе модели партисипации «родового человека» как жизни в бессознательно чаемом неединичестве. Характер и способ партисипации «родового человека» был обусловлен его отношением к самому себе. В отличие от личности «родовой человек» был настолько детерминирован действиями внешних сил, что и не подозревал о своей субъектности, проецируя субъектные характеристики вовне – на духов, богов, род. В результате механизм партисипации протекал для индивида в режиме растворения во внешнем объекте. Для личности этот режим принципиально иной: в процессе партисипации личность присоединяет к себе объект, присваивает его, не опасаясь растворения в нем, поскольку обладает собственной структурой и содержанием.

Возврат к доиндивидуальному варианту партисипации возможен (более того, миновавшее столетие видело рецидивы таких попыток), но нецелесообразен, причем не только по причине незрелости, «недостойности» такой модели, а в силу того, что родовое единство в действительности не является состоянием «неединичества», или «доодиночества». Напротив, стремление к неразличимости, недопустимости иного, инакового замуровывает индивида в его объективном одиночестве, не позволяя его осознать, а значит, и попытаться вырваться из него. Подлинно человеческой ситуацией в полярном пространстве

«одиночество – общность» нам представляется позитивное и диалектическое инополагание личности (для которого необходимо созреть) вместо оппозиционного («подросткового») противопоставления самости всему, находящемуся вне неё, а также вместо растворения в природном или социальном целом. Одиночество человека не исчезнет, но перестанет осознаваться как неизбежное наказание и проклятие только при условии синергичного (соучастного, согласованного, основанного на взаимодействии) сосуществования со всем, что не есть «Я», при сохранении осознания границ «Я» и синергичного мышления, основанного на когеренции интересов личности и личности, личности и социума, социума и универсума. Таким образом, наиболее адекватным задаче человеческого существования является поступательное движение от партисипации *индивида* (как присоединения субъекта к объекту) через осознание отделенности (одиночества) к партисипации *личности* (сопричастности субъекта объекту).

Современная острота проблемы одиночества обусловлена тем, что процесс становления человеческой автономности не только не завершён – он едва начался. Обостренный интерес современной мысли к проблеме одиночества, ощущение одиночества как тотального есть следствие не столько распада ставшего (изначальной общности), сколько формирования становящегося (подлинной общности).

В течение последнего столетия мыслители разных направлений предлагали различные пути обретения нового, качественно иного единства человека и мира и, соответственно, преодоления его одиночества. Среди условий воссоединения с миром назывались любовь (Н. А. Бердяев, Э. Фромм), способность к подлинному общению (М. Бубер, Н. А. Бердяев), общечеловеческая солидарность (различным образом трактуемая В. С. Соловьевым, С. Л. Франком и Э. Фроммом), «спонтанная творческая активность», в которой индивид и мир становятся частями единого целого (Э. Фромм), отказ от западного типа мышления, объективирующего окружающий мир и противопоставляющего его субъекту, Эго (К. Юнг, М. Хайдеггер), формирование экологического сознания (С. П. Залыгин, Г. С. Батищев).

Человек, осознавая свое бытие как несовершенное, неполное, незавершенное, конечное, одинокое, не может смириться с ним как неподлинным, смутно провидя свою задачу в восстановлении связи с совершенством, полнотой, целостностью, бесконечностью, которым он будет сопричастен. Гармонизация человеческого бытия, основанная на признании двух истин – одиночества и общности – и балансе между ними, предполагает потребность и способность к единению людей, осознавших свое одиночество, конструирование диалогического взаи-

модействия, как между людьми, так и между «пространством человека» и универсумом. Это принципиально не завершаемая программа, окончательная реализация которой всегда будет под вопросом.

Библиографический список

1. Иноземцев, В. Несколько гипотез о мировом порядке XXI века / В. Иноземцев // Свободная мысль – XXI. – 2003. – № 12. – С. 3–8.
2. Маслоу, А. Г. Мотивация и личность / А. Г. Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999. – 478 с.
3. Мунье, Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
4. Пас, О. Освящение мига / О. Пас. – СПб.–М.: Симпозиум, 2000. – 411 с.
5. Пелипенко, А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
6. Фромм, Э. Психонализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 143–221.
7. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.



Светлана Тодорова

РЕЛИГИОЗНО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИУМЕ В ТВОРЧЕСТВЕ УКРАИНСКОГО ПОЭТА ВАСИЛЯ СТУСА

В статье раскрываются религиозные и эсхатологические взгляды украинского поэта Василя Стуса. Эсхатологическое определение жизни и смерти выразительно морализируется, наполняется глубоким социально-философским значением. Поиски Бога происходят в пределах экзистенциального выбора человека и личностного самопознания.

In the article the author discloses the religious and eschatological views of the Ukrainian poet Vasyl Stus. The eschatological definition of life and death is subject to expressional moralization and filled with deep social-philosophical meaning. The searching of God is developing in the framework of human existential choice and personal self-cognition.

Ключевые слова: эсхатология, экзистенция, интенциональность, бытие.

Эпоха рационализма началась известным лозунгом Рене Декарта: «Думаю – значит существую». С этого переломного времени с доверием и сомнениями в силе своего разума человек начал творить все новые и новые философские теории системы, искать новые методы познания – в борьбе со злом, в борьбе за лучшую судьбу на земле, в раздумьях, полных боли, о сути и значении земной жизни. Завершив се-

куляризацию религии, постепенно отбрасывая духовные принципы, человек, в конце концов, дошёл до крайнего материализма и отрицания существования Бога. Нацизм, фашизм и коммунизм показали выразительные последствия подчинения Бога человеческому разуму и поставили мир перед угрозой полного самоуничтожения.

Человек этой эпохи одинок: без Бога, без какой-либо силы и ласки, которая могла бы помочь и дать надежду. Он полностью предоставлен сам себе и должен определить смысл своего существования в сознательном противопоставлении абсурдному миру и его законам. В связи с этим можем сказать, что рефлексивное по своей сути творчество украинского поэта Василя Стуса сконцентрировало в себе именно все эти метафизические переживания, которые легли на плечи его поколения.

В. Стусу суждено было жить в очень сложное время. Время, когда человек должен был выбирать: молчать, несмотря на все гонения и унижения со стороны тоталитарного государства, и сохранить свою жизнь или сберечь в себе человека даже ценой собственной смерти. В. Стус выбрал второе, да и не мог он сделать иначе – непреклонность духа, которая выкристаллизовалась в философской эволюции, всегда была свойственна этому человеку. Поэтому лирический герой поэзии В. Стуса всегда стоит перед выбором жизни и смерти. На эти «пограничные ситуации» указывал в своё время К. Ясперс, утверждая, что «пограничная ситуация возникает тогда, когда человек теряет опору в жизни, т. е. происходит нарушение целостности человека, его мировосприятия и самоидентификации» [3, с. 108].

Эсхатология смерти пронизывает всю философскую лирику В. Стуса вплоть до завершающих экзистенциальных категорий «смертесуществования» и «жизнесмерти», с помощью которых поэт с присутствующей ему диалектичной интенциональностью снимает антиномию этих понятий. В этом смысле жизнь становится не антиподом смерти, а как будто её синонимом.

Категории жизни и смерти в философии В. Стуса экзистенциальные и личностные, наполнены глубоким моральным и религиозным содержанием. Согласно взглядам поэта человеческое бытие – это состояние потерянности между двумя мирами: живым и мёртвым. Жизнь как биологическое существование не имеет ценностного значения, если в ней не раскрывается моральный потенциал человека. Настоящая жизнь проявляется только через осмысленные действия. Поэтому смерть в философии В. Стуса – это эсхатологический символ уничтожения личности, который впитывает в себя такие понятия, как моральность, существование, совесть, духовность, искренность, честность:

«Ти ждеш іще народження для себе, / а смерть ввійшла у тебе вже давно» [6, с. 155].

Эсхатологическое определение жизни и смерти в работах В. Стуса выразительно морализируется, наполняется глубоким социально-философским значением. Несвоевременность, иногда вневременность является одной из особенностей личностного несуществования, неосуществимости, из которой может вывести только сознательно принятая жертва – смерть.

Иногда смерть трактуется В. Стусом в христианском смысле как стремление души к вечной жизни. Антиномической противоположностью смерти является образ воскресения, жизни после смерти, которое философ назвал «жизнесмертью». Поэт-философ утверждает, что смерть – это не конец существования человека, а начало новой жизни, духовного прозрения, ничто из нашей жизни не исчезает, все высшие жизненные ценности остаются в сокровенных уголках нашей души.

Эсхатологический мотив отвоёванной жизни из тлена повторятся во многих тезисах поэта, где человек стоит уже вне всяких земных страхов и надежд, по другую сторону жизни, мировоззренчески умирая ради нового духовного бытия. В. Стус трактует смерть в первую очередь как моральное очищение и духовное возрождение. Об этом писал в своё время и Николай Бердяев, указывая, что «эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределённого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни» [1, с. 564].

В поэзии В. Стуса часто можно встретить отношение к смерти как к спасению от земных, в большей степени телесных, страданий. Именно «прятаньем в смерть», чтобы не видеть земного, можно охарактеризовать многие его философские работы. На основе онтологических взглядов В. Стуса о вечном странствовании души можно сделать предположение, что он не отрицает возвращения души в земную жизнь для самопознания и поиска абсолютной истины.

Подобная экзистенциально-эсхатологическая трактовка судьбы человека в обществе, духовной смерти и катарсиса обусловлена мировоззренческими принципами и идеалами В. Стуса как гражданина и философа, который жил болями, трагедиями и надеждами родного народа и во имя его поднял свой голос и обрёл себя на смерть. Философ чувствует, что им овладевает какая-то неудержимая сила, которая стимулирует его к концентрации сверхъестественных усилий, воли, духа: «Усе вбери у себе, все замкни, / оперезавши обручем залізним свій безберегий розпач» [5, с. 116].

Целью жизни лирический герой В. Стуса считал морально-духовное очищение, путь к себе, катарсисное проникновение в собст-

венную душу, нахождение своего места в обществе. Мостом к теозису является смерть, которую поэт-философ выводит на эсхатологический уровень осмысления, связывая с духовным пробуждением, взлётом. Провозглашая полноценное человеческое бытие, В. Стус многогранно интерпретирует категорию смерти, придаёт ей позитивное содержание, считает её волею Божьей и утверждает, что она несёт прозрение: «...зібрані принукою заброди / чи не справіку п'ють Господній гнів. / Стоять, мов кволі тіні, проти лиха, / аби спізнати: смерть – то справжня втіха» [5, с. 95].

Очищенная страданиями сущность человека, которая не уклонялась от своего бремени призвания, от креста и Голгофы, возвышается над всеми социальными преградами и обстоятельствами. Выбрав самый трудный путь, лирический герой постоянно ищет в себе духовные силы, постоянно закаляет себя, потому что взлёты человеческого духа позволяют по-другому увидеть окружающий социальный мир и себя в нём тоже. По этому поводу писал и Н. Бердяев, говоря, что «творческие, гениальные личности могут испытывать большие затруднения в сообщениях с миром социальной обыденности, могут быть в конфликте с ним и вместе с тем нести в себе целый мир» [1, с. 145].

Понятия «жизнь», «живой» В. Стус наделяет таким максимальным эсхатологическим содержанием, который заставляет сомневаться в подлинности настоящего бытия личности: «Хто єси? Живий чи мрець? Чи, може, / і живий, і мрець?..» [6, с. 193]. Ей все равно – жить или умереть, и эта страшная парадоксальность проясняется в отвоёванном ценой жизни самоотождествлении со своим этносом, в «немыслимости» себя вне его.

Постоянное ощущение смерти делало философию В. Стуса крайне сконцентрированной на самых важных первопричинах индивидуального бытия и придавало ей эсхатологическое звучание. Отрицая смысл рабской жизни личности в условиях тоталитаризма, он призывает её к духовному изменению, превращению смерти «собі на зріст». Социальная смерть личности – кардинальный прорыв из будничного в высокое, из временного в вечное, она придаёт жизни человека новой озабоченности. В связи с этим В. Янкелевич писал: «Смерть является одновременно чистым и простым отрицанием сущего и бытия, в этом смысле она вдвойне антибожественна (простое отрицание бытия бытия)... В смерти проявляется шаткость, фундаментальная неспособность того, что есть человеческим отношением нашего бытия к собственному небытию стаёт тотальным разрушением этого бытия... Смерть – глубина жизни, не диалектическая, а скорее всего ничтожно смертная глубина» [9, с. 69–70]. Лично для В. Стуса важно было выдержать

до последнего все муки и страдания земного существования, чтобы прожить собственную, а не насаждённую жизнь и встретить собственную смерть.

Смерть прерывает бытие и сознательно воспринимается личностью как то, что не минуя будет. Для неё уже пройдена граница от абстрактного концептуального значения к реальным событиям, от сущего к бытию, которое эксплицируется категориями «реальність», «близькість», «особистісне займання». Поэтому, по мнению В. Стуса, только лишь помня о смерти, человек будет иметь возможность определить для себя смысл личностного существования, отбросить мелочи и найти главный стержень собственной экзистенции. Смерть сжимает время, оставляя для выбора считанные мгновения. «Завтра» не является определённым днём, его может не быть. Философ признаёт бинарную оппозицию человеческого существования. С одной стороны, это ожидание, надежды индивида, что будет день следующий, с другой – сомнение, незнание своего конечного часа. Поэтому мыслитель формулирует для личности жизненный принцип: не мешкать ни минуты, выполнять лишь то, на что сподвигнул Господь («звіряй свій крок за знаком Бога») [7, с. 76]. Во всём остальном сама жизнь будет формировать необходимый опыт.

В. Стуса пугала не физическая, а духовная смерть. Философ чувствовал, что в тюремных условиях, при постоянной травле ему долго не прожить. Но он не боялся смерти, ему не свойственно понятие танатофобии. Его всё чаще посещает сознательное предчувствие жизненного конца.

Размышления философа о жизни принимают чётко направленный философский смысл, одновременно погружаясь в народнопоэтическую символику, которую время от времени пересекают мистические образы. Очень часто во время своих этапов В. Стус заглядывал в зону смерти, всматривался ей в лицо, и познание этого научило его смотреть на жизнь со стороны, отчуждаясь от неё. Уже больше не является помехой ненасытная жажда жизни: человеческий дух возвысился и над этим, став почти незаинтересованным зрителем собственной драмы. И последний акт тоже пережит в своём воображении сполна, остаётся совсем немного – ещё пережить его в действительности: «І зайнялась мені зоря / і обняла півнеба / громовим гуком Кобзаря / і сурмами погребя» [7, с. 83].

Известный украинский поэт-мыслитель считал, что отчуждённая и лишённая эсхатологического страха умереть личность освобождается также и от других страхов и забот заурядного человека, и тогда она перестаёт ставить перед собой вопросы и цели, какого статуса достичь

в социуме, какую занять общественную нишу. Она мгновенно со всей ясностью вдруг понимает, что смысл её бытия абсолютно не зависит от социального положения и можно быть высшим человеком, будучи при этом выкинутым из социума. Таким образом, провозглашается незаурядная абсолютная ценность жизни человека вне всяких оценок с точки зрения общественной полезности, места в обществе.

Однако индивид, независимо от своего желания, существует в социуме, и, таким образом, отказ от своего места в обществе является лишением вообще какого-либо места среди людей, дорогой к оторванности, к отчуждению своей общественной сущности. В. Стус считает, что личность должна провозгласить готовность отречься не только от мира, социума, но и от самой себя, что не является путём индивидуального упадка и деградации, а наоборот становится преодолением духовной ограниченности, замкнутости, путём к нахождению телурических основ человеческого бытия, сохранению самости своей души. Личность встаёт на этот путь «самособоюнаполнения», сознательно идёт «дорогой боли» на свою Голгофу, чтобы преодолеть духовную смерть, которая «поедает» вокруг всё живое, вытравливая уникальность и неповторимость из каждого человека, ограничивая его полноценное бытие в обществе: «...Тепер / я згоден мовити, що поборю смерть» [4, с. 91].

Духовная смерть всеобъемлющая, всевластная, и побороть её – значит остаться живым, если даже тебя и уничтожили физически. Таким образом, переставляются грани бинарной оппозиции, смерть становится жизнью, а жизнь – смертью. В этом плане можно вспомнить свойственное древним человеческим культурам отношение к смерти как к одной из форм жизни, без которой она не может существовать.

Мыслитель сдвигает привычные для каждого человека акценты. Теперь жизнь не является дорогой к смерти, поскольку нужно отвоевать право перейти из смерти к жизни. Существование является как постоянное экзистенциальное ожидание, которое не предусматривает наступления того, чего ожидаешь. В своём ожидании человек полностью одинок и нелеп, жизнь его лишена какого-либо смысла, если ему не удалось достичь надсоциального состояния, избавиться от бессмысленности бытового существования.

Подобное эсхатологическое переживание социального бытия и экзистенциалов жизни и смерти можно встретить у П. Флоренского, который пишет: «Эти две тайны – границы жизни. Смерть и рождение сплетаются, переливаются одно в другое. Колыбель – гроб, гроб – колыбель. Рождаясь – умираем и умирая – рождаемся. И всему, что только не делается в жизни или готовится рождение, или начинается

смерть. Заря Утренняя и Заря Вечерняя – одна заря. Вечер и утро перетекают одно в другое: «Аз есмь Альфа и Омега»... Эти две тайны, тайна Вечера и тайна Утра – грани Времени» [8, с. 111].

Ожидание становится вечным вожделением несбыточного будущего, превращая время в круг – не в вечный животворный круг космического бытия, а в зловеще заколдованный субъективный круг тщетности человеческих ожиданий. На таких глубинных примордиальных уровнях бытия окружающий общественный мир расщепляется на действительность и сон, на преждевременность и вечность, на физическую и метафизическую сферы. И в этом раздвоении есть середина, где экзистенциальный субъект самоидентифицируется, преодолевая свою дихотомичность, дисгармонию своего пребывания в абсурдном социуме.

Этой серединой в философской лирике В. Стуса является поиск Бога, который совершается в рамках экзистенциального измерения человека. Пребывая в глубоком противоречии между собственной экзистенциально-аутентической жизнью и жизнью в тоталитарном обществе, В. Стус неоднократно обращается к Богу: «Причинивши двері, / колінку: Отче ти наш! / Таж ніхто не верне / руки, рухи, радощі нам?!» [6, с. 84]. В трудные дни тюремной жизни мыслитель тянется к Богу как духовному спасению. Он хочет видеть в своей судьбе высокую миссию, он готов терпеть тяжкие муки и издевательства. Но тревожит его бунтарскую мысль сомнение, а не требует ли Бог от людей большего, чем они могут сделать? Для себя же В. Стус просит ещё больше мужества, силы выдержать муки и испытания, которые выпали на его долю.

Несомненно философ мыслит в русле религиозного экзистенциализма, который выходит из креационистской идеи творения человека Богом. Бог существует как непосредственная данность, как всемирный разум. По поводу отношения человека к Богу, В. Стус считает, что благодать Божья должна быть внутри человека, в его сердце, в его душе и, как следствие, в его поступках. Жить в согласии с самим собой, в гармонии со своей душой – вот настоящее счастье и смысл жизни личности.

В религиозных образах В. Стуса звучат молитвенные интонации, стихи-исповеди утверждают жизненные обязательства личности устоять, побороть неверие, удостовериться в силе духа, отвоевать для себя надежду на свою правоту, утвердиться в стоическом противостоянии социуму. Например, в поэзии «Гойдається вечора зламана віть...» можно видеть образ измученной, но не пошатнувшейся души, стоической атараксии, весь простор духовной сущности человека, который

исполняет своё общественное предназначение: «Благослови мене, мій певний дню, / початись там, де щойно закінчився, / закінчуватись там, куди повік / тобі наказано путі-дороги. / Немилосердний дню – благослови» [7, с. 69].

Одним из метафизически наполненных и наиболее употребляемых в раскрытии отношений человека и общества является символ Гетсиманского сада – исключительной силы образное обобщение душевного состояния «сына человеческого» перед самыми тяжёлыми испытаниями. Гетсимания – топос обречённости на страдания, которые перенёс оставленный Богом сын человеческий. Поэтому естественно, что именно страдание становится смыслом жизни человека, его общественным предназначением.

Актуализация образа Гетсиманского сада – это выразительное предчувствие личного момента сознательного выбора жизненного пути, которое осмысливается В. Стусом через призму теософической проблемы экзистенциального выбора. Дорога как страстной путь – вот правильный выбор личности, для которой при всей философской наполненности экзистенциального мировосприятия актуальными становятся именно христианские символы.

Чётко прослеживается круг символов, которые сопровождают профетические мотивы в социальной философии В. Стуса. Под профетизмом предлагается понимать духовный феномен, который предполагает снятие рационального преимущества в индивидуальном сознании, реализацию прогностической потенции творческого человека на основе его опыта и глубины самопознания как личностного, так и, согласно Стусу, национального плана.

С мотивом мессианства тесно связан один из центральных мотивов стусовой философской картины мира – диалог с Богом. Отсюда в теме предрешённости человеческой судьбы в обществе звучит известная библейская символика: крест, сад Гетсиманский, «ця Богом послана Голгота», перст Господень, длань Господня, страстной путь, – интенциональность которой несёт профетическое содержание возможности трансцендентного перехода, выхода за пределы этого мира.

Дорога к Богу, по Стусу, – «вседорога». Религиозность для человека не задана – она неминуема. Не раз в его философской поэзии выкристаллизовывается символика «высокого огня», мотивы богоизбранности и жертвенности человека, потому что они являются большим стимулом для него, которые дают силу и воодушевление для борьбы. Ведь вера в Бога тогда была нетипичным явлением для советского общества, это было что-то унижительное и «ненормальное».

В. Стус создаёт свой образ живой веры – живого единения личности как частички мирового Космоса с Богом: «Звелася длань Господня / і кетяг піднесла / де зорі великодні / без ліку і числа. / Ця синь зазолотіла, / це золото сумне, / пірвавши душу з тіла / об'яснили мене» [7, с. 31].

В советской отчизне для украинца были предназначены только жестокие муки, горестные страсти, как Иисусу Христу, распятому на кресте. В. Стус религиозно-эсхатологически трактует, что не выйти из этой беды, пока кровью наилучших сыновей и дочерей Родины не окупить свою волю, избавление от кары. Философ утверждает, что тот, «Одвічний», что над нами – Всевластный Господь, «убиваючи, рятує».

Любовь к Украине является для украинца истинной верой. И как всякая искренняя вера она есть опыт сугубо интимный. В этом и кроется главное отличие веры от религии. Первая – это личностный путь к Богу, вторая – опыт всех верующих, то есть соборный опыт. Религией для украинца должна быть православная религия предков, национальная традиция, фундаментальность. Национальная фундаментальность может укоренять, давать стойкие основания жизни, но к небу возносит вера – личностный подвиг восхождения человека к Богу. В этом плане В. Стус разделяет религиозно-эсхатологические взгляды российского философа Н. Фёдорова.

Вера украинской личности бунтарская, ведь она не может быть равнодушной к страданиям своего народа, потому что уже больше нет сил ждать «завтра», хочется искупления уже сегодня, – «днесь». Ни свою судьбу, ни Бога не нужно проклинать, потому что в этом виноваты сами люди.

В. Стус был глубоко верующим человеком не только в творчестве, но и в жизни, в своём отношении к людям, с которыми жил, дружил, даже к врагам мыслитель чувствовал особенную жалость. Для украинского поэта-философа лишение другими облика Божьего, то есть человечности, является наибольшей личностной трагедией. Ведь в таких условиях, в которых родился и жил философ, настоящий человек не станет атеистом, а наоборот, начинает особенно активно искать Бога. Мысли В. Стуса по этому поводу стали важным этапом в новейшей истории украинской духовности, они принадлежат к течению религиозного модернизма, «новой религиозности» Д. Бонхёффера – социально-этического варианта христианской догматики.

«Новорелигиозный» ландшафт структурирует абсентеизм – метафизическое «сиротство»: «Перед Богом и с Богом ми живём без Бога» [2, с. 264]. Отвергается возможность чудес, провидения и загробной жизни. При таких условиях человек должен возлагать надежды на других людей и на самого себя, занимаясь, тем самым, активной творче-

ской и общественной деятельностью (конечно, что отважиться на это может только особенно духовно развитый человек в соответствующих благоприятных социокультурных условиях). Поэтому личность в социально-философской концепции В. Стуса находит в примордиальных глубинах своего духа те моральные основы свободы и ответственности, которые она раньше искала в образе Бога. В сфере «новой религиозности» идеалом выступает не всесильный Бог, а человек-Христос, который «помогает [нам] не своей всесильностью, а своей слабостью, своими страданиями» [2, с. 264].

Известный украинский поэт-философ также выбрал для себя путь страдания, путь сознательной жертвы себя во имя наивысшей цели. Философская картина мира у В. Стуса не содержит в себе религиозного оправдания страданий. Своё поколение философ определяет как поколение «безрелігійних страждальців». Место Бога занимают «Я» и «народ». «Я» находится выше государства, но ниже идеального «народа» и проявляется через боль самовыражения и самореализации, которая присутствует на всех уровнях социального бытия.

Религиозные аспекты мировоззрения В. Стуса можно определить не только христианством. Рядом с ним сосуществуют буддизм («За читанням Ясунарі Кавабати»), язычество («Накликання дощу»), мистицизм («Дивлюсь на тебе – і не пізнаю...»). Сложные, трагические отношения с Богом – важное направление философской рефлексии мыслителя.

Покорность Божьей руке, обращение к нему с просьбой дать силы для сопротивления, терпения или мести, а иногда с укоризной за недостойную жизнь – спектр повседневных размышлений заурядных людей. Философ интерпретирует их интенции к Богу через душевные страдания и стремление реабилитировать свои муки в творческом потенциале, ведь он несёт очищение, «прозрачность души», вознося одинокого человека над суетой, возвращает в его душу внутреннюю гармонию.

Итак, можно сделать вывод, что известный украинский писатель и философ В. Стус воплощает в себе все наилучшие черты украинского духа: духовную непреклонность, соборность, лиризм, родственность со своей нацией, способность к трансценденции. Центром многих его произведений стали философские идеи, которые принципиально определяют многовекторность парадигмы экзистенциализма. Психологическому типу В. Стуса особенно соответствует идея каждодневной «пограничной ситуации». Вообще всё философское творчество мыслителя явило собой духовную самость индивида в условиях «межичасся»,

когда человеку открывается истина собственного существования (то есть экзистенция, глубинное личностное бытие).

Обращение к «прирученной» смерти, которая не вызывает страха, и к своей смерти, как открытие собственной индивидуальности, функционируют в роли одного философского комплекса, формируя «свою-прирученную» смерть как ведущий философско-поэтический слой. Субъект поэтического пространства В. Стуса от начала готовит себя к смерти.

Религиозные мотивы философии поэта спроецированы на личностные и общенациональные аспекты. Главное место во взаимоотношениях человека и общества занимает образ Бога. Апелляция к божественному связана с духовными императивами личности. В философии В. Стуса наблюдается одно из многочисленных изменений Божьего промысла в атеистическое время. Вообще жизненный путь поэта-философа – это путь «вертикального взлёта» души, прорыва к Богу, молитвенного восхождения, поиска ценностей сверх-бытия. Поэтому в его манере – христианская философия поиска Бога в себе, рождение обновлённого естества души. Философ считает, что любовь к Украине является для украинского человека истинной верой.

Библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев; вступ. ст. и сост. В. Н. Каложного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – 679, [9] с. – (Philosophi).
2. Бонхёффер, Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер; пер. с нем. А. Б. Григорьева. – М.: Прогресс, 1994. – 265 с.
3. Сидоренко, И. Н. Карл Ясперс / И. Н. Сидоренко. – Мн.: Книжный дом, 2008. – 224 с. – (Мыслители XX столетия).
4. Стус, В. Палімпсести. Вибране / В. Стус; упоряд. Д. Стус. – Киев: Факт, 2003. – 432 с.
5. Стус, В. Під тягарем хреста: [поезії] / В. Стус. – Л.: Каменяр, 1991. – 159 с.
6. Стус, В. Твори: у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / В. Стус. – Львів: Просвіта, 1994–1999. – Т. 1. – Кн. 1. – 1994. – 432 с.
7. Стус, В. Твори: у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / В. Стус. – Львів: Просвіта, 1994–1999. – Т. 3. – Кн. 1. – 1999. – 486 с.
8. Флоренский, П. А. На Макове (Из переписки с Василием Васильевичем Розановым) / П. А. Флоренский // Философская и социологическая мысль. – 1990. – № 4. – С. 108–115.
9. Янкелевич, В. Смерть / В. Янкелевич; пер. с франц. Е. А. Адриянова, В. П. Большакова, Г. В. Волкова, Н. В. Кислова. – М.: Изд-во лит. ин-та, 1999. – 448 с.



Мухамед Шенкаев

МАГИЯ ОСТРАКИЗМА СМЕРТИ

Статья посвящена архаичным представлениям тувинцев о смерти, обзорно описывая обряды и обычаи как показатели амбивалентного отношения к умершему человеку.

The article explores the archaic understanding of death by Tuvinsian people and reviewing of rituals and customs as representatives of ambivalent relations to a dead man.

Целый ряд архаичных представлений о смерти ученые зафиксировали у тувинцев. Так, после смерти человека его родные вызывают шамана и готовят ритуальную пищу из баранины. Поджаривая целые куски барана, шаман приговаривал, обращаясь к умершему: «Ты умер! Не плачь, не огорчайся! Вот тебе все, что может быть нужно для пропитания: мясо, вино, просо, чай». На что устами того же шамана покойник отвечал: «Что ты? Ведь я среди вас, я жив». Но шаман ему возражал: «Как же ты жив? У живых бывает тень. Оглянись, ведь у тебя нет тени» [1, с. 42]. И тогда покойник мирится со своим положением. Шаман, разговаривая с умершим, на седьмые и сорок девятые сутки, провожал его на тот свет.

Боясь умершего, «чтобы он не нашел дороги обратно», его выносили не через дверь, а разобрав одну из сторон юрты. Умершего перед его выносом «кормили»: сжигали мясо барана возле юрты. И шаман, отгоняя злых духов, одновременно приговаривал: «Ты не помер, не плачь, ты не первый: ешь мясо, пей вино, ешь просо, пей чай».

Когда умирал человек, нельзя было что-либо из его вещей выносить из юрты, раздавать родным или чужим. И самое главное, нельзя было произносить имя умершего, так как в этом случае «голова его начинала шевелиться». И потому говорили: «Зачем окликают они по имени покойного брата, зачем поднимают его голову – тревожат его прах?» [1, с. 52]. Запрет на произнесение имени умершего имел целью оградить живых от посещения их самим умершим или его душой.

Матери по-своему глубоко оплакивали, переживали смерть детей. Ведь недаром на Востоке говорили: у сыновей мать умерла – грусть, а если у матери сын умер, то для нее это смерть. Мать тувинка, причитая об умершем сыне, говорила: «Единственного моего сына не стало, и ничего у меня не осталось. Бедное дитя мое. Имущества у него было с гору, скота – как караганник. ...что я теперь буду делать» [1, с. 52]. А в некоторых тувинских песнях поется, что, если верблюдца потеряет верблюжонка, то она тоскует семь дней, а мать по сыну плачет семь лет.

У мужчин плач имеет форму выкриков. При оплакивании и причитаниях родные старались сказать что-либо приятное об умершем. Шаман на седьмые и сорок девятые сутки угощал умершего около костра бараниной и аракой, подавая все это через огонь. На седьмые сутки, разговаривая с умершим, шаман говорил: «Не возвращайся к родным, не возвращайся к светлому миру, живи там, куда ушел. Твой крик, смех нам не нужен. У тебя под солнцем дело исчезло. У тебя нет дня, хотя ты стоишь под солнцем. Хотя перед моими глазами бегаешь по земле, но следов на земле не оставляешь. Прощайся со светлым миром, не возвращайся сюда, никого не забирай. Ты нужен только Эрлику, твои друзья – черти, ты уже сам черт» [1, с. 63]. Но и на сорок девятые сутки шаман мог с помощью бубна вызвать покойного и сказать ему: «Иди сюда! Здесь собрались твои родственники! Они все чистые и аккуратные. Ты сейчас сможешь с ними проститься. Прощайся последний раз. Твоя дорога белая и прямая» [1, с. 64]. Надо было после этих слов символически накормить и напоить умершего, и для этого шаман лил араку в огонь. Как видно по тексту, с умершим разговаривали, как с живым. Его в меру уважают и боятся, а также в меру жалеют, но и не желают его больше видеть. Но при этом тувинцы верили, что он не неприютен, что он имеет пристанище. А они, живые, хоть и уважают его, но выше его по положению, так как они – действующие лица на этой светлой стороне жизни. Умерший, если он даже и займется в этот мир живых, есть не более, чем тень, и никто ему не завидует.

Таким образом, смерть есть дело умершего, его сородичей и матери. С умершим общаются через посредника – шамана. Смерть – печальный ритуал, который ожидает каждого. Ее не надо бояться. А если

и есть страх, то его скрывают тщательно. Умерший, по ментальности провожающих, до определенного времени ни свой, ни чужой. И он не находится ни на небе, ни в земле. Хотя он и похоронен, к нему (к его имени) относятся, как к сородичу. И окончательное прощание с ним есть своего рода мягкое выталкивание, изгнание из рода, т. е. своего рода остракизм человека после его физической смерти. И на то имелись причины. Так, в меру уважая умершего, тувинцы все-таки стараются избегать его общества. Здесь смешаны страх и уважение к покойнику. Такое амбивалентное отношение к умершему порождено не просто неразвитостью сознания, а большей частью чувством сопричастия (соболезнования) к умершему, к его страданиям. Но нельзя отрицать и того, что живых пугает новое состояние, новое качество умершего – быть покойником. А мир покойника, его новое состояние, его сознание (а сородичи верят, что оно есть у умершего) им неизвестно, и это их пугает. Сородичей также пугает то, что покойник в новом качестве может повести себя не по законам рода, неадекватным способом, т. е. он уже неуправляем. И поэтому его подвергают мягкому остракизму, выталкивают из рода, отделяют себя от него. Живые таким образом хотят обезопасить себя и свое будущее.

Таким образом, традиционное сознание занято больше обустройством мира живых, а мертвых отпускает в своего рода «свободное плавание», но уже в мире чужом, непонятном.

Библиографический список

1. Дьяконова, В. Г. Погребальный обряд у тувинцев / В. Г. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975.



Мухамед Шенкаев

СМЕРТЬ КАК ЧАСТЬ ЭТИКЕТА

Статья посвящена пониманию адыгами и абазинами такого менталитеообразующего понятия, как смерть, а также связанному с ней этикету.

In the article the author exposes the understanding by Adyghe and Abazin people such a mentality organizing notion as death and etiquette connected with it.

Как и большинство других народов Кавказа, адыги фаталистичны в вопросах, касающихся смерти: «Ажалыр амалыншэ», т. е. против смерти, когда она пришла, нет средств и отговорок. А устами Расула Гамзатова горцы четко выразили: «Для смерти в мире тысячи причин: болезни, старость, холод, жажда» [1, с. 48]. Смерть всегда находится недалеко от человека. Образно говоря: «Ажалыр гуфIакIэм дэльщ», т. е. смерть за пазухой лежит. Адыги призывают принимать смерть мужественно: «АжалитI щыщымыIэкIэ, а зэ лIэгъуэм лЫгъэ хэльхъэ», т. е. два раза не умирают, будь мужчиной, умирая единственный раз.

Считалось, что никто добровольно, насытившись, не покидает этот свет. По этому поводу говорили: «ДунеймкIэ зызгъэнщIа хьэдрыхэ кIуакъым» [2, с. 101, 107].

Народ также видел и выделял тех, кто умер не навсегда, т. е. принял только физическую смерть, но не социальную и потому не выпал из памяти потомков. А потому и говорилось: «Кхъэм псэуи лIаи щIэльщ», т. е. на кладбище находятся и живые умершие. Это те, чьими мыслями и делами живет еще до сих пор этнос, село. Но и среди живых могут быть душевно мертвые, т. е. почти зомбированные люди. Про таких говорили: «ЛIами псоуми щыщкъым», т. е. он не принадле-

жит ни к мертвым, ни к живым, т. е. недействительное он существо. Среди живых могли быть люди с короткой памятью, для которых, что родной человек скончался, что курица умерла. Про такого говорили: «Абы и лар лэпаш», т. е. для него умерший действительно окончательно беспомысленно, бесповоротно умер. И когда одного такого спросили: «Что за шум и плачь у Вас?», он меланхолично ответил: «Ничего особенного. Мать умерла».

Старые люди часто грозили своим непослушным чадам: «Вот умру... Вот уйду. Посмотрим, как будете жить без меня. Когда умру, тогда и поймете, кто я был для вас». Имеется ввиду: останетесь без моего социального опыта, без знаний, соседи посмеются над вами. А молодежь всегда считает, что старики несносны, особенно когда они хотят навязать свой жизненный опыт сомнительной ценности [3]. Про смерть вспоминали и тогда, когда молодую невесту заводили в дом. Абазины и адыги, произнося свадебный тост, говорили: «О, Аллах, пусть она, состарившись, умрет в этом доме», т. е. чтобы не было разводов. И если кто-то из супругов или любящих раньше уходил из жизни, то говорили: «Фьуэ зрыльгагьухэр ахьрэтым зэрогьуэтыж», т. е. любящие встретятся в ахрете, в загробной жизни. Высоко ценилась в семье дочь. Считалось, что лишь она заплачет, запричитает, когда будут выносить из дома тело родителя. И потому говорили: «Пхьуншэр гьейншэц», т. е. у кого нет дочери, того не оплакивают. Если человек умер рано, без детей или в бою, то ему мать заказывает у аэда плач-песню («гьыбзэ»). И если она героична и созвучна мыслям всего этноса, то передается последующим поколениям. Замечено, что горянки, встречая очередную пришедшую в дом покойника поплакать женщину, перечисляли достоинства умершего. Так, перечислялись «доблести, какими отличился покойник, называя его по имени, какие он мудрые планы задумывал, но увы! Ранняя смерть помешала ему выполнить их». К этому часто добавляли его геройства, набег, звучание его имени в семи долинах рек. Одним словом, смерть героизировалась. Это характерно для народов культуры стыда и страха, эти чувства заставляли делать подвиги, благородные с их точки зрения.

После похорон обычно устраивались скачки, победителя награждали конем, черкеской, оружием. Если побеждала группа конников или один человек, то считалось, что все они заняли первое место. Понятия «занять вторые и третьи места» эта культура не знает и не признает. Поминки здесь всегда были разорительны, но они делались неукоснительно как один из заветов отцов.

Умершего человека заворачивают в чехун (нечто вроде савана). Перед опусканием тела в могилу в XIX веке давали на месте **искат** –

дары для уничтожения или смягчения грехов покойника. Мулла, принимавший **искаг**, делал **деуур**, т. е. сорок раз спрашивал о добровольном приношении даров [4, с. 316]. Кладбище горцев, по поэтическому воззрению Гамзатова, было тихим:

Здесь обитатели не из шумливых;
Кого ни зови, не ответят на зов,
Цадинское кладбище – край молчаливых,
Последняя сакля моих земляков» [5, с. 17].

После смерти человек уходил в хьадырыхэ, т. е. в мир мертвых. Горцы-адыги верили тому, что и там тоже действует «хабзэ» – обычай предков [6, с. 263].

Смерть адыги называли по-разному:

- а) лэныгъэ, т. е. собственно смерть;
- б) гуIэгъуэ, т. е. несчастье;
- в) нэщхъеягъэ, т. е. горе;
- г) гузвэгъуэ, т. е. спешка, смятение.

По «мажусий дин», т. е. по первобытной религии адыгов, к умершему мужчины ехали на конях, а женщины – на воловьих арбах. Не доходя до дома умершего, спешивались заранее, затем доходили пешком до дома умершего. Женщины входили через узкую калитку, а мужчины – через распахнутые ворота. Мужчины входили во двор, вынув шашку (саблю) из ножен. Воткнув ее кончик в землю, некоторое время они стояли, плача над умершим, лежавшим на бурке.

В прошлом адыги хоронили умершего в деревянных колодах, выдолбленных из дерева. До похорон, по словам Интериано, его восемь дней охраняли женщины. Умерший лежал на высоком помосте. После смерти на его могиле насыпали высокий холм. А по данным В. И. Марковина, абхазы, абазины, адыги клали умерших в дольмены, как бы возвращая их обратно в чрево матери – «каменной бабы» или «каменной пещеры» [7, с. 211]. Позже как наказание или пожелание (чтобы умерший не вернулся обратно в этот мир) сверху могилы клали каменную кладку. Еще в конце XV века у адыгов существовал варварский обычай лишения девственности девушки на тризнах умершего человека, о чем писал Интериано [8, с. 51–52]. Реконструируя прошлое (мажусий дин), Мафедзев показывает, что аталык в честь убитого на войне воспитанника отрезал себе мочку левого уха, а жена умершего вплетала себе в косу особые знаки отличия траура.

По-особому в рамках адыгского этикета вел себя горевестник («щыхъэжгуэ»). Он садился и слезал с коня с правой ноги. Как считает

Мафедзев, горевестник ни с кем не здоровался в пути. По Бгажнокову на самом деле горевестник садился с левой ноги, но для тех, кому он принес горькую весть, он садился и слезал с коня справа, а в пути выполнял траурные приветствия левой рукой. Прибыв на место, он становился слева от ворот усадьбы, а выполнив свою миссию, уходил, развернувшись левым плечом вперед [9, с. 34, 35]. Горевестники должны были уходить одни, без провожающих. На похоронах не разговаривали громко, не смеялись, не бегали быстро. Правда, пишет Мафедзев, по словам стариков, лет 100 назад старались бегом донести умершего до могилы и быстро его опустить, считали это богоугодным («псапІэу») делом. Это делали близкие, родные, друзья. Быстро похоронив умершего, они садились на коней и разъезжались. Сейчас такое поведение посчитали бы безобразным. В прошлом адыги ставили обычай гостеприимства на первое место по сравнению со свалившейся необходимостью похорон. Так, если гости приезжали к человеку, у которого в это время умер ребенок, им ничего не сообщали. Достоинно их провожали и лишь позже начинали заниматься похоронными обрядами. И считалось, что умершие на том свете спросят вновь прибывшего к ним: «На какое место поставили они твое дело? Выполнили ли они сперва священный обряд гостеприимства («Гость посланник бога!»). Мафедзев также отмечает, что обычай рукопожатия родственников умершего к нам пришел из прошлого, из древности.

Наши предки думали, что умершие от молнии святые, и их хоронили на месте гибели. Считалось также, что души умерших прежде, чем уйти с вестями к предкам, на 40-ю ночь выходят к людям, осматривают все, и потому живые оставляли открытыми двери домов, амбаров, баз, конюшен. Также считалось, что умершие под видом нищих и странников приходят на этот свет посмотреть на своих потомков. И если они увидят плохое поведение своих потомков, то могут наслать на них бедствия и мор.

И последнее, адыги и абазины не хоронили на общем кладбище людей, умерших неестественной смертью, т. е. самоубийц, повесившихся, самоутопленников. Считалось, что их души и души неотомщенных по обычаям кровной мести бродят бесцельно («хьэдэджэдэ») по свету [10, с. 263–274]. Их тела закапывали в землю (щІаІа), а праведно умерших хоронили, бережно укладывая (щІалъхьа). Кроме этого, адыги и абазины отличали умершего почетно, отдавшего себя в руки Аллаха или Бога, т. е. умершего с уасият, т. е. с распоряжениями, напутствиями от умершего без уасият (уасиятыншэу, пІэм, зыми имыльгагу, имышІу, хьэдэ къуаншэу хэлІхьа, псыхэлІэ хъуам хуэдэщ, т. е. умер без уасият, одиноко, в постели, неведомый никому, со скрюченным телом, т. е. умер

так, что и душа умерла внутри него, не вылетев). Смерть второго считалась несчастьем, смертью второго сорта.

Таким образом, смерть как менталитетообразующее понятие очень важна для адыгов и абазин. Все жизненосмысловые, ценностные нагрузки фокусируются на этом понятии. Смерть – явление печальное. Как и все люди мира, адыги и абазины чувствуют боль и невосполнимую утрату в связи со смертью близкого. Но этикет требует сдержанности чувств. В тоже время уважают умершего, даже если он и враг. Его жалеют, ему прощают грехи. При этом говорят: «Сыпхуаразыщ», т. е. доволен тобой. Прощение основывается на том, что большего наказания, чем смерть, уже не найдешь. Этикетное поведение и сознание окультуривали человека. Этикетные предписания облагораживали поведение живых. Общечеловеческие ценности и идеи гуманизма получили в этикете форму конкретизации. Умершего сородичи хоронили с большими почестями и уважением.

Библиографический список

1. Гамзатов, Р. Четки лет / Р. Гамзатов. – М.: Худлит, 1986.
2. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1990.
3. Ахриев, Ч. Похороны и поминки у горцев / Ч. Ахриев // Кавказские горцы. – М.: Адир, 1992. – Т. 3.
4. Хан-Гирей. Записки о Черкесии / Хан-Гирей. – Нальчик: Эльбрус, 1978.
5. Гамзатов, Р. Четки лет / Р. Гамзатов. – М.: Худлит, 1986.
6. Мафедзев, С. Адыгэ хабзэ / С. Мафедзев. – Нальчик, 1994.
7. Морковин, В. И. Дольмены Западного Кавказа / В. И. Морковин. – М.: Наука, 1978.
8. Интериано Дж. Быт и страна зихов / Дж. Интериано // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов 13–19 веков. – Нальчик: Эльбрус, 1974.
9. Бгажноков, Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов / Б. Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1983.
10. Мафедзев, С. Адыгэ хабзэ / С. Мафедзев. – Нальчик, 1994.

МИР ТЕХНОЛОГИЙ

Ирина Пустовалова

ВЫСОКИЕ ТЕХНОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Статья посвящена изучению влияния высоких технологий на жизнь современного человека. Распространение высоких технологий способствует росту одиночества массового человека. Потребности в глубоком взаимодействии с другими рассматриваются на западе как пережиток культуры. В современном обществе наблюдается такая тенденция, как рост эгоцентризма.

The article claims to investigation relation between people and new technology. Abundance of high technology brings such social problem as loneliness. Many people on the West consider real human communication as relict of culture. We see increasing of egoism in the modern society.

Ключевые слова и фразы: высокие технологии, одиночество, индивидуализация общества, солипсизм, эгоцентризм, индивидуализация человеческого существования.

Распространение новых технологий, виртуализация общества способствуют **росту одиночества**, индивидуализации общества. Хотя не подтверждено, что люди в настоящее время стали меньше общаться, их связи становятся менее постоянными, имеющими меньше обязательств. Индивидуализация оказывается мнимой, всего лишь формой одиночества массового человека. «Индивид при этом обретает качества социотехнического субъекта», – утверждает С. Лэш [8]. Н. Е. Покровский определяет одиночество как внутренний субъективный опыт дефицита социальных связей и общения [3, с. 4]. Потребность в глубоком взаимодействии с другими, лишаящая чувство одиночества своей основы, многими на Западе рассматривается как реликт традиционной коллективности, осложняющей отношения взаимными обязательствами постоянной близости [3, с. 4]. Место коллективистских ценностей занимают **ценности индивидуалистские**. Человек более не задумывается о будущем общества, не занимается размышлениями об идеальном социальном порядке. Его интересует только близкое окружение и он сам. Как отмечает Б. Г. Юдин, вожделения челове-

ка направляются на такие объекты, как крепкое здоровье, способность добиваться высших достижений в тех или иных областях деятельности, комфортная, счастливая, активная, долгая (в пределе, и сегодня уже отнюдь не только абстрактно мыслимом – бесконечная) жизнь. Ориентиром и мерой прогресса при этом выступает непрестанное, в идеале даже безграничное, расширение индивидуальных возможностей человека. Что же касается средств, которые предполагается использовать для реализации этих упований, то основные надежды теперь возлагаются отнюдь не на социальные преобразования, а на достижения науки и технологии [7, с. 24].

В современном обществе распространяется **солипсизм** (от лат. *solus* – единственный и *ipse* – сам), под которым в этике понимается крайний эгоизм, эгоцентризм [4, с. 1 205]. Исследуя ценностные изменения в современном обществе, В. Г. Федотова пишет о растущем солипсизме творческих личностей и об апатии нетворческих, вращающихся в колесе массовой культуры [5]. О растущем **эгоцентризме** современного человека говорит и Ф. Фукуяма. По его мнению, увеличение количества новых стилей жизни и вмешательство в природу человека превращает «моральную автономию в ранг высшего блага человека... ни философы, ни общество в виде либерального государства не будут тебе говорить, как прожить жизнь. Они предоставят это решать тебе. Они лишь установят некоторые процедурные правила, гарантирующие, что выбранный тобой жизненный план не станет мешать планам твоих сограждан» [6, с. 177]. Ф. Фукуяма крайне обеспокоен исчезновением общих оснований морали и свободой **индивидуального конструирования реальности** своей жизни индивидом исключительно на основе своих склонностей. Он приводит заключение Верховного суда США по поводу одного из дел, касающегося стиля жизни: «Сердцем свободы является право каждого определять собственные концепции существования, смысла, вселенной, а также тайны человеческой жизни» [6, с. 178]. Моральная свобода, лишённая оснований, теряет статус всеобщности, присущий морали. По его мнению, «та моральная самостоятельность, о которой традиционно говорится, что она даёт нам достоинство, есть свобода принимать или отвергать моральные нормы, исходящие из источников выше нас, а не свобода эти нормы создавать. Для Канта моральная самостоятельность значила не следование своим наклонностям, куда бы они ни вели, а повиновение априорным законам практического разума, которые часто вынуждают нас действовать ради целей, противоположных тем, которые ставят перед нами наши желания и склонности... Даже если мы поверим на слово, будто индивидуальный выбор и составляет индивидуальную самостоя-

тельность, то все равно не самоочевидно, что неограниченные возможности выбора стоят выше блага других людей» [6, с. 179]. Более устойчивый и солидарный мир возникает тогда, когда жизненные планы ориентированы на других людей и считаются с их интересами: «Люди созданы естественной эволюцией в виде общественных животных, которые, как правило, стремятся погрузить себя в море общественных связей. Ценности не строятся произвольно, но служат важной цели: сделать возможными коллективные действия. Люди также находят большое удовлетворение в том, что эти ценности и нормы общие. Солипсистские ценности противоречат собственной цели и ведут к дисфункциональному обществу, где люди не могут работать совместно ради общей цели» [6, с. 179–180].

Таким образом, в условиях потери общего основания ценностей и потери доверия индивид оказывается перед новым определением своих прав – быть **солипсистом**. При отсутствии доверия к другим он доверяет только самому себе. Существует даже представление об индивидуальной корпорации, человеке, который работает в одиночку и сам на себя. Примером таковой может быть Б. Гейтс [2]. Как справедливо отмечает В. Г. Федотова, высокий риск бизнеса нередко рождает реакцию солипсизма и даже аутизма у бизнесмена, когда заранее принята схема индивидуального выхода из рисков на основе доверия только себе или своей семье как превентивной меры против разрушения его индивидуальной корпорации. Бизнесмен знает, что придется начинать все сначала и заранее огораживает себя недоверием и безразличием по отношению к тем, кто не принадлежит к этой индивидуальной корпорации. Любые формы доверия за пределами семьи ему чужды. Разумеется, он поддерживает деловые связи, полезные и нужные ему знакомства, имеет круг друзей, с которыми особо не сближается. Даже будучи убежденным в чьей-то полной расположенности он относится к этому человеку как к постороннему, не говоря уже об остальных. Это психотип бизнесмена, несмотря на то, что он объективно нуждается в сотрудничестве, а субъективно в дружбе и близости. Никакие дела и никакие слова не могут вырвать его из толстого слоя льда, в который он вмонтировал себя, если ты не член его семьи. Чувства, симпатии, дружба – все ничто перед строительством индивидуальной корпорации и внутрисемейных отношений, которые, увы, тоже ненадежны [5, с. 15].

Итак, несмотря на то, что главенствующей ценностью в высокотехнологическом обществе Запада провозглашается независимая личность, зачастую человек перестает чувствовать себя хозяином и творцом внешних условий своего существования; у него возникает ощущение

бессилия, желание бегства от реальности, состояние глубокой неопределенности и растерянности. Общим результатом становится предельная **индивидуализация человеческого существования**, когда человек рассматривает в качестве субъекта лишь самого себя, полагая всех себе подобных не более чем частью **враждебного объективного мира** [1, с. 26].

Библиографический список

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М., 2002.
2. Дearing, Д. Бизнес путь: Билл Гейтс. 10 секретов самого богатого в мире бизнес-лидера / Д. Дearing. – СПб., 2003.
3. Покровский, Н. Е. Проблема аномии в современном обществе / Н. Е. Покровский. – М., 1995.
4. Универсальный энциклопедический словарь. – М., 2000.
5. Федотова, В. Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – № 11.
6. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М., 2004.
7. Юдин, Б. Г. О человеке, его природе и его будущем / Б. Г. Юдин // Вопросы философии. – 2004. – № 2.
8. Lash, S. Individualization in a Non-Linear Mode / Foreword to the book: Beck U., Beck-Gernsheim E. Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. L. – New Delhi, 2002.



Василий Мархинин

ГРАФ УВАРОВ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ АБСОЛЮТИЗМА

Статья посвящена анализу механизмов контроля за общественным мнением со стороны абсолютистского режима в 30–40-х гг. XIX в. В работе делается вывод о том, что политика графа Уварова предвосхитила политику в отношении прессы в эпоху Александра II.

The article brings the analysis of the means of control of the public opinion in the absolutist regime in 1830–1840-s. The material, researched here, shows, that this policy has much in common with the policy of Alexander II.

Предмет этой статьи – политика регулирования социально-политической коммуникации, автором которой в 30–40-х гг. XIX в. стал министр просвещения Уваров. Этот исторический сюжет представляет особый интерес с точки зрения исследования и моделирования механизмов пропаганды и контроля за процессами социальной коммуникации в условиях умеренного авторитарного режима, решающего задачи социальной и политической модернизации.

Трудности, с которыми столкнулся такой режим в правление Николая I, были связаны не только с традиционными проблемами, такими, как тлеющие социальные конфликты крепостного права, беспорядок в административной и правовой сферах и тому подобные неустройства. Кроме этого, николаевский абсолютизм столкнулся с дилеммой: усиление контроля за печатным словом и университетами вело к идейному вакууму, в котором правительству не на что было опереться для поддержки своих начинаний, а снятие этого контроля вело к циркуляции опасных идей.

Политический режим Николая I исключал активное участие общества в обсуждении замыслов правительства, но подразумевал, что у его образованной части должно присутствовать понимание пользы и содержания правительственных мер. Формировать такое понимание предполагалось путем просвещения публики через посредство благонамеренной печати и системы образования.

Первой и главной заботой для Уварова на посту министра стала реформа системы образования, которая под его руководством развивалась в двух, в общем-то трудно совместимых, направлениях. Система образовательных учреждений расширялась одновременно с усилением административного контроля министерства за ее деятельностью. Административная сторона дела реализовывалась Уваровым при помощи нового университетского устава (1835 г.). В позднейшей литературе он получил нелестную оценку в связи с тем, что положил конец формальной автономии университетов, провозглашенной уставом 1804 г. [7]. Значение этой меры, впрочем, было незначительным: устав 1804 г. был фактически упразднен еще при Александре, который практиковал передачу университетов под контроль чиновников с чрезвычайными полномочиями. Более важными были другие меры Уварова: университеты были избавлены от огромного груза административно-организаторской работы, прямо не связанной ни с наукой, ни с педагогикой, который взваливал на них 163-й параграф устава 1804 г. Отныне университеты избавлялись от обязанности организовывать и контролировать работу гимназий, уездных и приходских училищ, заметно росло жалование профессоров, учреждалась система заграничной учебы и стажировок.

Помимо чисто образовательных, министерство просвещения взяло на себя и социально-педагогические функции. Особое место в образовательном процессе заняло изучение истории России. Учебники истории в уваровское время не были чем-то производным от академических интересов и концентрировали внимание не столько на наиболее обсуждаемых в научном сообществе проблемах (Погодин, например, подчеркивал в своем учебнике [8] второстепенность вопроса о призвании варягов, хотя сам отдал ее обсуждению в это же время чрезвычайно много сил). Акцент делался на другом – на уникальности российской цивилизации.

Кстати говоря, в деле внедрения понятия цивилизации в идеологический дискурс Уварова возможно следует считать первопроходцем. Тезис о том, что Россия является самостоятельной по отношению к Европе *цивилизацией* едва ли не впервые произносится на всю страну в отчете министерства просвещения за 1843 г. [11, с. 106]. Уваров, прав-

да, использовал не французское *civilisation*, а собственный перевод этого термина – «гражданское образование». Это понятие было введено в русскую научную литературу благодаря инициатору знакомства с работами Гизо [4; 5]. Цивилизация рассматривалась в них как результат синтеза народом «начал» собственной и иностранной культуры. Любые разумные заимствования не ведут к ассимиляции, а становятся ее органичной частью. С этих позиций выступали авторы, которых принято считать наиболее официозными, например Шевырев [15; 16] и Погодин [9; 10].

Уварову удалось на весь срок своего министерства избавиться университетов от подозрений в оппозиционности, сделать министерство самостоятельной структурой с прочными позициями в правительстве.

В это же время происходит коренная перестройка системы периодической печати. Первым шагом Уварова в начале 30-х стала атака на наиболее независимые издания. Общеизвестные истории с закрытием «Московского телеграфа» и «Телескопа» произошли, главным образом, из-за безуспешных требований Уварова придерживаться заданной им идеологической ориентации. Столкнувшись с сопротивлением, Уваров нашел возможность уничтожить журналы: оба были закрыты в результате публикации материалов, прошедших предварительную цензуру, но преподнесенных императору так, что его негодование было гарантировано. Уваров нанес удар по изданиям самого широкого политического спектра. Кроме упомянутых журналов, в это же время были закрыты «Европеец» Киреевского, ультраконсервативная «Радуга» Магницкого, была предпринята и попытка разгрома триумvirата Булгарина, Греча и Сенковского [3, с. 133]. Эта последняя попытка, впрочем, оказалась неудачной из-за тесной связи Булгарина с Третьим отделением.

Целью всех этих репрессий являлась «зачистка» информационного пространства, которое Уваров тут же начал заполнять. В 1837 г. был одобрен проект журнала «Москвитянин»; из-за проволочек Погодина в свет он начал выходить лишь в 1841 г., проволочка оказалась как нельзя кстати. В 1840 г. – вышел в свет первый номер журнала «Маяк». В 1839 г., началось издание «Отечественных записок» Краевского, которые сделали в журналистике целую эпоху. Таким образом была сформирована система наиболее значимых периодических изданий сороковых годов.

В «Отечественных записках» были собраны лучшие силы радикальной и либеральной публицистики: Бакунин, Белинский, Герцен, Грановский, Огарев. Существование подобного журнала в позднейшей

литературе часто признается несовместимым с суровыми цензурными и политическими условиями того времени. Нам же представляется, что это издание, напротив, прекрасно вписывалось в уваровскую политику и являлось одним из ее инструментов.

Во главе журнала встал Краевский – человек, мало известный в литературных кругах, зато хорошо известный в министерстве просвещения. Карьера его начинается в 1834 г. с началом выхода в свет «Журнала министерства народного просвещения», Краевский становится заместителем его редактора, регулярно пишет его программные статьи (параллельно Краевский сотрудничает, к неудовольствию начальства, в пушкинском «Современнике»), а затем возглавляет «Журнал министерства народного просвещения», который, по замыслу Уварова должен был стать образцом для подражания всей русской журналистики.

Переход Краевского в частную печать был вне всякого сомнения санкционирован, а вероятнее всего, и инициирован Уваровым. Новое издание должно было решить важную задачу: поднять культурный уровень периодики, составить конкуренцию журналам «триумвирата» и, наконец, дать публике возможность знакомиться, под присмотром благонамеренного редактора и цензуры, с либеральными и вольнодумными идеями. В одной из работ, посвященных Краевскому, его журнальная деятельность была обозначена очень удачной метафорой – «барометр и громоотвод» [6].

Уваров, по сути дела, повторил ранее реализованный проект Третьего отделения, взявшего под контроль «Северную пчелу» и «Библиотеку для чтения» и использовавшего в качестве барометра Булгарина, а в качестве громоотвода – Сенковского и Греча. Но замысел Уварова был много изощреннее: в противовес «Отечественным запискам» были созданы и консервативные издания, которые естественным образом стали участниками решительной литературной и идеологической полемики.

Главным объектом для нападений радикалов из «Отечественных записок» стал «Маяк». Издатель этого журнала Степан Онисимович Бурачек – чрезвычайно яркая персона – совмещал таланты кораблестроителя (спустил на воду не один десяток кораблей), математика (за научные заслуги был награжден Демидовской премией), неординарного изобретателя (в числе реализованных идей – судовой электродвигатель и подводная лодка), литературного критика, философа и экстравагантного публициста, умевшего производить на читателей впечатление легкого безумства. В его журнале были собраны не менее оригинальные авторы традиционалистского толка: знаток и переводчик нидерландской литературы Корсаков, идеолог панславизма Венелин,

филологи-слависты Срезневский и Боричевский, историки Савельев и Морощкин, отстаивавшие идею приоритета славянства в развитии европейской цивилизации, математик Остроградский. Благодаря «Маяку» столичная публика открыла для себя поэзию Шевченко, в «Маяке» делал свои первые опыты Костомаров, там же печатались классики украинской литературы Квитко-Основьяненко и Гулак-Артемовский.

Для Белинского «Маяк» стал объектом непрерывных и безнаказанных нападков на грани литературного хулиганства. Ответные полемические статьи Бурачека (см., напр.: [2]) в литературе характеризуются как «доносы», что вряд ли оправданно. Агентом правительства издатель «Маяка» не был; его журнал не получал от правительства какой бы то ни было поддержки, все шесть лет своего выхода в свет он терпел убытки и терял подписчиков.

Тем не менее, журнал выполнял важную политическую функцию: он аккумулировал традиционалистски настроенных интеллектуалов, давал им возможность обращаться к публике, а их оппонентам – возможность публично их критиковать. Схожая роль была и у «Москвитянина», который, судя по тому, что в его отношении «Отечественные записки» были куда сдержаннее, все же пользовался поддержкой министра в большей степени.

Дискуссии западников и славянофилов были, таким образом, во многом срежиссированы самим Уваровым и сделались центром притяжения для мыслящей части общества, жаждущей обсуждения понастоящему актуальных вопросов современности. Задача правительства в этой ситуации состояла в том, чтобы отвлечь внимание публики от неудобных тем и придать общественному мнению нужную направленность. С указанной задачей Уваров до поры справлялся как нельзя лучше, без скандальных эксцессов и без превращения частных издателей в людей, подозреваемых в выполнении обязанностей тайных агентов полиции. (В этом отношении политика Уварова сильно выигрывала на фоне той, что вело одновременно с ним Третье отделение: его главный литературный агент, Булгарин, был слишком уж скомпрометированной фигурой.)

Опыт «Отечественных записок» оказался настолько удачным, что Краевский получил добро и на то, чтобы вплотную заняться газетами: под его руководством оказались «Русский инвалид» и «Санкт-Петербургские ведомости». Обе газеты, благодаря его стараниям, заметно увеличили тиражи и влияние.

Уваров применил апробированную в дальнейшем схему умеренно-авторитарного контроля за печатью: министерство курировало и опекало либеральные (в тенденции) издания и предоставляло консервато-

ров самим себе и цензорам. Периодическая печать оказалась прочно привязана к обсуждению тем, санкционированных правительством, ее поведение сделалось достаточно предсказуемым, так что в определенный момент на ее страницах стало возможным даже обсуждение довольно острых проблем. Примером этого могут служить статьи Хомякова о крестьянском вопросе [13; 14] и весьма вольные трактовки идеи народности в статьях Белинского [1].

Контроль за «Отечественными записками» со стороны Третьего отделения имел неформальный характер: чиновники тайной полиции участвовали в их деятельности в качестве соучредителей (в этой связи, кстати, можно высказать и довольно очевидное предположение о причинах, по которым цензоры смотрели на публикации журнала без особой подозрительности). Объективно такое положение дел означало, что административный контроль за печатью мог бы быть в некоторой перспективе ослаблен, а цензуру сменила бы самоцензура (как это, собственно, и произошло в 60-х гг.) Абсолютизм с его вниманием к общественному мнению постепенно создавал для достижения своих целей те инструменты, совокупность которых была позже описана Г. Лассуэлом как «гарнизонное государство» с его развитым арсеналом способов контроля за коммуникативной сферой.

Продолжение этой политики открывало бы, по мере технического прогресса, еще большие возможности. Уварову не довелось застать первое телеграфное агентство новостей (созданное, к слову, все тем же Краевским), но нет никаких сомнений, что он не затруднился бы с тем, чтобы поставить и его, и другие плоды прогресса на службу своей главной цели: «приспособить западную науку и просвещение в целом к российской действительности, не побуждая к изменению последней, т. е. ... воспитать поколение людей, осознающих особенности русского национального характера и традиций и способных воспринимать западную культуру, не подражая ей слепо, а заимствуя лишь то, что полезно для развития *самодержавной* России» [12, с. 73]. Уваров был настолько уверен в успехе своей политики, что 1847 г. не стал препятствовать переходу пушкинского «Современника» к Некрасову и Панаеву – людям которые, в отличие от Краевского или Погодина, не были связаны с ним какими-либо личными отношениями.

Тем не менее, ситуация развивалась в ином направлении. В 1848 г. известные события в Европе заставили Николая пристальнее посмотреть на настроения в отечественной печати и в университетах. Первый тревожный сигнал для Уварова прозвучал даже несколько ранее – в 1847 г. в связи с делом Кирилло-Мефодиевского общества. Удар заговорщиков по авторитету министра, надо сказать, был нанесен с неожиданной сто-

роны: не радикально настроенными либералами, а националистами-славянофилами, многие из которых к тому же начинали свою литературную и научную карьеру в «Маяке» (к счастью для Уварова и цензоров, журнал разорился еще за два года до этого). Другое неприятное событие такого же рода – дело петрашевцев, которому к тому же предшествовала скандальная история с пропуском цензурой вольнодумного «Словаря иностранных слов», вдохновленного Петрашевским.

События развивались в весьма тревожном направлении, и Николай решил прибегнуть к шагам, которые фактически ставили крест на всех прежних начинаниях Уварова: для контроля за деятельностью печати и университетов был создан чрезвычайный и внеправовой орган, т. н. «бутурлинский комитет», цензурным прерогативам министерства де-факто пришел конец.

Эпоха Уварова завершается его отставкой и пересмотром всей прежней политики по отношению к общественному мнению: место косвенных, неформальных способов воздействия печать, а через ее посредство и на настроения публики занял более привычный прямой административный контроль.

Каковы же были результаты уваровской политики и той, что пришла ей на смену?

К числу достижений Уварова относится, кроме его очевидных заслуг перед образованием и наукой, отработка методов воздействия политической элиты на общество при помощи коммуникативных инструментов, не предполагающих чрезвычайщины и репрессий. Общественная мысль 30–40-х гг. в результате становится одной из вершин в истории русской интеллектуальной традиции. Пятнадцать лет относительной стабильности заложили, кроме того, основу для формирования академической традиции в гуманитарных науках и философии и, что еще более важно, было положено основание идеям, вокруг которых будет организовываться национальное и историческое самосознание русской культуры в последующие десятилетия. Прозаические и, быть может, не всегда эталонные в этическом плане уваровские приемы политической технологии внесли в этот процесс определенный вклад. В условиях 1848 г. стремление Николая и политических конкурентов Уварова к более жесткому контролю за общественными настроениями были вполне объяснимы: правящий режим не желал подвергать себя и страну, в рамках своего понимания ее блага, рискам революции. Краткосрочные последствия «закручивания гаек» в 1848 г. были, с точки зрения этих целей, вполне конструктивными. Иными были долгосрочные последствия. Общество в результате очередного погрома университетов и печати оказалось в идейном вакууме, обер-

нувшимися в 50-х гг. стремительной радикализацией массового сознания и исключением возможности нормального диалога между политической элитой и ее оппонентами. Когда это сделалось очевидным, режиму пришлось прибегнуть к мерам в духе Уварова – к поиску заведомо лояльных и авторитетных союзников. Результатом этого стал расцвет таких классических образцов умеренно-консервативной журналистики, как «Московские ведомости» Каткова и «Голос» все того же Краевского. Правда, конкуренция лояльных публицистов с радикалами развивалась уже в совсем других условиях и с гораздо меньшими шансами к преодолению фундаментальных социально-политических конфликтов.

Библиографический список

1. Белинский, В. Г. Россия до Петра Великого / В. Г. Белинский // ПСС. Т. 5. – М.: Из-во АН СССР, 1953.
2. Бурачек, С. О. Система философии «Отечественных Записок» / С. О. Бурачек // Маяк. – 1840. – Вып. 2. – Ч. 9.
3. Виттекер, Ц. Х. Граф С. С. Уваров и его время / Ц. Х. Виттекер. – М.: Аграф, 1999.
4. Гизо, Ф. Первая лекция господина Гизо из читанного им курса истории европейского гражданского образования / Ф. Гизо // ЖМНП. – 1834. – № 3.
5. Гизо, Ф. Очерк европейской истории в средние века / Ф. Гизо // ЖМНП. – 1834. – № 4.
6. Кулакова, И. Громоотвод и барометр (Андрей Краевский и его «Отечественные записки») / И. Кулакова // Отечественные записки 2002. – № 4. – magazines.russ.ru/oz/2002_04_37.html.
7. Ляхович, Е. С. Университеты в истории и культуре дореволюционной России / Е. С. Ляхович, А. С. Ревушкин. – Томск.: Изд-во ТГУ, 1998.
8. Погодин, М. П. Начертание российской истории для гимназий / М. П. Погодин. – М., 1835.
9. Погодин, М. П. Параллель русской истории с историей западных европейских государств относительно начала / М. П. Погодин // Москвитянин. – 1845. – № 1.
10. Погодин, М. П. Слово о назначении университетов вообще и в особенности русских / М. П. Погодин // Сочинения. – М., 1872. – Т. 3.
11. Уваров, С. С. Десятилетие министерства народного просвещения / С. С. Уваров. – СПб, 1864.
12. Удалов, С. В. Теория официальной народности: механизмы внедрения / С. В. Удалов // Освободительное движение в России: межвуз. сб. науч. тр.; под ред. Н. А. Троицкого. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. – Вып. 21.
13. Хомяков, А. С. О сельских условиях / А. С. Хомяков // Москвитянин. – 1842. – Кн. 6.
14. Хомяков, А. С. Ещё о сельских условиях / А. С. Хомяков // Москвитянин. – 1842. – Кн. 10.

15. Шевырев, С. П. О характере римского образования / С. П. Шевырев // ЖМНП. – 1835. – № 9.
16. Шевырев, С. П. История поэзии / С. П. Шевырев. – СПб., 1887. – Т. 1.

НАШИ ПЕРЕВОДЫ

Muller M. F. *Natural religion. The Gifford lectures.* London, Longmans, Green, and Co. and New York, 1892. P. 33.



Перевод Маргариты Лариной

Лекция 2. Определение религии
Стр. 33- 41.

ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ RELIGIO

Этимологическое определение религии всегда вызывало значительный интерес у теологов из-за распространенного убеждения, что этимология слова должна каким-то образом помочь установить его истинное значение. Известно, что Лактанций вывел слово *religio* из *religare*, что означает связывать или сдерживать. И он сделал это не просто как филолог, но как теолог. «Мы рождаемся», – говорит он, – «на том условии, что, родившись, мы искренне и надлежаще служим Богу, мы должны знать только Его, следовать только за Ним. Мы привязаны к Богу и связаны с Ним (*religati*) узами благочестия, и из этого

религия получила свое название, а не от внимания (а *relegendō*), как это интерпретировал Цицерон»¹.

Перед тем, как исследовать эту этимологию, было бы полезно привести этимологию, которую Лактанций приписывает Цицерону и которую он достаточно самоуверенно отрицает. Цицерон говорит: «Те, кто над всеми вещами, относящимися к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relēgere*, как, например, *elegantes* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere*² (понимать, различать), так же *diligentes* (прилежные люди) от слова *diligere* (выбирать, ценить), а *intelligentes* (умные люди) от *intelligere* (понимать); так как в целом все эти слова представлены здесь в значении *legere* (собирать, выбирать), так же, как в слове *religiosus*»³.

Давайте для начала расчистим почву от некоторых утверждений, которые часто повторяются, но не имеют под собой никаких весомых оснований. Одним из таких утверждений является мнение, что Варрон⁴ поддерживает этимологию Лактанция, но Варрон просто говорит о *lēgere* и *lēgio*, и этим он скорее косвенно поддерживает этимологию Цицерона, а не Лактанция.

Если цитировать Феста как имеющего отношение к рассмотрению этимологии слова *religio*, то его вариант схож с этимологией Цицерона, а не Лактанция, так как он говорит, что *religiosi* называются люди, которые делают выбор (*delectus*) между тем, что должно быть сделано

¹ Lactantius, Institut. Div. iv. 28. «Hac conditione gignimur, ut generati nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solurn noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus ; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendō» (цит. по: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. London, Longmans, Green, and Co. and New York, 1892. P. 33).

² А не от утраченного слова *elegare* (прим. М. Мюллера)

³ Cicero, De Nat. Deor. ii. 28. «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendō, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, et intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso» (цит. по: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. London, Longmans, Green, and Co. and New York, 1892. P. 34).

⁴ Varro, De ling. lat. v. 68 ; ed. Egger. «Legio, quod leguntur milites in delectu»; Nitzsch, Studien und Kritiken, i. p. 527.

при богослужении, и тем, чем можно в соответствии с принятыми в государстве обычаями пренебречь и не увязнуть в предрассудках¹.

Из более поздних авторов Св. Августин в своих работах придерживается то одного, то другого варианта этимологии в зависимости от того, какое больше соответствовало его идее; в то время как среди современных теологов закрепилось убеждение, что *religio* произошло как от *religare*, так и от *religere*, объединяя в себе оба значения².

С чисто филологической точки зрения невозможно отрицать как то, что *religio* произошло от *religare*, так и то, что оно произошло от *relegere*. Распространенное возражение, что от слова *religare* могло произойти только *religatio*, а не *religio*, не имеет под собой веских оснований, потому что у слова *opinari* есть такие родственные слова, как *opinion* (а не *opinatio*) и *necopinus*; а у слова *rebellare* – *rebellis* и *rebellio*. У слова *licitor*, если оно обозначает человека, который задерживает преступников, можно выделить корень *ligere* и однокоренное слово *ligare*.

Действительно весомым аргументом против того, что *religio* произошло от *religare*, является тот факт, что в классической латыни слово *religare* никогда не использовалось в значении «связывать, сдерживать». В этом смысле ожидаемо было бы встретить слова *obligatio* или, возможно, *obligio*, но никак не *religio*. Следовательно, этимология Цицерона является предпочтительнее, как в большей степени соответствующая особенностям латинского языка. *Relegere* должно являться антонимом к слову *neglegere* (*negligere*)³, и поскольку *neglegere* означает «не заботиться, пренебрегать», то слово *relegere* должно иметь значение «заботиться, уделять внимание, чтить»⁴. Из стихотворения древнего автора, процитированного Публием Нигидием Фигулом и сохраненного Авлом Геллием (iv. 9), мы узнаем, что в оппозицию к слову *religiosus* использовалось слово *religens*. Он пишет: «*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas*», что можно перевести как «Нужно быть религиозным, но не набожным»⁵.

¹ Festus, p. 236. «*Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis delectum habent nec se superstitionibus implicant*».

² «*Relegendo se sentit religatum*», von Drey, процитирован Nitzsch, i. c.

³ Сдвиг гласных, в частности «e» в «i», является историческим. Мы можем найти *neglego* и *negligo*, *intellego* и *intelligo*. Написание слов через «e» является старым, но есть и современные сложные слова, в которых также используется «e», такие, как *perlego*, *praelego*.

⁴ М. Мюллер. Hibbert Lectures, С. 22.

⁵ Gellius, ed. Hertz, iv. 9. Прилагательные с «-osus» обычно обозначают избыток, излишек, как в словах *vinosus*, *mulierosus*. Так Нигидий Фигул сказал:

Немецкое слово *Andacht* дословно переводится скорее как «внимание, вдумчивость», чем «благоговение» и часто сравнивается со словом *religio*, хотя и тут есть небольшое различие. Значение слова *Andacht* ближе к «раздумью, созерцанию», чем к «вниманию, заботе».

Существует еще одна этимологическая дефиниция религии, которую Гелий (iv. 9) приписывает Мазурию Сабину. Он выводит слово *religiosum* в значении «священный» из слова *relinquere* как «оставлять, откладывать как что-то слишком священное для повседневных целей»¹. Так как исходя из фонетических законов такое происхождение слова невозможно, нет смысла в дальнейшем обсуждении этого варианта.

Это все об этимологии слова *religio*, которое, как можно сказать, в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание*.

Историческое определение Religio

Сейчас мы перейдем к тому, что я называю «историческим определением», или к тому, что другие называют историей развития слова *religio*, связанной с его родиной.

Большинство слов, особенно те, которые становятся предметом споров и дискуссий, имеют собственную историю. Их значение меняется из века в век, из поколения в поколение; более того, его значение, совсем как выражение человеческого лица, может меняться ежесекундно. В одном из смыслов наше «историческое определение» может называться «биографией слова». В том случае, если эта «биография» может быть восстановлена полностью, она дает нам больше информации, чем любые логические или этимологические определения.

Поскольку слово *religio* по происхождению римское, то все изменения в значении вполне понятны, если принимать во внимание влияние тех факторов, которые определяют развитие значений слов. Впо-

«Noc inclinamentum semper hujuscemodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus significat copiam quamdam immodicam rei super qua dicitur. Quocirca religiosus is appellabatur qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur». «Sed praeter ista», – продолжает Геллий, – «quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus».

¹ Masurius autem Sabinus in commentariis quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum, tamquam caerimonia a carendo. Gelliv, ed. Hertz, iv. 9.

следствии ситуация сильно меняется, когда слово *religio* переходит от римлян в христианство, из классической латыни в средневековую и современные римские диалекты, из повседневного слова превращается в теологический термин. В этом случае мы вступаем в область догматических или произвольных определений, здесь прекращается естественное развитие языка, и все, что нам остается делать, – это учитывать все значения, которые были приписаны слову *religion* влиятельными философами и теологами.

Рассматривая историю слова *religio*, мы находим его в латинском языке в своем оригинальном значении – «уважение, внимание, почитание», в таких выражениях, как *religio jurisjurandi* (уважение к клятве) противопоставляемое *metus deorum* (страх перед богами)¹.

Слова *religio* и *metus* можно часто встретить вместе, например в (Cic. ii. in Ver. 4, 45, 101), «*ut eam (cupiditatem) non metus, non religio contineret*», в котором слова *religio* и *metus* можно перевести как «трепет» и «страх», при этом «страх» выражает страх человека перед обстоятельствами, а «трепет» – страх перед богами. В другом месте этого же повествования было сказано, что когда одной ясной ночью неожиданно произошло лунное затмение, целое войско испытало «*religione et metu*» (трепет и страх). Такие выражения, как «*religio est facere aliquid*», относятся не только к религиозным сомнениям², но и к любым угрызням совести.

Однако спустя некоторое время *religio* стало определяться как чувство трепета, вызванное мыслями о божественной силе. Таким образом, Цицерон заявляет³, что «*religio est quae superioris cujusdam naturae quam divinam vacant curam caerimoniamque affert*» (религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной). Как мы можем видеть, слова *religio* и *caerimonia* расположены рядом, так же как и слова *cultus* и *religio*⁴ (Cic. N. DA. 43, 121: «*Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)*»), первое выражение означает внешнюю, а второе внутреннюю сторону поклонения богам.

¹ Cic. Font. ix. 30. «An vero istas nationes religione jurisjurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini, quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt».

² Liv. ii. 62. «Ut numine aliquo defensa castra oppugnare iterum religio fuerit».

³ Invent, ii. 53, 161.

⁴ Cic. N. DA. 43, 121. «Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)».

Различие также делалось между словами *religion* и *superstition*, как писал Цицерон: «*nee vero superstitione tollenda¹ religio tollitur*» (искоренять следует суеверия, а не религию).

Впоследствии *religio* и его множественное число *religiones*² стали широко используемыми словами, обозначавшими внешние проявления религии – культ и обряд. Таким образом, Цицерон³ четко определяет *religio* как *cultus deorum* и также он утверждает⁴, что религия у римлян делилась на *sacra* (жертвоприношение) и *auspicia* (наблюдение за полетом птиц), сюда же добавлялась и третья составляющая, а именно, толкование пророчеств Сибиллы и гаруспиков для получения предсказаний от *portenta* и *monstra*. *Auspicia*, как он полагает, была введена Ромулом, а *sacra* – Нумой Помпилием. В другом месте он отделяет суеверия от религии, говоря, что она «*quae deorum cultu pio continetur*»⁵ (состоит в искреннем почитании богов). Кроме этого мы можем встретить у него такое выражение, как «*religio deorum immortalium*»⁶, т. е. поклонение бессмертным богам.

Пока мы можем проследить естественное развитие слова *religio* в латинском языке. Оно начинается со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «сознательности, совести» и в конце концов начинает употребляться только в значении внутреннего чувства почитания богов и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений. Некоторые более поздние авторы использовали термин *religio* в значении «вера». Например, Магн Аврелий Кассиодор (скончавшийся в 562 году) писал: «*Religionem cogere non possumus, quid nemo cogitur ut invitus credat*»⁷ («Невозможно принуждать к религии, потому что никого нельзя заставить верить без его желания»), однако в классической латыни *religio* никогда не имело такого значения.

Так кончается биография слова *religio*, его естественной жизни, искаженной различными формальными определениями. Мы можем четко увидеть, что-то, что римляне выражали этим словом, было глав-

¹ De Div. ii. 72, 148.

² Cic. ii. Verr. v. 13, 34. «Contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones».

³ N. D. ii. 3, 8. «Religione, id est cultu deorum, multo superiores».

⁴ De Nat. Deor. iii. 1. «Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt».

⁵ N. D. i. 42, 117.

⁶ Cic. Lael. 25, 96.

⁷ Variarum Libri, ii. 27.

ным образом этическим или практическим, но никоим образом не было умозрительной или философской стороной религии. Вопросы о существовании, характере или силе их богов не волновали их умы, пока люди были предоставлены сами себе; и еще меньше они разбирались в чувстве морального долга, называемого *religio*, основываясь на одной лишь вере в богов. В их сердцах было благоговение ко всему, что казалось им за гранью понимания. Они не придавали значения тому, откуда берется это чувство, но они называли его *religio*, что значит «внимательно, обдуманно», и этого для них было достаточно. Идея о том, что боги вселяют в их сердца это чувство, или что какие-то вещи правильные, а какие-то нет, в зависимости от того, запрещают их боги или поощряют, не возникала в их умах до тех пор, пока они не познакомились с греческой философией. Их религия, если можно употребить это слово в его более позднем и общем значении, была очень похожа на то, что писал Спиноза в своем Богословско-политическом трактате: *практическая* религия должна всегда быть благочестивой и покорной, в отличие от философии и любви к познанию. Существование богов не подвергалось никаким сомнениям, утверждения о том, что правильно, а что нет, так же принимались как должное, и никаких вопросов не задавалось. Значительная разница между *religio* у римлян и *religio* в нашем понимании состоит в том, что римское *religio* никогда не давало Катону знания о Юпитере, Марсе или Весте, о том, как их следует почитать, вместо этого оно давало только древне-римское благочестие.

У Шиллера есть известное высказывание:

«Какую религию я исповедую? Ни одной из всех тех что ты мне называешь.

Почему же ни одной? Из чувства одной вечной религии души.»

В первой строчке он использует слово «религия» в современном смысле, а во второй – в классическом. Он имеет в виду, что от решения относительно истины единой веры его сдерживали почитание, смирение и богобоязненность, эту веру римляне тоже могли называть религией.

Существуют и некоторые французские выражения, в которых *religio* имеет свой первоначальный смысл. Например, во фразе *«Il a une religion inviolable pour sa parole»* мы узнаем латинское *«religio jurisjurandi»*¹.

¹ See Littre, S.V. Он также цитирует такие выражения, как *«Il a une religion et un zele pour lesinterets du roi»*, или *«Il sefait um religion d ecouter les raisons»*.

ОБ АВТОРАХ

Денисова Татьяна Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, декан факультета социальных технологий Сургутского государственного университета ХМАО-Югры, г. Сургут, Российская Федерация.

Ларина Маргарита Николаевна, студентка 3-го курса факультета иностранных языков Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация.

Мархинин Василий Васильевич, кандидат философских наук, старший преподаватель, Сургутский государственный университет ХМАО-Югры, г. Сургут, Российская Федерация.

Першин Юрий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ОмГУ им. Ф. М. Достоевского, г. Омск.

Пустовалова Ирина Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Технологического института «Южный федеральный университет», г. Таганрог, Российская Федерация.

Тодорова Светлана Николаевна, аспирант, Одесская национальная академия пищевых технологий, г. Одесса, Украина.

Шенкао Мухамед Алиевич, доктор философских наук, профессор, член РФО, заслуженный деятель науки КРЧ, Карачаево-Черкесская государственная технологическая академия, г. Черкесск, Карачаево-Черкесия, Российская Федерация.

Шугуров Линнур Мунирович, кандидат философских наук, доцент, Омская государственная Сибирская автомобильно-дорожная академия, г. Омск, Российская Федерация.

АНТРОПОТОПОС

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Издатель В. С. Бикбулатова
Редактор Н. Н. Щербинина
Компьютерная верстка В. С. Бикбулатова

Подписано в печать 11.05.2011 г. Формат 60x84/8
Печ. л.: 10,75. Тираж 100 экз.

Адрес редакции:
644089, г. Омск, проспект Мира, д. 96 – 38

Отпечатано с готового оригинал-макета

ИП Бикбулатова В. С., т. 8-923-680-46-67
ГРНЗ 304550120800283, ИНН 550105051537