**Н. Б. Бурыкина**

**ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕН ГУМАНИЗАЦИИ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ ЛИЧНОСТИ**

**В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ**

*Монография*

Москва

2009

БУРЫКИНА

НАДЕЖДА БОЯНОВНА

**ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕН ГУМАНИЗАЦИИ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ ЛИЧНОСТИ**

**В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ**

*Монография*

Москва

2009

ББК 87.21

Б 91

Б 91

**Бурыкина Н.Б.** Историческое сознание как феномен гуманизации онтологических условий личности в переходную эпоху: монография. – М.: Издательство «Спутник+», 2009. – 206 с.

ISBN 978-5-9973-0454-6

Рецензент

доктор философских наук, профессор

*Е.В. Кулебякин*

ББК 87.21

ISBN 978-5-9973-0454-6 © Бурыкина Н.Б., 2009

[Предисловие 5](#_Toc458012679)

[Глава 1. Культурно-антропологические основания исторического сознания личности (в контексте диалогического подхода) 8](#_Toc458012680)

[1.1. История как духовная действительность общества и проблема исторического сознания личности 8](#_Toc458012681)

[1.2. Герменевтический уровень прочтения исторического текста 18](#_Toc458012682)

[1.3. Культура как диалог (в контексте идей М. М. Бахтина – В. С. Библера) 36](#_Toc458012683)

[1.4. Иконология как метод работы с историческим текстом 55](#_Toc458012684)

[Глава 2. Формирование исторического сознания личности в процессе преподавания дисциплин гуманитарного цикла 58](#_Toc458012685)

[2.1. Исторические эпохи как предмет истории и их содержание 58](#_Toc458012686)

[2.2. Образовательная деятельность преподавателя истории 62](#_Toc458012687)

[2.3. Роль преподавателя в гуманитарном образовании 68](#_Toc458012688)

[2.4. Преподавание истории Древнего мира в культурологическом аспекте 70](#_Toc458012689)

[2.5. Обществознание в культурологическом дискурсе 86](#_Toc458012690)

[Глава 3. Основные этапы и парадигмы в формировании и развитии исторического сознания (филогенетический аспект) 98](#_Toc458012691)

[3.1. Историческое сознание и социализация личности 98](#_Toc458012692)

[3.2. Становление человека как личности (от античности к Просвещению) 115](#_Toc458012693)

[3.3. “Проблема человека” в культуре XIX- XXв.в. (от романтизма 157](#_Toc458012694)

[к постмодернизму) 157](#_Toc458012695)

[Заключение 188](#_Toc458012696)

[Библиография : 190](#_Toc458012697)

Предисловие

Смысловая напряженность вопросов сознания, исходящая из центральной для современной философии антропологической тематики, вызвана проблемой сохранения целостности человека, его связи с миром, возвращения человека в философском плане к своей подлинности. Усиление внимания исследователей к проблеме человека и его мировосприятия обусловлено широким диапазоном причин от “бегства человека от себя” до разрушения единства человека и мира. Современные тенденции, доминирующие в обществе, утверждают исследователей, как российских, так и зарубежных, в том, что “человек сам стал для себя проблемой” (М. Шелер). Философы отмечают, что события ХХ века были вызваны сложнейшими процессами, которые привели к подлинной метаморфозе, случившейся с человеком: “Мы были народом, а стали массой” (А. Камю). В работах Ф. Кафки человечность представлена без личностности, продемонстрирована бессмысленность всего внеиндивидуального. Человек-масса, как называют философы современного человека, не способен понять принципы, на которых держится цивилизация, отмечают интеллектуальную герметичную непроницаемость его души (Х. Ортега-и-Гассет). В результате возникшего чувства ресентимента человек начинает осознавать свою ущербность в качестве достоинства (М. Шелер). Речь идет о том, что человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия и “мировой де­ревни” живет как бы в трансе, как бы под своеобразным гипнозом. Он не является уже прежним человеком, который мог рассчитывать на свободу воли и на нахождение какой-то истины о реальном мире – будь она религиозной, научной или просто обывательской. Философы, занимающиеся антропологической тематикой, заговорили о “хаотическом сознании”, об утрате смыс­лового центра и фундамента мышления и сознания, об исчезновении с горизонтов современной культуры самой проблемы ценности и истины (Ж-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар). В эпоху воцарения гуманизма, антропоцентризма и рационализма, в современную эпоху, происходит массовое организованное избавление “правильного” общества от людей, чуждых идеалам этого общества (М. Фуко). Антропологический кризис, сумма репрессивности в обществе не ослабевают. В начале XX века преобладала уверенность в том, что человек вскоре сумеет своим умом, освобожденным от мрака невежества и достигшим небывалых высот, обеспечить благополучие для всех и повести людей в светлое будущее. В конце XX столетия культура Запада ставит вопрос о тота­литарном человеке и тоталитарном обществе, об отказе личности от себя и о превращении ее в двуногое существо толпы или в повелителя этой толпы. Причины данного явления нужно видеть в отказе человека от собственного сознания (Г. Маркузе). Изложенные выше выводы, отрефлексированные философией ХХ века, утверждают нас в том, что причины катастрофы надо искать не в отказе от разума, а в появлении особого типа разумности.

Формирование исторического сознания личности может стать необходимой составляющей возвращения человека к себе. Проблема человека и его истории, осознания им своего прошлого относится к числу традиционных философских проблем и составляет предмет философии истории. Однако само понятие “историческое сознание” в отечественной литературе появилось лишь в 1969 году (в одной из работ известного российского философа и социолога Ю.А. Левады). С этого времени термин широко вошел в философский обиход. Вместе с тем, само понятие “историческое сознание” освещается обычно лишь в одном из возможных аспектов: в связи с формированием национальной культуры, этнических традиций, патриотизма. Историческое сознание приписывается группам людей, обществу. Далеко недостаточно этот вопрос увязывается с проблемами развития цивилизации и социализации личности как гуманизации онтологических условий самореализации личности. Проблема исторического сознания требует анализа в контексте разных исследовательских перспектив. Эти направления исследования можно распределить в соответствии со следующими аспектами рассматриваемой проблематики: 1. анализ формирования и развития исторического сознания в рамках философии истории и исторического процесса; 2. герменевтический и диалогический подходы как теоретико-методологические основы построения концепции исторического сознания; 3. культурно-антропологические и историко-психологические основания реконструкции сознания личности в разные исторические эпохи (филогенетический аспект) и формирования и развития исторического сознания современной личности (онтогенетический аспект).

Книга предназначена для всех, кто интересуется антропологической темой, особенно преподавателей школ и вузов, историков и философов истории.

Глава 1. Культурно-антропологические основания исторического сознания личности (в контексте диалогического подхода)

## 1.1. История как духовная действительность общества и проблема исторического сознания личности

Вопрос исторического сознания в науке не рассматривается как сознание личности. На научной конференции “Россия: прошлое, настоящее, будущее” в докладах с аналогичной темой были предложены определения исторического сознания: “Под историческим сознанием в науке понимается система знаний, совокупность представлений, взглядов, традиций, обрядов, обычаев, идей, концепций, посредством которых у индивидов, социальных групп, классов, народов, наций формируется представление о своем происхождении, важнейших событиях в своей истории и выдающихся деятелях прошлого, о соотношении своей истории с историей других общностей людей и всего человеческого сообщества. Тем самым, общности людей (народы, нации), осмысливая свое прошлое, могут воспроизвести его в пространстве и времени во всех его трех состояниях – прошлом, настоящем и будущем, способствуя тем самым связи времен и поколений, осознанию индивидом его принадлежности к определенной общности людей – народу или нации”. И еще определение: “Историческое сознание представляет собой один из элементов общественного сознания, занимает самостоятельное и весьма ответственное место в системе мировоззрения общества и индивида. Оно не ограничивается знанием фактов истории, не отождествляется с представлением об историческом опыте, тем не менее, включает их в свое содержание. Важнейшим его компонентом является также обобщенный исторический опыт и вытекающие из опыта уроки истории.”[[[1]](#footnote-1)1] Нам представляется, что понятие исторического сознания должно быть шире. Попробуем вывести свое определение понятия “историческое сознание”, его основания, условия формирования и развития. Так, например М. Барг в произведении “Эпохи и идеи: становления историзма”[[[2]](#footnote-2)2] обосновывает концепцию исторического сознания как исторической культуры, обрисовывает сложный и длительный процесс осознания человеком специфики своего положения в мире, исторического пространства и времени. Это подход отличается от вышеизложенного. Оно не говорит об историческом сознании как общественном явлении, М. Барг говорит о сознании личности, что близко нашей позиции.

Проблемы исторического сознания заключается в осмыслении историчности самого сознания, любое историческое со-знание относится к первоначальной истории как своему источнику. Идея истории как мировоззрения, особого склада сознания отмечается уже в период романтизма. Данная позиция сохранилась и во взглядах неокантианства, склонного рассматривать историю как преимущественную методологию всякого социального знания, позволяющую уйти от нивелирующих абстракций естествознания.

Но прежде чем прийти к выработке определения исторического сознания, рассмотрим сначала вопросы о концептуальном статусе истории в философских системах, понимании исторического процесса и движущей силы истории. Для автора данной работы история является культурой. Такой подход к истории имеет свой путь осмысления. К осмыслению статуса истории впервые обратились в XVII веке, но не как самостоятельной науке, история здесь виделась как опыт[[[3]](#footnote-3)3]. Ф. Бэкон видел историю как историю науки. Нам кажется очень важным данный аспект истории, который он выделяет. Философия истории рождается в эпоху Просвещения. В истории отмечается достоинство исторического опыта, что может способствовать совершенствованию людей. “Само превращение истории в сферу опыта становится необходимым там, где многообразное если и не считается ценным, то, по крайней мере, признается данностью. Поэтому расширять свое познание на более широкий круг явлений за счет истории имеет смысл, когда признается потенциальная возможность встречи с многообразным. Оно состоит не только в выходе за приватные цели индивида, но и вообще в выходе за пределы полагания значимости единичной цели.”[[[4]](#footnote-4)4] Эпоха Просвещения в лице Г. Болингброка отмечает предпочтительность исторического опыта и в его законченном характере, так как отмечает Г. Болингброк, человек проживает слишком короткую жизнь, чтобы самому увидеть весь процесс становления и развития многих процессов. Поэтому опыт становится искомой идеей целого.

И. Кант считает, что история должна показать процесс раскрытия, развертывания и реализации способностей человека. Здесь нам представляется, возникает основа для антропологического поворота в понимании истории. В данном случае история выступает как культура. “…История являет собой переход от природы к культуре, а содержанием идеи истории следует считать научение человека пользоваться свободой как основанием моральности”.[[[5]](#footnote-5)5] Теперь первоочередной задачей философии становится обнаружение условий необходимости идеи истории.

Экзистенциальная философия, испытывая на себе влияние идей С. Кьеркегора, в лице К. Ясперса подчеркивает, что философия занимается внутренним миром человека и история является изначальным измерением человеческого бытия. Чтобы понять историю, считает К. Ясперс, надо ответить на вопрос что такое человек; в то же самое время, человек раскрывается через время, через историчность. В своих трудах К. Ясперс раскрывает понимание смысла истории: “Мы стремимся понять историю как некое целое, чтобы тем самым понять и себя. Историческое воззрение создает ту сферу, в которой пробуждается наше понимание природы человека”.[[[6]](#footnote-6)6] В истории К. Ясперс видит то, что неповторимо и индивидуально. У К. Ясперса человек при погружении в историю личностно не только понимает все это глубже, но и по-иному оценивает себя. История у него становится зеркалом, в котором все лучше видится. Мы, видя прошлое, лучше понимаем свою собственную при­роду: “…тут и пример для подражания, и укор нашей совести, и при­зыв к покаянию и к подвигу, к самосовершенствованию. История – всегда прошлое, сфера усвоения этого прошлого, сознание своего происхождения.”[[[7]](#footnote-7)7] Нам в этом подходе видится очень важной проблема понимания человеком своей природы через погружения в историю личностно. История для К. Ясперса есть поток культурно-исторической традиции, преемственность которой обусловлена наличием философской веры.

Следующий существенный шаг в разработки статуса истории в философских и культурологических исследованиях принадлежит исторической школе. Основателем его по праву считается Школа “Анналов”, начало деятельности которой было положено в 1929 году Марком Блоком и Люсьеном Февром. Эта теория продолжала разрабатываться в трудах знаменитых ученых, таких как Фернан Бродель – второе поколение Школы “Анналов” и третьего поколения в лице Жака Ле Гоффа. Ее последователем является А. Я. Гуревич. В качестве области синтеза далеко ушедших друг от друга исторических наук был выбран Человек и его сознание. В них, по мысли анналистов, должны были найти отражение все стороны бытия. Следовательно, именно Человек мог послужить тем “камнем свода”, в котором возможно было объединение усилий всех историков, работающих над различными участками постижения минувшего. История, таким образом, превращалась из науки о прошлом в науку о Человеке и его сознании. Причем, в сознании особенно интересовали ученых не столько индивидуальные, сколько типичные для исследуемого общества и эпохи черты, то есть явления общественного сознания. Особенно характерен для Школы “Анналов” интерес к скрытым, потаенным уровням общественного сознания, не выраженным четко, для которых был изобретен термин, получивший в дальнейшем самое широкое распространение – ментальность (mentalite). Ментальность стала одним из главных научных понятий Школы, а история ментальностей, то есть “разлитых” в определенной социальной среде умонастроений, неявных установок мысли и ценностных ориентаций, автоматизмов и навыков сознания, текучих и вместе с тем очень устойчивых внеличных его аспектов – главным и наиболее интересным аспектом ее деятельности. Итак, ментальность характеризуется следующими признаками: это скрытая, глубинная, безотчетная, неотрефлексированная часть общественного сознания. Субъектом ментальности является не индивид, а социум. Ментальность отражает пройденный обществом исторический путь и может быть рассмотрена как часть культуры. Культура, традиция, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода “матрицу”, в рамках которой формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в “коллективном сознании”. Ментальность, как любой социальный феномен, исторически изменчива (хотя меняется очень медленно).

В работе “Апология истории” Марк Блок определяет, что история: “…это наука о людях, о людях во времени, наука о человеческом духе”.[[[8]](#footnote-8)8] Труды М. Блока и Л. Февра – создателей Школы “Анналов”, внесли значительный вклад в разработку теоретических проблем истории. В основе концепции “Анналов” лежит объяснение исторических событий через посредство демографических, экономических и экологических закономерностей. Понять специфику цивилизации и особенности поведения, принадлежащих к ней людей – значит реконструировать присущий им способ восприятия действительности, познакомиться с их “…мыслительным и чувственным инструментарием, т.е. с теми возможностями осознания себя и мира, которые данное общество предоставляет в распоряжение индивида. Индивидуальное же мировидение, по Л. Февру, не что иное, как один из вариантов коллективного мировидения. “Каждая культура представляет собой ансамбль компонентов, которые при всех противоречиях между ними, тем не менее, соотнесены друг с другом, гласит центральный тезис Февра.”[[[9]](#footnote-9)9] И для понимания поведения, принадлежащих к ней людей, а также присущего им способ восприятия действительности, необходимо, как утверждает Л. Февр, реконструировать эти компоненты, чтобы познакомиться с их “мыслительным и чувственным инструментарием”.

Фернан Бродель считал необходимым выводить ментальные характеристики из хозяйственных отчетов, деловой переписки, стереотипов бытового поведения, демографических данных, географических карт. Препарируя материал, составляющий “макроструктуру” эпохи, Ф. Бродель создал и обосновал учение о трех ритмах исторического времени. Важнейшая заслуга ученого – умение показать, как человеческая природа может быть реконструирована вне мер индивидуального человека, в длительной протяженности, превышающей судьбу и жизнь отдельного человека и поколения. Ф. Бродель изменил предмет исторической науки, введя новые пространственно-временные границы объекта и субъекта исторического исследования.

Только есть одно замечание – мир людей прошлого Л. Февр называет разными словами: цивилизация, культура, эпоха. Автор данной работы этот мир называет культура эпохи. И еще – увлечение общим умонастроением эпохи, как отмечает Ю. Лотман, приводя их ключевые формулы – “история человека без человека” (М. Блок); “недвижимая история” (Ф. Бродель), привела “анналистов” к освобождению истории от индивидуального, личностного, от “великих людей”, то есть от случайности, пришли к жесткому детерминизму, напоминающему гегелевский: личность/случайность оказались оторванными от парности массовость/закономерность.

В подходах А. Я. Гуревича к истории мы можем обратить внимание на то, что для него содержанием истории является человеческое сознание, разное в разные эпохи, а не факт, событие, понятие. Гуревич А. Я., рассуждая о целях работы историка, пишет: “Первое, с чем историк встречается в своих источниках, - это запечатленное в памятниках, текстах, созданных людьми, человеческое сознание. Поэтому историк неизбежно должен быть историком культуры, человеческой ментальности, знать умственные установки людей этой эпохи, их понятийный “инструментарий”, их способы мировосприятия”.[[[10]](#footnote-10)10] Роль историка заключается в том, чтобы расслышать голоса эпох, именно расслышать их голоса, а не интерпретировать их по-своему, и передать их современникам. Хочется особенно на это обратить внимание. Сегодня есть немало историков, не считающих историю наукой. Об этом также говорит А. Я. Гуревич в работе “Территория историка”. Историк не свободен в изложении исторического материала и выступает чаще с позиции заказа, чем исторической правды. Кроме заказа, историк может быть ведомым своими интересами, своим миропониманием. “Всяк сам себе историк” – приводит фразу французских историков 20-30-х годов ХХ в. А. Гуревич. Проблема исследования действительно в огромной степени зависит от историка, высказывающегося как бы от имени того общества, той культуры, к которым он принадлежит. Мы не можем задавать прошлому вопросы, которые нас оставляют холодными, которые нас не интересуют. Новая проблема, продиктованная движением современной культуры, будучи сформулирована как проблема историческая, оказывается существенной для того, чтобы раскрыть доселе неизученные аспекты удаленной от нас культуры. “Но возвратимся к понятию “территория историка”. Внимательно изучающий свои источники историк очень скоро в процессе работы замечает, что источники не только отвечают на заданные им вопросы, но и ставят свои вопросы перед ним (двустороннее движение). В источниках обнаруживаются какие-то явления, которые не предусмотрены вопросником историка, но на которые он не может не обратить внимания”.[[[11]](#footnote-11)11] Таким образом, по мнению А.Я. Гуревича, “восстановить”, “воскресить” прошлое нельзя, а “реконструировать” его можно. Здесь он расходится с С. Кьеркегором, который считал это воскрешение возможным. Далее А. Я. Гуревич отмечает, что на историке лежит колоссальная ответственность за возрождение универсума тех, кто давно и безвозвратно канул в прошлое, и долг историка, научный и нравственный, заключается в том, чтобы восстановить этот универсум в его истинности, по возможности не приписывая несвойственных ему признаков. Такая позиция философа очень близка нам. Нас интересует исторический персонаж, как носитель идей, характерных для этой эпохи (М. М. Бахтин назвал это социологией сознаний).

Обратимся теперь к понятию истории в философской системе Н. Бердяева. В своей работе “Смысл истории”, посвященной пониманию истории, ее философии, Н.Бердяев говорит об истории как об особой действительности. Историческое для Н. Бердяева конкретно и индивидуально. Он называет свои чтения об истории “Судьба человека”. “Историческое познание есть один из путей к познанию духовной действительности”,[[[12]](#footnote-12)12] – отмечает Н. Бердяев.

М. Бахтин, В. Библер объединяют историю и культуру, разрабатывают концепцию погруженности человека в историческое. М. Бахтин считал, что только погруженность человека в культуру как в исторический путь человечества создает условия для того, чтобы стать личностью. А мы называем это формированием исторического сознания. Как отмечают исследователи творчества М. М. Бахтина личность у него – это “...концепция человека как субъекта культуры: категорией творчества... обозначается способ представленности человека в культуре, или, точнее, способ жизни человека в культуре”.[[[13]](#footnote-13)13] Рассуждая в работе “Проблемы поэтики Достоевского” о его героях, М. Бахтин объясняет, почему те или иные герои интересуют Ф. Достоевского. Герой интересует Ф. Достоевского как особая точка зрения на мир и на самого себя, как смысловая и оценивающая позиция человека по отношению к себе самому и по отношению к окружающей действительности. “Достоевскому важно не то, чем герой является в мире, а, прежде всего то, чем является для героя мир и чем он является сам для себя самого” [[[14]](#footnote-14)14]. Такой подход к истории делает ее культурой. Исходя из этого, мы можем расширить предмет истории (в отличие от школы “Анналов”): это *отношения* – Я и Я, Я и память, Я и другие члены общества, Я и природа.

Анализируя работы М. М. Бахтина, его концепцию истории как культуры дальше развивает В. С. Библер: “Культура – это особая форма общения и одновременного бытия людей прошлых, настоящих и будущих культур.”[[[15]](#footnote-15)15] В. Библер считает, что каждая эпоха порождает свой тип мышления, свой взгляд на мир, свой смысл понимания мира. Та или иная историческая эпоха оборачивается особой культурой, (то есть таит в себе бесконечные возможности самореализации). Он выделяет следующие типы мышления, связанные с определенной эпохой: античность, средневековье, новое время, мышление ХХ века.

Концепцию истории как духовной действительности, культуры как исторического пути человечества или истории как культуры мы строим на определении М. Бахтина: *культура* – это средоточие всех (социальных, духовных, логических, эмоциональных, нравственных, эстетических) смыслов человеческого бытия. То есть мир, жизнь человека, событие имеют смыслы – ответы на вопросы человеческого бытия.[[[16]](#footnote-16)16] Смыслы сосредоточены в истории как культуре. Следовательно, только через культуру смысл мира, жизни человека может быть понят. И именно в культуре надо искать ответы на поставленные вопросы. В культуре есть ответы на вопросы, которые ставит перед собой человек, человечество в разные периоды своей жизни. Вопросы человеческого бытия, на протяжении веков одни и те же. Каждая эпоха дает разные ответы. Это и есть культура. Человек, проходя исторический путь, узнавая эти ответы, становится богаче, культурнее, очеловечивается. М. Бахтин говорит о самосознании, как художественной доминанте в построении исторического повествования (что близко нарративности П. Рикера).

Ю. Лотман, говоря о культуре, отмечает, что культура есть память.[[[17]](#footnote-17)17] Поэтому она всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человеческого общества, человечества. И поэтому, когда мы говорим о культуре нашей, современной, мы, может быть, сами того не подозревая, говорим и об огромном историческом пути, который эта культура прошла.

В своем труде “Философия истории” Ю. Семенов в главе о культуре дает свое определение культуры, которое противостоит обыденному пониманию термина: “Если попытаться одним словом выразить второй реальный смысл термина “культура” то им будет слово “опыт”. Культура есть опыт деятельности людей, имеющий, в конечном счете, жизненное значение для всей данной конкретной их общности в целом.”[[[18]](#footnote-18)18] В разделе о статусе истории в философской системе Ф. Бэкона, мы говорили, что философ трактовал историю как опыт. Через века философы сошлись в определении истории и культуры одним и тем же термином – опыт. Только нам видится очень важным развести понятия – духовный и эмпирический опыт. В данной работе мы рассматривает часть этого опыта – духовную.

Необходимо отметить, что сегодня появились работы историков, которые строят исторические исследования с культурологической позиции, описывающие ментальные установки того или иного периода, народа. Н. А. Нарочницкая в работе “Россия и русские в мировой истории” строит свое историческое исследование с позиции анализа системы взглядов россиян и европейцев, вводит понятие романо-германской и англо-саксонской систем ценностей, а также анализирует православные ценности, исходя из которых можно понять нашу историю.

В работе И. В. Кондакова “Смута”: эпохи “безвременья” в истории России” ситуация в России анализируется с позиции особенности российской ментальности: “Российская цивилизация складывалась в условиях принципиальной “пограничности” между Европой и Азией, между оседлостью и кочевничеством, на перекрестке великих мировых религий Запада и Востока и архаического язычества. И эта “пограничность” чревата либо предельным синтезом несоединимых крайностей (“всеединство”), либо предельной поляризацией целого, т.е. драматическим расколом, непримиримой конфронтацией смысловых полюсов, что придает самому менталитету цивилизации устойчивое качество "смысловой неопределенности".”[[[19]](#footnote-19)19]

В.В. Долгов в работе “История Древней Руси. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI-XIII веков”[[[20]](#footnote-20)20] исследует историю Древней Руси, начиная с анализа общественного сознания этого периода.

Итак, *история есть духовный опыт, память, отношения как смыслы бытия. Вышеизложенные концепции дают основание считать историю культурой.*

1.2. Герменевтический уровень прочтения исторического текста

Есть единственно возможный способ освоить культуру как человеческий опыт, время человеческой жизни и действия, создать условия для формирования исторического сознания – это перевести историческое содержание в текст. История как культура фиксируется в тексте. В. Библер считает, что предметы культуры как реальную логику творческой мысли можно изучать по делам, продуктам творчества. Но надо расшифровать эту культуру как деяние, как процесс. Для такой расшифровки надо знать не только результат, но и замысел: “И такое несовпадение, зазор между двумя определениями цельной практической деятельности, двумя ее предметами и составляет сущность, полное определение практики. И вот нам снова нужен текст, в котором и воспроизводится само это несовпадение, сам этот зазор; необходим текст, который для того и пишется, чтобы остановить, замкнуть на себя – до практического воплощения, на полпути – сам процесс мышления как особую (и всеобщую) форму деятельности.”[[[21]](#footnote-21)21] Язык, процесс мышления, речь, переведенная в текст, сам текст должны стать тем пространством, тем полем, где осуществляется “вхождение” в историю и культуру, диалог человека и культуры, где живет, формируется и развивается историческое сознание. Это означает, что в основе исторического события лежит переводимость, то, что Гадамер называл “пониманием”, а П. Рикёр коммуникативной “референцией”. Ведь для П. Рикёра нет опыта, непереводимого в язык, так как “вся история страданий – это крик об отмщении и просьба о помиловании.”[[[22]](#footnote-22)22]

Говоря о лингвистическом уровне отражения истории, мы неизбежно выходим на проблему нарративности истории. Сыров В. Н. в работе “Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу” называет необходимые элементы особой структуры повествования, которые позволяют говорить о нарративности истории: наличие темпорального измерения – структура типа “начало-середина-конец”, что позволяет видеть в нарративе выражение темпоральной природы человеческого существования.[[[23]](#footnote-23)23] Далее, он называет такие необходимые подходы к истории как нарративу: каузальность, введение принципа целостности, который обладает структурой “начало-середина-конец”, а также языковые логико-смысловые формы и приемы письма, как определяет нарратив А.Л. Ястребицкая или концепт литературного жанра. Описание исторического события как установление связи между частями, развитие сюжета является нарративом. Концепт нарратива сохраняет ценность многообразия, но появляется проблема приоритета замысла автора над объективностью фактического материала. Между принципом научности и роли автора может появиться посредник – традиция. Полагание первичности традиции указывает путь преодоление субъективности. Традиция предполагает отражение не индивидуальных умонастроений, а форму организации культурной традиции, типичной для данной конкретной эпохи.

Текст – это языковое произведение неограниченной длины. Ю. Лотман определяет текст следующим образом: “…социально-коммуникативная функция сводится к следующим процессам: текст выполняет функцию коллективной культурной памяти; общение читателя с самим собою. Текст актуализирует определенные стороны личности самого адресата. В ходе такого общения получателя информации с самим собою текст выступает в роли медиатора, помогающего перестройке личности читателя, изменению ее структурной самоориентации и степени ее связи с метакультурными конструкциями; общение читателя с текстом. Проявляя интеллектуальные свойства, высокоорганизованный текст перестает быть лишь посредником в акте коммуникации. Он становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности. И для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге; общение между текстом и культурным контекстом.”[[[24]](#footnote-24)24] Тексты являются предметом исследования лингвистики, литературоведения и семиотики; психологии; истории, в состав которой входят палеография и текстология; юриспруденции; теологии; этнографии. Термин “текст” иногда, особенно в литературоведческом и культурологическом контексте, используется для обозначения связной совокупности концептов и идей, относящихся к некоторой сфере, как некоторое единое содержание. До определенной степени такое понимание соотносится с определением И. Канта: “Мир это текст”, следствием из которого является представление о познании как чтении некоторой “книги природы”.

Тексты возникают в результате языкового взаимодействия, и адекватное понимание сущности текста возможно лишь при учете динамических процессов языкового общения, разворачивающихся во времени и ведущих к возникновению текста. Данному определению текста близок термин “дискурс”, который подчеркивает динамический, разворачивающийся во времени характер языкового общения; в противоположность этому, текст мыслится преимущественно как статический объект, результат языковой деятельности. Иногда “дискурс” понимается как включающий одновременно два компонента: и динамический процесс языковой деятельности, вписанной в ее социальный контекст, и ее результат (т.е. текст); именно такое понимание является предпочтительным. Чрезвычайно близко к понятию дискурса и понятие “диалог”. Дискурс, как и любой коммуникативный акт, предполагает наличие двух фундаментальных ролей – говорящего (автора) и адресата. При этом роли говорящего и адресата могут поочередно перераспределяться между лицами – участниками дискурса; в этом случае говорят о диалоге. Необходимо слышать эпоху не отдельными голосами, а диалогическими отношениями между голосами, их диалогическим взаимодействием (ведущие и слабые, официальные, неофициальные голоса будущего). Встреча состоится в плоскости (тексте) современности прошлого, настоящего и будущего.

Мыслить в тексте – значит:

1. Угадывать, уметь услышать еще неоформленный голос эпохи, уметь довести далекие друг от друга идеи эпохи до диалогического пересечения, до их встречи;

2. Уметь предвидеть мировой диалог с еще только рождающимися идеями и включением в новую сферу бытия художественных идей на совершенно равных правах;

3. Уметь мыслить не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами;

4. Уметь воспринять и сформулировать каждую мысль в целую духовную установку, сделать элементом своего художественного мировоззрения, которое слагается не из единиц предметно объединенной системы, а как конкретное событие организованных человеческих установок и голосов. На таком уровне формируется навык развивать мысль диалогически, но не в сухом логическом диалоге. В. Библер отмечает: “Только в искусстве я вижу и слышу и понимаю другого человека не в слиянии со мной, но воспринимаю его отдельно, целостно. Он мне непонятен, странен, со мной он обращается, но не делится”.[[[25]](#footnote-25)25]

М. Бахтин вводит понятие “мышление гуманитария”. “Мышление гуманитария должно осуществляться в пределах определенного речевого жанра, должно выходить за пределы этого жанра в бесконечность общения с другими жанрами. Мышление гуманитария должно иметь дело только с текстами, должно осуществляться на выходе текста, на границе текстов, в авантюре диалога с внетекстовым автором текста, с бесконечным контекстом культуры”.[[[26]](#footnote-26)26] Разум общающийся, а не разум познающий есть уровень современного мышления. Вне теоретической культуры нет культуры эстетической, художественной. Так понимаемый текст не есть текст, а есть произведение. М. Бахтин считает, что какой-либо текст имеет отношение к человеку лишь тогда, когда он – по законам диалога – вбирает в себя все остальные тексты и становится текстом художественной литературы, то есть произведением. Понять текст – это понять его как единственную форму бытия человека, субъекта, личности. Изучаемый текст должен вбирать в себя все тексты эпохи, складываясь в произведение. Дух живет в произведении. Гуманитарное мышление может осуществляться в особом “социуме, в замкнутом художественном произведении”. Диалог как произведение проявляется в отсутствии границ культуры и расположение ее на границе разных культур. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она себе не ставила, мы ищем в ней ответы на свои вопросы, и чужая культура отвечает нам. Каждой эпохе соответствует свой жанр, свое произведение:

Античности – трагедия;

Средним векам – житие святого;

Возрождению – карнавал;

Рационализму – роман;

Просвещению – трактат по воспитанию;

Модернизму – диалог;

Постмодернизму – поток сознания.

Вся деятельность человека может быть понята только через исторический текст. Где нет текста, там нет объекта для исследования и мышления, человек там, где речь. У текста есть автор, но дело все в том, что увидеть или угадать автора возможно лишь там, где его нет, где человек существует на “грани” в своем обращении к “Ты”, к другому, в видении себя глазами другого, в слышании – ушами другого в тексте, в единственной сфере работы гуманитария. Но гуманитарий изучает лишь только тот текст, который втягивает в себя и воспроизводит в себе всю мировую культуру, то есть, текст живет контекстами, которые возникают в диалоге текстов и “Я” познающего в диалоге текстов, т. е. все содержание текста и в нем и вне его, только на его границах, как понимается текст В. Библером. Понимание текста возможно через встречу двух текстов: замысел автора и то, как я его понимаю. При встрече этих текстов возникает контекст. Именно здесь и живет культура. М. Бахтин отмечает, что: “Искусство и жизнь – не одно и то же, но должны стать единым во мне, в единстве моей ответственности – в постоянном взаимном диалоге”.[[[27]](#footnote-27)27] Искусство, культура находится на пограничье культур, текстов: “Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду. Отвлеченная от границ, она теряет почву, становится пустой, заносчивой, вырождается и умирает”.[[[28]](#footnote-28)28] Именно на пограничье текстов, там где живет культура, возникает диалог культур.

При постоянном диалоге с текстом человек изменяется, не совпадает сам с собой. Человек проходит все этапы становления духа человеческого, делая их своими, формируя историческое сознание. В. Библер в книге “Мышление как творчество” говорит: “В процессе своего образования личность должна пройти и актуализировать, освоить (сделать своей) всю историю культуры. Развертывание культуры (логической в первую очередь) есть ее перематывание из безличной формы всеобщности в личную форму культуры индивида, и именно тем самым придание культуре мышления (идее) формы культуры субъекта духа.”[[[29]](#footnote-29)29]

В данной работе автор считает необходимым говорить не о познании нового, а именно об образовании в контексте гегелевской логики на уровне формирования и развития сознания. В. Библер отмечает цели, которые мы ставим, мы преследуем, работая с текстом: анализ текста для того, чтобы проникнуть за текст, в душу его изобретателя, понимание автора. Автор – нечто не тождественное тексту. То есть, его сотворенная мысль не есть логическая форма, не есть основание последующей мысли, последующего понятия (иначе – это гегелевское образование. Как только я образовался, просветился, я, слитый со всеобщим духом, уже ничего не имею перед собой. Я перестал быть “Я”.) Рассуждая о работе с текстом, В. Библер отмечает необходимость научиться читать текст, обнаруживать автора в тексте, увидеть и понять текст как движение понятий, превратить мысль в информацию о мысли, понять движение мысли как изменение субъекта мышления, и чтобы это сделать, необходимо и читать текст особым образом. Этапы чтения текста:

1. текст представляется как система предложений, как последовательное движение мысли;

2. текст переформирован как одно понятие. В понятии есть только субъект (философия);

3. обращение мыслителя к самому себе, логика речи, построенная по схеме спора с самим собой.

В размышлениям Л. Выготского о внутренней речи, он рассуждает о ней как речи, в которой формируется речь, обращенная к себе. Когда речь “овнешняется”, только после этого пишется произведение, и автор здесь читатель.

После того, как мы определили, какой смысл мы вкладываем в понятие “текст”, необходимо рассмотреть методы работы с текстом, а именно с историческим текстом.

Социальная философия, начиная с неокантианцев, вырабатывает свой особый метод познания истории, иной, чем для наук естественнонаучного цикла. История занимается индивидуальными событиями, что мешает вывести какие-либо закономерности, действующие всегда, и историк не может не заниматься их более или менее детальным описанием. Эта особенность исторической науки была в свое время абсолютизирована представителями баденской школы неокантианства – Вильгельмом Виндельбандом и Генрихом Риккертом. В своей речи “История и естествознание” В. Виндельбанд разделил все науки на два вида. Первые из них ищут в мире общее, законы. Это науки номотетические. К ним относится, прежде всего, естествознание. Вторые изучают единичное в его исторически обусловленной форме, изучают отдельные явления, то, что было только однажды. Если номотетические науки стремятся перейти от установления частного к пониманию общей связи, то вторые – останавливаются на тщательном выяснении частного. Одни из них В. Виндельбанд определял как суть науки о законах, другие – науки о событиях. Науки второго рода он именует идиографическими и, прежде всего, относит к их числу историологию. В дальнейшем эта идея была обстоятельно разработана в трудах Г. Риккерта “Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки”, “Науки о природе и науки о культуре” и “Философия истории”. Г. Риккерт пишет о двух качественно отличных методах научного познания: генерализирующем и индивидуализирующем. Первый из них характерен для естествознания, которое является генерализирующей наукой, второй – для исторической науки. Правда, Г. Риккерт отмечает, что и историческая наука пользуется общими понятиями и может применять наряду со своим главным, индивидуализирующим методом и метод генерализирующий. Но в целом она по сущности своей является наукой индивидуализирующей. В. Виндельбанд и Г. Риккерт отмечают, что естествознание никогда не задерживается на единичных фактах. От них она идет к общим фактам, а затем к теории, в которой отражается сущность изучаемых явления. Естественнонаучное исследование есть процесс познания сущности, процесс эссенциализации. Историческая наука всегда занимается не только общими, но и единичными фактами. Она создает целостную картину, в которой каждый единичный факт занимает свое место, связывает эти единичные факты в одно единое целое. Историческое познание есть, прежде всего, процесс холизации. Но, обратив внимание на различие между естествознанием и исторической наукой, В. Виндельбанд и Г. Риккерт в то же время абсолютизировали его. Их главный вывод практически заключается в том, что историческая наука по самой своей природе не способна проникнуть в сущность изучаемых ею явлений, открыть их законы, что невозможно существование ни общих, ни частных исторических теорий. Тем самым они отказали исторической науке в возможность воспроизвести исторический процесс в его объективной необходимости.

В методологии гуманитарных наук складываются особые стандарты исследований: герменевтический, феноменологический, семиотический, логико-семантический, структуралистский, исторический, психологический и другие. Нас интересует герменевтический стандарт, так как именно он занимается пониманием текста, что соответствует нашему исследованию.

Само понятие герменевтики восходит к поздней античности к богу Гермесу, который был посредником между людьми и богами-олимпийцами и объяснял людям волю богов. Рассмотрим герменевтику в процессе ее эволюции, но отметим не все этапы ее развития, а лишь только те выводы, которые помогут нам увидеть в герменевтике метод постижения исторического текста.

Категорию “понимание” как фундаментальную для герменевтики впервые вводит Августин. Он формулирует принцип конгениальности, то есть соразмеренности творческих потенциалов исследователя текста и его автора. У нас возникает проблема в принятии этого принципа, так как, говоря о формировании исторического сознания, мы предполагаем, что с историческим текстом могут работать не только ученые. Потребуется время, чтобы адресант “дорос” до уровня автора.

Немецкий философ И. М. Хладениус первым пытается применить герменевтику не к анализу Священного писания, а к истории. Влияние философии языка В. Гумбольдта привело к дальнейшему расширению предмета герменевтики за счет языка, понимаемого как деятельность духа. Он вводит принцип диалога как метод анализа языковых явлений.

Предметом герменевтики Ф. Шлейермахер считает, прежде всего, тексты, являющиеся памятниками. Памятники – это тексты, которые от исследователя отделяют большая временная, историческая, культурная, языковая дистанции. Существует множество “барьеров”, которые препятствуют прямому проникновению в смысл памятника. Поэтому нужно уметь и переводить, и интерпретировать, и комментировать, и многое другое. Устранять “барьеры” для понимания, с точки зрения Ф. Шлейермахера, и призвана герменевтика. Ф. Шлейермахер определял герменевтику как искусство понимания. Сами тексты, что весьма существенно, предстают перед исследователем как “застывшая речь”, объективированная вовне, и отсюда следует важный принцип: если тексты – застывшая речь, то метод их исследования должен быть диалогическим, т. е. должен предполагаться диалог между интерпретатором и текстом. Ф. Шлейермахер вводит принцип герменевтического круга. Обычный для герменевтики Августина и Флациуса принцип – это, когда часть текста соотносится со всем текстом как с целым, и мы выясняем смысл целого относительно его частей. Но есть другая интерпретация этого же принципа: какой-то текст-памятник рассматривается как часть, а культура, в которой он функционирует, рассматривается как целое. Тогда соотношение между частью и целым приобретает совершенно иной характер. Понимать отдельную мысль и все произведение в целом, можно исходя из всей совокупности “жизненных отношений” автора текста, из культуры. Ф. Шлейермахер говорит о диалогичности гуманитарного мышления, но его герменевтика не ставит проблемы, как произведение прошлого обретает новую жизнь в культуре, современной интерпретатору.

Согласно В. Дильтею, виднейшему после Ф. Шлейермахера теоретику герменевтики, операция пони­мания становится возможной благодаря способности, которой наделено каждое сознание, проникать в дру­гое сознание путем воспроизведе­ния творческого процесса исходя из внешнего выра­жения; заметим сразу, что именно это опосредованно через знаки и их внешнее проявление приводит в дальнейшем к конфронтации с объективным методом естественных наук. Возможность специфики исторического познания, самой истории как науки появляется уже во второй половине XIX века и связана с именами В. Дильтея. В. Дильтей делит науки по методу - “объяснение” в естественных науках, и “понимание” – для всех явлений духовной культуры и истории: философии, религии, искусства, литературы, и по предмету исследования- науки о природе наблюдают и изучают мир внешних объектов, а науки о духе, главным образом история, приобщаются к миру человеческих переживаний с помощью внутреннего переживания. “Жизнь должна быть истолкована из нее самой”,[[[30]](#footnote-30)30] – считает В. Дильтей. Такая позиция является близкой позиции автора данного диссертационного исследования, понимающего под “жизнью” в данном случае историю. В. Дильтея интересует сфера наук о духе и основная его интенция – создать философские основания так называемым наукам о духе и, прежде всего, для истории. Для него главным был вопрос: как возможно историческое познание. Но историческое познание базируется на том, что сам познающий является историческим существом, историю исследует тот, кто ее творит. В. Дильтей считал, что история занимается только взаимосвязями, которые могут быть пережиты индивидом. Сама жизнь, как текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Эти значения (смыслы, отношения) могут быть со-пережиты и поэтому поняты другим индивидом. “Первейшим отличием наук о духе от естественных служит то, что в последних факты даются извне, при посредстве чувств, как единичные феномены, между тем как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь. Отсюда следует, что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем.”[[[31]](#footnote-31)31] Самая общая задача, которую ставил В. Дильтей, состояла в том, чтобы единой методологией охватить всю историю духа. И такую методологию наук о духе Дильтей нашел в психологии. Он утверждает, что любая область наук о духе нуждается в психологии для понимания своего предмета. Назначение наук о духе – уловить единичное, индивидуальное в исторически-социальной действительности, распознать действующие здесь закономерности, установить цели и нормы ее дальнейшего развития. Психология, которая предлагается В. Дильтеем в качестве основы и методологии наук о духе, должна, однако, отличаться от той психологической науки, которая сделала значительные успехи во второй половине XIX века. Описательную психологию предлагает В. Дильтей в качестве основы для наук о духе. Объясняющая психология, полагает он, пользуется всем обычным для естествознания научным аппаратом. Она пытается вскрыть причинную связь психических явлений, подвести эти явления под определенные законы. Описательная же психология не ставит своей целью давать причинные объяснения психических явлений, она хочет лишь описывать переживаемые человеком душевные состояния. Описательная психология лишь в самой общей форме давала указания о принципах гуманитарного, в частности, исторического познания или “понимания”. “Понимание” достигается путем вживания, “сопереживания”, “вчувствования.” Но вживание должно быть в культуру давно ушедших древних египтян или инков. Необходим способ приобщения к “мертвой” культуре.

Решение многих проблем В. Дильтей в последний период своей жизни увидел в древнем искусстве герменевтики, которое, считал В. Дильтей, может дать возможность реконструировать и восстановить реальность прошлого на основании документов, источников, исторических памятников и произведений, запечатлевших эту историческую реальность (о герменевтике речь пойдет ниже).    В. Дильтей считал метод понимания методом непосредственного постижения духовной целостности. Специфику всех методологических приемов в науках о духе В. Дильтей усматривает в преимущественном использовании интерпретационных методов исследования. “Понимание и истолкование, – утверждает он, – это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир”.[[[32]](#footnote-32)32] В. Дильтей рассматривает герменевтику как искусство интерпретации, и как теорию такого искусства. Предметом понимания для является внутренний мир индивида, объективизированный вовне. Возможность понимания заложены в историко-культурной общности, где живет и действует индивид. Объективизированный внутренний опыт становится доступным любому члену общества через чувственное восприятие, становится объектом понимания. В.В. Розанов в книге “О понимании”, рассуждая о познании, отмечает: “Науку образует не знание, но понимание; из знаний же имеют к ней отношение только те, которые имеют целью образовать понимание и ведут к нему”.[[[33]](#footnote-33)33] Понимание становится возможным в форме герменевтического анализа. Герменевтика становится у В. Дильтея специфическим и универсальным методом философии, методом понимания любого гуманитарного текста.  Но предметом ее остается иррациональная жизнь во всех ее многообразных проявлениях и выражениях. Философия, по сути дела, оказывается сведенной к герменевтической расшифровке “знаков” таинственной жизни. Мировоззрение, которое претендует на полноту, должно основываться на переживании самой жизни. Она сама внутри себя содержит все связи, в которых раскрывается все познание и все мышление. Именно на этой изначальной включенности основан сам процесс постижения, который происходит как переживание.

Особое место в этой области у В. Дильтея принадлежит историческому познанию, поскольку именно в нем дух завершает познание самого себя. Но как познание жизни. Историческое постижение есть не только познание, но и переживание и истолкование. Таким образом, в историческом познании, по мнению В. Дильтея, мы имеем дело с герменевтикой. С именем В. Дильтея связан определенный этап развития герменевтики, так называемая понимающая герменевтика, когда целью исторического истолкования было переживания заново исторического события. Он разделил науки на гуманитарные и естественные по предмету и методу, и предпринял попытку разработать этот метод.

В. Дильтей разработал методы герменевтики, но не разрабатывал герменевтику как искусство истолкования. Этим занялись его многочисленные последователи. Одну из последних попыток такого рода предпринял итальянский ученый Э. Бетти, выпустивший Герменевтический манифест и программную работу “К обоснованию всеобщего учения об истолковании”, компендиум “Герменевтика как всеобщая методология наук о духе”. Приведем правила герменевтики, разработанные Э. Бетти, так как они близки автору данной работы:

- истолкователь должен искать и найти в предмете своей интерпретации определенный смысл, заложенный в нем создателем;

- части текста должны быть последовательно уложены в определенном отношении к целому, части текста могут быть поняты только в свете целого (история как целое – нарратив);

- понимание текста возможно только на уровне опыта, мышления и времени интерпретатора – актуальность;

- адекватность понимания текста возможно лишь при условии, что интерпретатор и автор интерпретируемого события, текста, произведения находятся на одном уровне культуры.

Баденская школа неокантианства в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта стала различать предметы только по методу исследования. Г. Риккерт в работе “Науки о природе и науки о культуре” продолжает разработку концепции истории: “Есть науки, целью которых является не установление естественных законов и даже вообще не образование общих понятий; это исторические науки в самом широком смысле этого слова. Они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности; и поскольку речь идет о последней, естественно-научное понятие оказывается бессильным, так как значение его основывается именно на исключении им всего индивидуального как несущественного.”[[[34]](#footnote-34)35] Г. Риккерт разделяет науки по методу исследовании – “…наукознание должно начинать с основных двух видов образования понятий: генерализирующего и индивидуализирующего.”[[[35]](#footnote-35)36] История занимается индивидуальным, единичным, считает Г. Риккерт, естествознание стремиться охватить множество. Неокантианская школа философии вводит в процесс познания понятие “ценности”. Г. Риккерт считает, что мир нам дан посредством смыслов. Смыслами он называет ценности. История относительна, ценности абсолютны. Только с помощью истории индивид может восходить к неким абсолютным ценностям.

Х.Г. Гадамер видел свою задачу в создании на основе герменевтики новой онтологии. Она должна отличаться от традиционной тем, чем является производной от языка. Понимание текста, согласно Х.Г Гадамеру, есть одновременно его интерпретация, а потому не только открытие скрытых смыслов, но и порождение новых. В этом проявляется гадамеровское видения свойств языка и речи: это свойство человеческого мышления, которое состоит в том, что человек что-то понимает тогда, когда он мыслит, а значит, активно строит воображаемый образ понимаемого. Понимание, считает Х.Г Гадамер, является открытым историческим процессом, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Он своим учением о философской герменевтике пытается определить общие условия понимания текста. Важным для герменевтического опыта является голос и слух ДРУГОГО как в текстах, так и в других проявлениях человека. Понимание означает в первую очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место Другого и рассмотреть оттуда себя самого. Речь идет о диалектике единого и многого.  Вместе с М. Хайдеггером он утверждает, что следует заняться историческим пониманием скорее онтологически, чем эпистемологически или методологически. Для понимания того, как действенная история действует в нашем историческом сознании, Х.Г Гадамер развивает понятие слияния горизонтов. Мы всегда в нашем понимании исторически расположены и ограничены горизонтом, из которого мы потом все интерпретируем. Обычно мы ограничены в горизонте настоящего с его предрассудками, но мы должны понимать, что также и настоящее принадлежит преданию. Горизонт настоящего образуется не без участия прошлого. Понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов, понимание есть “род круга” – повторяющая структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предпонимания и возвращается к ним, это открытый исторический процесс, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Х. Гадамер подчеркивает, что отношение интерпретирующего к традиции всегда диалогичное и языковое.

Поль Рикер в своей работе “Герменевтика и метод социальных наук” рассматривает социальные науки тоже с позиции метода, который рождается из теории текста, подразумевая при этом под текстом объединенные или структури­рованные формы дискурса, зафиксирован­ные материально и передаваемые посредством после­довательных операций прочтения, и определяет герменевтику как “…теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов; слово “герменевтика” означает не что иное, как последова­тельное осуществление интерпретации. Под пониманием мы будем иметь в виду искусство постижения значения знаков, передавае­мых одним сознанием и воспринимаемых другими со­знаниями через их внешнее выражение (жесты, позы и, разумеется, речь) Цель понимания – совершить переход от этого выражения к тому, что является основной интенцией знака, и выйти вовне через выра­жение.”[[[36]](#footnote-36)37]

П. Рикер закрепил слово “понимание” за общим яв­лением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения, а слово “интерпретация” употребляет по отношению к пониманию, направлен­ному на зафиксированные в письменной форме знаки. Любая интерпретация, задающая контекст феноменологических штудий, как правило, отталкивается от взглядов Э. Гуссерля. Это связано не только с тем, что он фактически является создателем современной феноменологии, – по существу, его взгляды всегда были и остаются до сих пор узловым пунктом феноменологического движения. Это дает П. Рикёру возможность, исследуя процесс “порождения смысла”, оставаться в горизонте мира, преображенного культурой. Совпадение позиции автора и читателя П. Рикёр называет герменевтический горизонт.

История как текст можно расшифровать при помощи герменевтики как метода работы с гуманитарным текстом или текстом культуры. И мы формулируем здесь следующие правила как дополнение к имеющимся (см. выше):

- исторический текст – это текст культуры; он должен вбирать в себя все голоса эпохи, несет в себе основные характеристики данной эпохи; предвидеть голоса будущих эпох, что ведет к смене эпохи. Только умение услышать все идеи эпохи делает работу с текстом объективной;

- для понимания текста на уровне культуры необходимо неоднократное возвращение к тексту, изучению других текстов данной эпохи, пока исследователь не поднимется до уровня понимания замысла автора (формирование исторического сознания).

Где же происходит эта встреча – встреча мысли историка с мыслью автора исторического источника? Метафорически говоря, встреча сознания исследователя с фрагментами сознания людей, от которых до нас дошли оставленные ими тексты, и людей, для которых они были в свое время созданы, т. е. для современников авторов этих источников, - эта встреча происходит не в настоящем времени и не в том прошлом, которое мы изучаем. Эта встреча происходит в особом “времени-пространстве”. Вот этот “хронотопос” (употребляя выражение М. М. Бахтина), который мысленно нужно было бы поместить не в прошлом и не в настоящем, а в воображаемой сфере, - это, собственно, и есть “пространство-время” исторического исследовании. Именно в этом пространстве-времени делаются специфические открытия, накапливается новое знание. Когда же мы производим изыскание исключительно на нашей “территории”, в современности, анализируя, скажем, те же средневековые тексты, то мы, по-видимому, получаем только те ответы, о которых мы вопросили наши источники. Формулируемые таким образом вопросы могут оказаться не вполне адекватными культуре изучаемой эпохи. (А.Я. Гуревич “Территория историка”) Таким образом, понятие “территория историка” приобретает новый смысл. Взаимодействие сигналов, сообщений, идущих из прошлого, с вопросами и моделями, которые посылает в прошлое исследовательская мысль современного историка для того, чтобы получить необходимые ей ответы, – оба эти уровня совмещаются на специфической “территории историка”. Встреча двух культур происходит в особом интеллектуальном пространстве – это и есть, собственно, “пространство истории”, где формируется и получает дальнейшее развитие историческое сознание.

Всякая историческая реконструкция, т. е. попытка восстановления прошлого, есть, по своей природе, несомненно, историческая конструкция. Мы строим новую картину, которая в конечном итоге соответствует каким-то ожиданиям, общим умонастроениям, коренным мыслительным установкам нашей эпохи. Но мы строим этот мир прошлого, исходя из тех посланий и указаний, которые мы черпаем в источниках, чем более внимательно мы в них вслушиваемся, всматриваемся, тем скорее мы можем заполнить конкретным содержанием эти общие модели, проецируемые нами на прошлое. Здесь “идеальный тип”, “исследовательская утопия” непрерывно проверяется историческим материалом, модифицируется в одних случаях и отвергается и заменяется новыми исследовательскими моделями в других. Этот “идеальный тип” является совершенно необходимым инструментом познания для всякого мыслящего и ответственно работающего историка.

## 1.3. Культура как диалог (в контексте идей М. М. Бахтина – В. С. Библера)

Когда мы говорим о хронотопосе историка, то подразумеваем два пласта времени. Во-первых, это время, современное историку. Время его современности, с проблем которого начинается исследование и которое неизменно присутствует на протяжении всех стадий работы исследователя. Но вместе с тем углубление анализа источников вводит историка в другое время, во время истории, во время, когда происходили те исторические явления, которые суть предмет его размышлений. Перекличка времени прошлого, которое исследуется, со временем историка, в котором он исследует, эта перекличка лежит в основе всего исследования. Но дело усложняется тем, что в исследование властно вторгаются еще и другие, так сказать, промежуточные пласты времени. Это те интерпретации, которые давались изучаемому явлению на протяжении периода, отделяющего прошлое от современности. В этих пластах мы наблюдаем различные интерпретации, различные концепции истории, включающие в себя и те факты, те сведения, которые историка в данном контексте занимают. Эти интерпретации культурами разных эпох, эти интерпретации историков, которые жили до нас, недавно и давно, - все они соприсутствуют в нашем исследовании. Здесь происходит постоянная перекличка, взаимодействие и взаимовлияние различных времен. Поэтому следует говорить о длительном пространственно-временном континууме исторического исследования. Это понятие помогает нам постигнуть специфику самого исторического познания. Может быть, здесь уместно употребить понятие “большого времени”, о котором неоднократно писал М. М. Бахтин, имевший в виду все новые и новые прочтения того или иного культурного текста. Каждое время воспринимает его по-новому, переосмысляет, включая в новые контексты, делая его “своим”. Серия этих прочтений растягивается на протяжении всей толщи времени, которая отделяет момент создания текста от времени его современной интерпретации.

В результате исследования проблемы языка истории и культуры мы определяем текст как территорию истории и культуры, которая:

- включает в себя все голоса данной эпохи;

- важно расслышать все голоса эпохи и свести их в диалогической встрече;

- текст понимается на уровне автора текста, культуры эпохи – интерпретируется;

- идеи одной культуры встречаются с идеями культуры других эпох в диалогическом пересечении, и возникает контекст;

- исторические науки имеют особые методы для работы и понимания текста – герменевтику;

- встреча двух культур происходит в особом интеллектуальном пространстве – “пространстве истории”, где формируется и получает дальнейшее развитие историческое сознание.

Текст становится территорией, где возможно формирование исторического сознания, только если он доводится до уровня культуры, только в диалогическом пересечении. Диалогическая философия возникла как реакция на то, что в ХХ веке “действительность” стали соотносить только с научным знанием или с культурными ценностями. Диалогисты наряду с философией жизни в 10-20 годы ХХ столетия наметили возвращение философии к проблеме бытия. В диалектико-экзистенциальной теологии М. Бубера идея диалога Бога и человека способствовали антропологическому повороту в философии. Для М. Бубера подлинное диалогическое отношение между людьми есть отношение религиозное, есть встреча с Богом. Человеческий диалог у М. Бубера имеет статус религиозного. Диалог предназначен для того, чтобы человеческое “ТЫ” воспринять в “ТЫ” божественном. У М. Бубера диалог проявляется как религиозно-космическая реальность. Идеи М. Бубера повлияли на многих мыслителей. Его работа “Я и Ты”[[[37]](#footnote-37)38] открыла путь к исследованию коммуникации, наиболее последовательно проводившиеся М. Бахтиным и К. Ясперсом.

Религиозная суть диалога присутствует у Ф. Розенцвейга. Его учение – это религиозная онтология, которая содержит такое важнейшее понятие как диалог. Розенцвейг говорит об основных феноменах, “горизонтах бытия” – Боге, мире и Человеке, и хо­чет осмыслить их в некоем пространстве. Однако, будучи поняты как идеалистические “сущности”, Бог, мир и человек не составляют “всеединства” и останутся замкнутыми в себе. Лишь только в отношениях друг с другом – в творении, откровении и спасении – они взаимно раскрываются и только о таком бытии, по Розенцвейгу, вообще имеет смысл гово­рить. Бытие по Ф. Розенцвейгу – бытие в отношениях. Отношения же это не что иное, как диалог, осуществляющийся в языке: ведущую роль в диалогизме Ф. Розенцвейга играет язык, являющийся феноменологическим пространством встречи. Бог – непременный участник любого диалогического события. Язык в диалогической традиции – это речь человека, имеющая творческий характер. Бог – а не собеседники – начинает всякий диалог. Вообще, центром диалогической филосо­фии (в любой ее разновидности) является убежденность в том, что диалог бытийственно предшествует его участникам. Но вмешательство Бога в диалог имеет не одномоментный характер. Ф. Розенцвейг придает решающее значение смене субъектов в репликах диалога: диалог – это переменная речь. Но это не противостояние двух позиций. Важ­нейшими здесь (в бытийственном отношении) оказываются зазоры между репликами. Это та самая межчеловеческая действительность, в ко­торой реальный разговор черпает свои творческие силы: “Между мною самим и самим тобою обнаруживается то, что есть. В этом откровении также открываюсь я сам, как открывается и сам другой, партнер разговора. Откровение бытия ведет к нашему собственному откровению”.[[[38]](#footnote-38)39] И именно в этом промежутке присутствует Бог.

Теория диалога Ф. Эбнера также носит религиозный характер. Интуиция диалога человека с Богом протекает параллельно диалогу человека с человеком. Первичной реальностью для Ф. Эбнера является язык и речь. Именно в речи “Я” возникает лицом к лицу с другим “ТЫ”. Эта область языка есть свет и дух, и она в некотором смысле трансцендентна самим говорящим. Именно в ней - по­следнее основание для “я” и “ты”, которые не могут найти окончательной опоры друг в друге. Так происходит выход к “божественной тайне” – божественному ис­току языка, некоей “молчаливой и вопрошающей полноте”, “тьме’, порож­дающей слово, язык. В разговоре исток языка взывает ко мне как к “ты”; как и в случае Розенцвейга, сам я начать говорить не в состоянии. При этом Бог становится для человека “Ты”. “Ты” – это исток языка; любой разговор является для говорящих от­ношением с этим божественным “Ты”, - отношением, которое Ф. Эбнер называег ду­хом, “пневмой”. Таким образом, всякий диалог в “пневматологии” Ф. Эбнера есть религиозное событие.

У П. Сартра диалог проявляется в позиции: “бытие-для-другого, бытие-в-себе, другой-для-меня.” Главный вопрос диалога, считает Сартр – вопрос о свободе. Проблема власти, обладания – другой видит меня так, как сам себя я увидеть не в силах. Любовь – это желание обладать свободой другого. Но свобода другого – это основание моего бытия. Отсюда – обладать свободой именно как свободой. Диалог у П. Сартра становится способом наведения друг на друга зеркал, где свобода становится произволом (именно такой моделью диалога является диалог у М. Бахтина). Стремление найти опору в другом человеке приводит к одиночеству и отчаянию. Такова любовь вне Бога у П. Сартра.

В России идея диалога разработана М.М. Бахтиным и продолжена в работах В.С. Библера. Эстетическая концепция М.М Бахтина начала 20-х ХХ века подчинена генеральной цели построения “первой философии”, примиряющей культуру и жизнь, выводящей тем самым европейскую мысль из тупика. М. Бахтин обращался к художественному произведению не просто как к моде­ли объективного мира, но хотел видеть художественный мир полноправ­ной частью мира действительного, а героя – в некотором смысле реальным человеческим существом. Во всяком случае, с героем М.М Бахтин соотносил са­мостоятельное, полноценное духовное бытие. При этом М.М Бахтин прекрасно понимал, что идея единства жизни и искусства отнюдь не общепринята: таковым, напротив, является представление об их принципиальной внеположности, о приподнятости эстетической сферы над “тьмой низких истин” жизни. Понятие эстетической дистанции между реальной эмпирией и худо­жественной действительностью во все времена было краеугольным камнем любой эстетики. Бытие М.М Бахтин определяет как поступок отдельной личности. Философия М.М Бахтина – это нравственная философия. Поступок имеет своего автора, совершается в социуме. Так в философии поступка появляется герой. В произведении М.М Бахтина “К философии поступка”[[[39]](#footnote-39)40] присутствуют два субъекта – это уже диалогическая интуиция. Диалог между двумя людьми или героями для Бахтина есть элемент бытия, духовная действительность. Итак, для М.М Бахтина бытие это диалог, а диалог это бытие. В книге о Достоевском М.М Бахтин говорит, что “быть – значит общаться диалогически”.[[[40]](#footnote-40)41] Диалог это не только средство раскрытия человека. Человек становится в процессе диалога тем, что он есть. Онтологически диалог у М.М Бахтина предшествует участникам.

Диалог в концепции М.М. Бахтина – это общение разных культур разных эпох. М.М. Бахтин понимает культуру как:

- форму общения людей разных культур, форму диалога; для него “культура есть там, где есть две (как минимум) культуры, и что самосознание культуры есть форма её бытия на грани с иной культурой”[[[41]](#footnote-41)42];

- как механизм самодетерминации личности, с присущей ей историчностью и социальностью;

- как форма обретения, восприятия мира впервые.

Когда мы говорили о культуре как общении людей различных культур, то подразумевали культуры прошлые, настоящие и будущие, которые встречаются (общаются) в настоящем времени. Культура как общение живет не только в настоящем, но и обладает определенной формой – эта форма произведения, которое понимается как “форма общения индивидов” в горизонте общения личности...[[[42]](#footnote-42)43] Эта мысль приводит ко второму определению культуры. Личности, общаясь через произведение, которое является основанием всех трех определений культуры, из-обретают мир впервые в богатстве взаимодействий предметов, людей, философских начал. Понятие “Другой” (собеседник, противник самого себя, Я как Другой) становится ключевым для диалоговой философии М.М. Бахтина, поскольку личность становится личностью и познает себя как таковую только в соотнесенности с Другим. Для личности культура выступает как “форма самодетерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления...”[[[43]](#footnote-43)44] Основанием поступков, действий человека как личности, направленных одновременно вовне, на других и вовнутрь, на себя, является свобода, определяющая самодетерминацию личности, реализующая ее жизнедеятельность (регулятивная функция культуры), позволяющая человеку выработать идею о самом себе. Но самодетерминация индивида в горизонте личности в культурном контексте возможна лишь в диалоге, который базируется на трех смыслах:

- диалог есть всеобщая основа человеческого взаимопонимания; “Диалогические отношения... – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение... Где начинается сознание, там ... начинается и диалог”[[[44]](#footnote-44)45];

- диалог как всеобщая основа всех речевых жанров. “Жанр есть не что иное, как кристаллизованная в знаке историческая память перешедших на уровень автоматизма значений и смыслов. ...Жанр – это представитель культурно-исторической памяти в процессе всей идеологической деятельности... (летописи, юридические документы, хроники, научные тексты, бытовые тексты: приказ, брань, жалоба, похвала и т.д.)” [[[45]](#footnote-45)46];

- несводимость диалога к общению, иначе говоря, диалог и общение не тождественны, но общение включает в себя диалог, как форму общения чужих сознаний.

Диалогическое понимание культуры предполагает наличие общения с самим собой как с другим. Соглашаясь с И. Кантом, М. Бахтин считал, что “Мыслить – значит говорить с самим собой..., значит внутренне (через репродуктивное воображение) слышать себя самого”, – по утверждению Канта”.[[[46]](#footnote-46)47] Внутренний микродиалог является составной частью идеи диалога культур. Общение с другим через произведение, текст предполагает микродиалог в Большом времени культуры.

Мы говорим не о диалоге, встречающегося в речи человека (научный, бытовой, моральный и т.д.), который не имеет отношения к идее диалога в рамках диалоговой концепции культуры. “В «диалоге культур» речь идёт о диалогичности самой истины (…красоты, добра...), о том, что понимание другого человека предполагает взаимопонимание “Я - ты” как онтологически различных личностей, обладающих – актуально или потенциально – различными культурами, логиками мышления, различными смыслами истины, красоты, добра... Диалог, понимаемый в идее культуры, - это не диалог различных мнений или представлений, это – всегда диалог различных культур[[[47]](#footnote-47)48] (в пределе – культур мышления, различных форм разумения), и только в контексте диалога различных (несводимых и невыводимых друг из друга) культур-произведений какой-то отдельный спор или согласие может иметь “бахтинский” диалогический смысл.

Только возведением некоего спора, согласия, взаимодополнения на грань диалога культур или на грань диалога данной культуры с ней самой (“амбивалентность”) раскрывается, или отрицается действительный диалогический смысл данного спора, данного согласия. Если так, то ясно, что диалог, подразумеваемый идеей культуры и подразумевающий идею культуры, принципиально неисчерпаем, причем – в каждом своем средоточии. Диалог лишь тогда диалог (в смысле культуры диалога и диалога культур), когда он может осуществляться как бесконечное развертывание и формирование все новых смыслов каждого – вступающего в диалог – феномена культуры, образа культуры, произведений культуры, то есть того транслированного в “произведение” субъекта (точнее – личности), что способен бесконечно – в ответ на возражения или согласия своего “другого Я” (читателя, зрителя, слушателя) – углублять, развивать, преображать свою особость, свое неповторимое бытие.[[[48]](#footnote-48)49]

Для диалога бессмысленна идея “снятия”, “триады”, “синтезиса” и прочие выводы, необходимые – чтобы избыть диалогичность – для любого “монологизма” – в гегелевском или в формально-логическом вариантах.[[[49]](#footnote-49)50]

Наконец, культура как диалог предполагает неразрывное сопряжение двух полюсов: полюса диалогичности человеческого сознания (М. Бахтин — “сознание есть там, где есть два сознания”) и полюса диалогичности мышления, логики (логика есть там, где есть диалог логик, диалог разумов). Только в замыкании этих полюсов диалог несводим к монологу. Если соединить все эти требования к идее диалога, то можно сказать так: диалог должен быть понят как определение гуманитарного мышления, взятого в его всеобщности.

М. Бахтин изложил свою философию диалога в работе “К философии поступка”. Объясняя причину своих размышлений, он говорит о существующем разрыве между миром культуры и миром жизни, между содержанием – смыслом деятельности и исторической действительностью. Он называет два равноправных мира: мир культуры и мир жизни, мир, в котором мы творим, мир, в котором объективизируется акт нашей деятельности и мир, в котором этот акт действительно протекает. Между этими мирами нет связи. В современной философии культуры совершается попытка установить существенную связь, но изнутри мира культуры. Культурные ценности есть самоценности, и живому сознанию надо утвердить их для себя. У М. Бахтина автор – это создатель культурных ценностей, герой – это единство двух моментов – принцип формы (культурные ценности) и содержания (жизни). М. Бахтин трансформирует отношения “культура-жизнь” в отношения “форма – содержание”. М. Бахтин соединяет культуру и бытие, ценности и жизнь. Это “бытие-событие” и одновременно это диалог. Это диалогическая встреча двух идей в некоем смысловом вакууме. Изобретение мысли есть поступок или изобретение поступка, что в данном случае одно и то же. Поступок определяется всей конкретной формально-содержательной историчностью момента. Для М. Бахтина: “Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления. Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенного и в определенное время, и в определенных условиях, т.е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка.”[[[50]](#footnote-50)51] Именно о таком понимании поступка говорил М. Бахтин, когда заявлял, что культура и жизнь не одно и то же, но должны стать одним в моем ответственном поступке. Герой как носитель формы – культуры и содержания – жизни и автор как создатель культурных ценностей объединяются во мне через мой ответственный поступок, через осознание смысла человеческого бытия в результате диалогического соприкосновения. Именно это диалогическое соприкосновение, слияние, единение может вести к социализации личности.

В. Библер в своей работе “От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век” обосновывает концепцию диалогической логики культуры, отмечает, что социальные, духовные, исторические потрясения и перипетии конца XX – начала XXI вв. могут быть поняты как смещение эпицентра всего человеческого бытия к полюсу культуры. Соответственно мышление человека конца XX века может быть осмыслено в понятиях философской логики культуры: “...европейский разум есть диалог (общение) “разума эйдетического” (античность), – “разума причащающего” (средние века), – “разума познающего” (Новое время) и – возникающего в ХХ веке особого строя разумения... Наведением на определение Разума XX – XXI веков может быть как раз то, что в нем осуществляется одновременное общение всех исторически определенных форм разумения, а его собственный смысл заключен в логике начала логики, в понимании различных логик в точке их возникновения и взаимопревращения, взаимообоснования (трансдукции).”[[[51]](#footnote-51)52] Рассмотрим подробнее подходы В. Библера к философии диалога культур.

Каждая эпоха порождает свой разум, свой способ овладения духовной действительностью: разум эйдетический, разум причащающий, разум познающий. В ХХ веке возникает особый строй разумения, который осуществляет одновременное общение всех исторических форм разумения, смысл которого заключен в логике рождения диалогики. Культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур, которые имеют свои особые исторические формы сознания. Соединение эпох на диалогической основе в единое сознание является основой для формирования и дальнейшего развития исторического сознания.

Исторические формы сознания имеют по В. Библеру следующие характеристики:

*Античность:*

- для античного сознания понять предмет означало перевести хаос в космос – в упорядоченное, эстетически значимое бытие. Важным было осознание того, что такое быть сущим, а не чем предмет отличается от другого. Эйдос в античности означал понимание внутренней формы;

- единицу античной нравственной перипетии возможно сформулировать так: индивиду необходимо упорно включиться в роковую предопределенность рода и космоса. Только в таком включении – я выше самого себя. Индивиду надлежит самому – в средоточии акме, в момент героического поступка отвечать за сам этот рок. Мой характер – в точке акме – свободен перерешить рок. Ни один из этих полюсов в поле нравственности не может исчезнуть. Решая в пользу одного из полюсов, я нарушаю заповедь другого, и любой мой поступок несет в себе риск самодетерминации;

- в момент “акме” все мое прошлое и будущее собирается в точку настоящего. Эти точки сопряжения рока и свободы поступка с наибольшей силой воплощены в моменты катарсиса;

- жизнь античного человека устроена трагедийно, его жизнь- это противоборство в трагедии: сакральности мифа и личной, акмейной ответственности трагедийного героя за свою судьбу, за всеобщий рок, космическую справедливость.

*Средневековое сознание:*

- для средневекового сознания понять предмет означает причащение к всеобщему творцу. Смысл сознания средневековья был актуализирован вне понимания самобытия, вне эйдоса, вне собственной сущности, а в актуализации сверхсущего бытия;[[[52]](#footnote-52)53]

- поступок в средние века для человека определялся в душе как невозможное сопряжение исходных мотивов любви к человеку. “Можно ли – чтобы самому не нарушить заповедь и не совершить убийство – допустить убийство, совершаемое другим? И – вновь безвыходность нравственной коллизии, проникающей в самую сердцевину абсолютного завета. Убью ли я, чтобы помешать убийству, или не убью, дав убийству совершиться, – совесть все равно скажет: “Виновен!”[[[53]](#footnote-53)54] именно такой выбор и есть нравственный выбор в момент самодетерминации;

- для человека средневековья жизнь – это момент исповеди, встречи времени и вечности, равновесие сиюминутных поступков и вечного возмездия. Такая жизнь человека это не исповедь, не житие святого, а жизнь индивида в движении и предстоянии в храме, из храма в свой дом как аналог античной трагедии. Храм, колокол в форме храма, икона, фрески, все это и многое другое является формой “постановки” индивидуальной жизни в момент ее встречи с вечностью в горизонте личностной идеи средневековья. Индивид является мастером, свободным средоточием вечного “предстояния”, он может в своем земном бытии изменять и перерешать свою судьбу;

- для средневековья – это противоборство между сакральностью моей “священной истории” и жизненной, смертной ответственностью за свое бесконечное будущее, столкновение предрешенности страшного суда и свободной воли индивида, сопряжение страданий нашей индивидуальной жизни и Страстей Господних. Так, “причащающий разум” индивида средних веков направлен на актуализацию бесконечно-возможного бытия как “всеобщего субъекта”.

*Новое время:*

В. Библер начинает характеризовать Нововременное сознание с описания сложного сплетения безвыходных нравственных коллизий, связанных с именами Гамлета, Дон-Кихота, Фауста, так как поступки этих героев в их сплетении, взаимополагании, взаимоисключении создают поле нравственности в жизни человека Нового времени. В словах Гамлета “Быть или не быть” заключается вопрос философского осмысления жизни человека эпохи, который отражает суть миропонимания этого времени- самому себе быть обязанным своим бытием. Ответом “быть” человек обрекал себя на борения, противодействие силам, которые были сильнее его. Но в этом заключалась свобода. “Решая – “не быть!” – человек отстраняется от всякой ответственности за свои действия (этих действий попросту нет), но оказывается трагически ответственным за свое бездействие. Правда, есть выход в конце “Гамлета”: “Если чему-нибудь суждено случиться сейчас, значит, этого не придется дожидаться… Самое главное – быть всегда наготове… Будь, что будет!”[[[54]](#footnote-54)55] В. Библер считает, что такая позиция является концом нравственности, попыткой укрыться от нравственных, неразрешимых коллизий. Нравственность ХХ века и есть сложное, парадоксальное сопряжение всех нравственных трагедий Эдипа и Христа, Гамлета и Дон-Кихота. И теперь мой поступок предопределен, как бы я ни поступил, он не снимает исходной перипетии нравственного выбора, решения, совести (ответственности). Нравственен он лишь тогда, когда он восстанавливает исходную перипетию, преступает и возвращает к исходной позиции. Нравственность не в моральных нормах, не в предписаниях как надо или не надо поступать, а в неких образах культуры, в личностных трагедиях героев, их называет В. Библер. Их противоборство есть преодоление (романное, биографически замкнутое и законченное) некой странной светской “сакральности” (те линии, сгибы, в которых “цивилизация” проникает в “культуру”), – сакральности и неотвратимости “исторического прогресса”. Индивид осознает свою уникальность, вместе с тем чувствует себя бесконечно малой, исчезающей малозначащей точкой исторического движения, в которой все последствия не зависят от его личной воли. Разум индивида Нового времени направлен на актуализацию мира как предмета познания и в романном о-странении, – личности автора, способного и мучительно жаждущего познавать мир и самого себя, то есть понимать вещи в их одиноком “само-по-себе-значимом” бытии.

В. Библер дает историческую “типологию” образов личности, имманентных для каждой формы культуры, для каждой формы самодетерминации: это – Герой античности; Страстотерпец и Мастер средневековья; автор (в смысле соотношения автора и “героя”) Нового времени. Но мое собственное сознание и мою собственную судьбу можно самоопределить только на гранях этих культур. Конечный смысл культуры как самодетерминации есть сопряжение, сосредоточение двух коренных регулятивных идей (разум – личность) в процессе решающего самоопределения и самоперерешения нашего сознания, деятельности, судьбы (апорийное – в античности; антитетическое – в средние века; антиномическое – в Новое время; парадоксальное – в XX веке). На грани культур, на пограничье их происходит самодетерминация личности, именно так определяет культуру и М.Бахтин, и В. Библер – это второе определение культуры – самодетерминация.

Актуализация внутреннего смысла диалога как определения мышления, понимание культуры как диалога, ведущего к пониманию себя впервые произошла, на взгляд В. Библера, в античности, в соединении двухсубъектности того, кто мыслит. Примером такого мышления было сократовское: “Познай самого себя!” Это было стремление человека понять, что же он собой представляет как субъект мышления. Второй актуализацией диалога в античности становится возможность амбивалентности, двухплановости самой логики мышления. Здесь возникает спор различных логик, актуализированный уже в античности в обнаружении дву-осмысленности, амбивалентности самой античной логики. Но перейти к диалогичности сознания человек не смог вплоть до ХХ века. Теперь сложились условия для такого перехода, что не гарантирует этот переход. В.Библер в работе “От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век” объясняет, почему в XX веке феномен культуры все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает все решающие события жизни и сознания людей нашего века, и объясняет это явление следующими причинами:

- страшные трагедии и потрясения ХХ века, начиная с событий I мировой войны и последовавшие вслед за ней события 20-30-х годов ХХ века, казалось бы, не имеющие к культуре никакого отношения, помогли обнаружить и осознать роковое исчерпание и расщепление единой лестницы прогрессивного восхождения европейской цивилизации. В начале XX века связь веков разорвалась;

- в эти годы все более выявляется несводимость Ближневосточного (Библейского) и – Античного, Античного и – Средневекового, современных и исторических Азии и Африки смыслов бытия, несводимость их и друг к другу. Все эти спектры иных смыслов врываются в наше повседневное бытие. Но современный человек Европы, Азии и Африки, Латинской Америки оказывается где-то в промежутке различных встречных и пересекающихся смысловых кривых, человек от этого не получает ничего, не “прирастает”, он все время остается наедине с самим собой. В одной точке сосредоточиваются и взаимоопределяют друг друга античный, средневековый, новоевропейский духовные спектры, опять-таки обнаруживая свое одновременное культурное бытие;

- античная идея первосущего бытия, понятого как нечто единое, космическое в своем противопоставлении и роковой внутренней связи с идеей хаоса, беспредельного; средневековая идея бытия вещей, как их все-бытия в причастии единому всеобщему субъекту; нововременная идея “мыслящего тростника”, со всех сторон окруженного чуждой, потусторонней, протяженной субстанцией, лишь познанием претворяемой в силу практического действия:- “но в эту дополнительность вплетается и усиливает исходное напряжение упомянутая выше “горизонталь” – невозможное, трагическое взаимопредположение Запада и Востока…”[[[55]](#footnote-55)56] – творческим выходом из создавшейся ситуации может стать новое мышление, сознание, способное сосредоточить, творчески претворить. Во всех этих направлениях к середине века нарастает не только чудо преображения, но и “бегство от чуда” изначальной ответственности;

- решающие сдвиги в нашем сознании, идущие из глубин бытия современных людей, дополняются теми сдвигами сознания, что определяются на самых высотах мышления, разумения. На этих высотах разум доходит до необходимости обратиться на самого себя, до свободного преображения своих оснований;

- в процессе так называемой “научно-технической революции” основной формой деятельности человека оказывается деятельность на самоизменение. Решающее влияние свободного времени на все сферы социального и производственного развития означает коренной и неотвратимый сдвиг в бытии и сознании людей. В XX веке возрастает социальное значение и катализирующая роль просто индивида, свободно сосредоточенного в своем разуме, всеобщие знания, умения, стремления человечества, – творчески преобразующий эти знания и стремления в своих произведениях, – собеседник, излучающий новые и актуализирующий старые – вечные – формы личностного общения. Впрочем, в мой образ жизни включается и культура прошедших эпох, и не только в качестве снятого культурного среза, не только в качестве элементов образования, но и в качестве некой самостоятельной реальности.

В ХХ веке сложились условия, при которых в онтологизации и все нарастающей всеобщности смыслов культуры трудно и мучительно назревает особый тип сознания человека нашего времени – Сознание, Разум культуры. Это начало нового свободного мышления и нравственного выбора. Диалог логик, который здесь впервые сознательно порожден, дважды преобразуется. Творческая личность мыслит во внутреннем диалоге потому, что субъект теоретизирования, характерный для Нового времени, ставится сейчас под вопрос, он не может далее существовать, он оказывается предметом преодоления, преобразования и именно поэтому – понимания. Культура определяется как единственный смысл и замысел бытия. Определение, которое дает В. Библер понятию культура, близкое к понятию М. Бахтина:

1. Культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих – культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур.

2. Культура – это форма самодетерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления; то есть культура – это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности.

3. Культура – это из-обретение “мира впервые”.[[[56]](#footnote-56)57]

В. Библер, описывая рождение диалогики культуры в ХХ веке, использует интересный прием: “Явление четвертое. Те же и… Софья…” рожденные в ХХ веке идеи, смыслы, ответы не снимают, не заменяют те идеи, которые рождались в античности, средневековье или в Новое время. Прежние идеи не устаревают, они действуют, они современны, они раскрывают одну из сторон жизни индивида. “С появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые «персонажи» – Эсхил, Софокл, Шекспир, Фидий, Рембрандт, Ван-Гог, Пикассо… не уходят со сцены, не «снимаются» и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, – даже – впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену; одно действующее лицо вызывает любовь, другое – гнев, третье – раздумье. Число действующих лиц постоянно изменяется, увеличивается, растет.”[[[57]](#footnote-57)58] Такое общение и бытие в культуре – это реальное взаиморазвитие, актуализация отдельных идей или по В. Библеру, персонажей, осуществляющих диалог, формирование новых черт, идей тех персонажей, которые действовали ранее. Эта культура способна жить и развиваться как культура только на пограничье культур, в одновременности, в диалоге с другими культурами. Причем вся данная культура должна быть понята как единое произведение, созданное и пересоздаваемое одним автором, адресованное читателю – в XXI век.

Культура как самодетерминация личности поднимает вопросы нравственности, ответственности за поступок. Поступок как порождение мысли (в бахтинском понимании), как нравственная ответственность перед собой – самодетерминация. Каждый этап становления личности дает нравственный этап в этом процессе. В нравственности современного человека живет сложное, парадоксальное сопряжение трагедий Эдипа и Христа, – Гамлета и Дон-Кихота. Нравственный поступок лишь тогда нравственен, когда он нечто преступает, то есть восстанавливает исходную перипетию. Поэтому-то нравственность фокусируется не в моральных заповедях, предписывающих “как надо поступить”, но в неких образах культуры, в личностных трагедиях Эдипа, Прометея, Гамлета, Дон-Кихота… В античности, в средние века, в Новое время мое собственное сознание и мою собственную судьбу возможно рационально и свободно самоопределить только на грани различных культур, различных форм самоотстранения – эпохального, культурологически значимого – личности от самое себя.

“Конечный смысл культуры (как самодетерминации) – ее основания, граней, вершины – есть (апорийное – в античности; антитетическое – в средние века; антиномическое – в Новое время; парадоксальное – в XX веке) сопряжение, сосредоточение двух коренных регулятивных идей (разум – личность) в процессе решающего самоопределения и самоперерешения нашего сознания, деятельности, судьбы”.[[[58]](#footnote-58)59] Конечный смысл культуры, по В.Библеру – возможность самодетерминации личности в процессе формирования исторического сознания (в нашем варианте – социализации). Но детерминация может быть задана извне. В. Библер называет те причины, которые могут определять детерминацию извне: из фатально неотвратимых и плотно слежавшихся исторических и социально-экономических систем, форм деятельности, форм общения (совместности), форм разделения и соединения трудовых функций. Такого же типа и детерминация “из-нутра…” – из физиологических, генетических, под-сознательных, или “пред-рассудочных”, предопределенностей. Такая детерминация – внеположена нашему сознанию, уму, воле. Она уничтожает личность, нивелирует ее, делает ее как все.

Культура может являться только самодетерминацией, когда человек в результате диалогического общения с самим собой вырабатывает свои ответы на вопросы человеческого бытия.

В результате краткого анализа философии диалога, сделанного в данном разделе, надо отметить, что диалог в подходах к историческому тексту используется в следующем контексте: диалог – это бытие, жизнь сознания; сознание живет и общается только в диалоге; диалог это общения “Я” с “Я”, “Я” с “ТЫ”, это общение идей одной эпохи, общение культур разных эпох; диалог – это умение слышать другое (то есть понимать). Слышать, понимать другое можно только в тексте. В таком контексте диалог – это территория культуры, которая живет на пограничье и поэтому для ее возникновения нужно минимум две культуры.

1.4. Иконология как метод работы с историческим текстом

В процессе изучения истории можно опираться на произведения искусства, литературу определенного исторического периода, изучая образы, созданные авторами великих творений. Эти авторы через свои произведения высказывают основные идеи эпохи. Для прочтения этих идей создан один из малоизвестных, но заслуживающих внимания методов изучения истории, *иконология.*

Созданная Э. Панофским, эта новая наука открывает возможности для формирования новейших методов и подходов в исследовании разных областей истории как культуры, заключается в возможности восстановить историческую картину эпохи, ментальные установки исторического времени через произведения искусства, принадлежащие этой эпохи.

Слово “*иконология*” как название научного метода впервые прозвучало на Х Международном конгрессе истории искусства в 1912 году в речи Варбурга, который назвал метод своего исследования иконологическим анализом, который заключался в переходе границ исследования. Вторжение во все сферы культуры и исторической жизни – от семьи до астрологии – создавало основу для анализа огромного пространства истории как культуры. Знакомство с Варбургом и его библиотекой определили методологическую основу научной деятельности Панофского. Панофский, связывая воедино разные явления культуры, ставил их на одну плоскость, провозглашал их равноправие и плодотворную способность взаимно выявлять подспудный смысл образов. В явлениях культуры он стремился вместе с индивидуальным началом раскрыть типичные черты эпохи, стране, культурному феномену, выявить их структурную общность.

Согласно Э. Панофскому, иконологический анализ феномена культуры включает *три уровня. Первый* — описательный, при котором создается общая характеристика изображения и его эмоционального содержания (выявляется мотив). *Второй уровень* предполагает более сложный анализ. В нем большую роль играют присутствующие в образах исторические и аллегорические элементы, и происходит определение сюжета. На *третьем,* собственно иконологическом, уровне уже рассмотренный объект включается в контекст исторической эпохи и в ряд родственных ему явлений в мировой культуре, что позволяет Э. Панофскому представить явление искусства как исторический культурный симптом. Такой подход к изучению исторической эпохи позволяет понять умонастроения людей данного исторического период, и на этой базе понять причины и суть тех или иных явлений и событий истории.

Иконология может сработать в изучении истории в союзе с другими, известными методами работы с гуманитарным и историческим текстом. Якоб Буркхардт[[[59]](#footnote-59)60], чьи интересы ученого-исследователя распространялись на период Ренессанса, считал, что изучение истории возможно только через изучение индивидуального сознания, которое проявляется через современные идеи, философия, гражданские институты, верования и др. Макс Дворжак[[[60]](#footnote-60)61] считал, что история искусства является историей духа.

Э. Кассирер рассматривает реальный мир как поэму, зашифрованную неведомым писателем, и человек может распутать эту головоломку. Все художественные образы, религиозные представления являются символами этой реальности. Человек живет не только в физической реальности, но и в символической. Именно ее он познает. Нет иной реальности в понимании человека, чем та, что существует в символических формах мифа, языка, искусства, которые творят собственные контексты. Только в таких формах и может восприниматься реальность. Человек не может воспринимать физическую реальность в том виде, как она есть, а только через символическое отображение ее. Символическое отображение чувственного образа переводит его в интеллектуальный контекст.

Эти идеи были близки идеям Эрвина Панофского[[[61]](#footnote-61)62], который разрабатывает метод иконологии, чему посвящает работу “Этюды по иконологии: гуманистические темы в искусстве Возрождения” (1933г.) Иконология позволяет связать личность и его творчество с идеями эпохи, историческим периодом, философскими и религиозными представлениями эпохи.

Итак, *основания,* на которых строится определение исторического сознания, *во-первых*, исходят из самой историчности исторического сознания. Здесь мы рассматриваем два аспекта – история есть история сознания, духовной действительности, культура, и второй аспект – история есть процесс, который состоит в смене эпох*. Эпохи* – это исторические периоды с определенными духовными установками, которые меняются в результате развития парадигм. *Второе основание* связано с нарративностью истории. Территория, на которой встречается личность с героями прошлого, есть текст, который изучается на уровне герменевтического подхода, и строится этот текст только на диалогических основаниях. *Диалогичность* исторического текста это *третье основание*, на котором строится наша концепция исторического сознания личности.

Глава 2. Формирование исторического сознания личности в процессе преподавания дисциплин гуманитарного цикла

2.1. Исторические эпохи как предмет истории и их содержание

Исходя из определенных выше оснований исторического сознания личности, перейдет к описанию практики его формирования. Но сначала определим проблемы современной школы, которые есть сегодня в школе и которые мешают формировать историческое сознание личности.

На наш взгляд в преподавании истории есть следующие проблемы:

*Первая проблема*связана с определением предмета истории. В средней школе много разных предметов. Они делятся на гуманитарные и естественно-научные. Сегодня есть опыт различных школ, классов в пределах одной школы по этому принципу. Но замечено, что ученики не могут переносить знания с одного предмета на другой. Так, на литературе они не видят исторической обстановки, хотя ее изучали на истории, где наоборот, не знают состояние литературы, культуры, науки этого периода, то есть не видят мир в целом, в единстве. Мы не говорим уже о таких предметах как физика, химия, биология. Ученики не чувствуют исторической обстановки, в которой происходит то или иное открытие. Получив за знание вопроса высшую оценку на одном предмете, ученик не вспоминает ничего об этом материале на другом предмете. Что это: неумение обобщать? анализировать? видеть параллели? Изучая историю своей страны или Европы, ученики не видят события во взаимосвязи, в параллельности развития. Приведем пример: реформация в Европе и церковный раскол в России. Кто, где и когда рассматривал эти вопросы в единстве? Ни в учебниках, ни в программах этого нет. Ученик не видит мира в единстве. Так в своей работе “Бегство от cвободы” Эрих Фромм говорит о результатах такого преподавания предметов: “…фактором, парализующим способность к критическому мышлению, становится разрушение целостного представления о мире. Факты утрачивают то специфическое качество, которое имели бы, будучи составными частями общей картины, и приобретают абстрактный, количественный характер; каждый факт превращается просто в еще один факт, причем существенным кажется лишь то, больше их знаем или меньше.”[[[62]](#footnote-62)66] *Вторая проблема*может быть сформулирована в единстве с первой: факты одного порядка не даются во взаимосвязи.

*Третья,* очень важная на наш взгляд, *проблема,* на которую необходимо обратить внимание – неинтерес, безразличие ученика к приобретаемым знаниям. Разные цели ставит ученик перед собой в учении:

а). Надо знать ради того, чтобы знать (стыдно быть необразованным). Эту цель часто формулируют родители, учителя, средства массовой информации, окружение, когда считается, что все должны быть образованными людьми. А ради чего? Ради того, чтобы быть образованным. Надо сказать, что сегодня стало возможным хвастаться своим незнанием, презирать тех, кто учится в спецшколах, поступает в институт. Эти процессы описаны в философии. В результате возникшего чувства ресентимента человек начинает осознавать свою *ущербность* в качестве *достоинства* (М. Шелер). Механизм герметизации души заключается в том, что человек-масса (Х. Ортега-и-Гассет) считает, что в интеллектуальном плане уже ни к чему стремиться не надо. Поскольку он не чувствует необходимости узнать что-то новое, не имеющее к нему прямого отношения, он тем самым замыкается в себе, вынужденный вновь и вновь обращаться к тем идеям, которые известны ему (“Мы гимназиев не кончали”).

б). Быть лучше других, иметь хорошие оценки (родители требуют). Знания ради оценки становятся стимулом в учебе. в). Чаще всего ученик учит ради того, чтобы его не ругали, просто учит, т. к. и из этого складывается его детство. Утрачивает здоровье, комплексует, устает. Как часто ребенок, приходя с интересом в первый класс, очень быстро утрачивает его. Конечно, нельзя отрицать, что некоторые ученики учатся потому, что им интересно, но таких детей меньшинство. Эрих Фромм пишет о необходимости интереса в учении: “…мышление теряет свой основной стимул – заинтересованность мыслителя; ученый превращается в машину для регистрации “фактов”. …Стремление к истине коренится в потребностях, в *интересах* отдельных людей или социальных групп; без интереса не было бы стимула искать истину[[[63]](#footnote-63)67].”

*Четвертая проблема,* возникающая в процессе преподавания: подавления самостоятельности мышления. Ученики приходят в школу большими фантазерами, “почемучками” и скоро они перестают задавать вопросы, удивляться, интересоваться. Большинство учеников теряет интерес к исследованию, к самостоятельности в решении проблемы. А ведь они хотели учиться в школе. Эрих Фромм в книге “Бегство от свободы” говорит о процессе подавления самостоятельности мышления, о том, что к этому ведет, о методах подавления: “Один из них – настойчивое требование от учащихся *знать факты, точнее, информацию.* В головы учащихся вдалбливаются сотни разрозненных, не связанных между собою фактов; все их время и вся энергия уходят на заучивание этой массы фактов, *а думать уже некогда и сил нет*. Разумеется, мышление само по себе – это фикция, но и сама по себе “информация” может превратиться в препятствие для мышления, как и ее отсутствие”.[[[64]](#footnote-64)68] В преподавании истории факты играют огромную роль. Как их преподавать, чтобы они не стали препятствием для мышления ученика?

Рассматривая комплекс проблем, связанных с современным состоянием преподавания истории, нам хотелось выделить из них главную: определения предмета истории. *Предметом истории мы определяем человеческое сознание*, разное в разные эпохи. Определение содержания эпохи автор данной работы дает в контексте философских концепций истории:

- “духовный универсум” (Л.Февр) – эстетические, этические, правовые нормы, эмоциональные состояния, типичные для исторической эпохи, особенности психического склада людей данной эпохи;

- “видение мира” (Р.Мандру) – мирощущение, мировосприятие, мировоззрение, система отношений к действительности, определяющая позиции людей в частной и социальной жизни, в труде;

- “ментальность” (А.Дюпон) – состояние духовности, манера думать, воспринимать мир, система символов и ценностей;

- “модель мира”, “картина мира”, “образ мира”, “видение мира” (А. Гуревич) - “моделью мира”, складывающейся в данном обществе, человек руководствуется во всем своем поведении, с помощью составляющих ее категорий он отбирает импульсы и впечатления, идущие от внешнего мира, и преобразует их в данные своего внутреннего опыта.

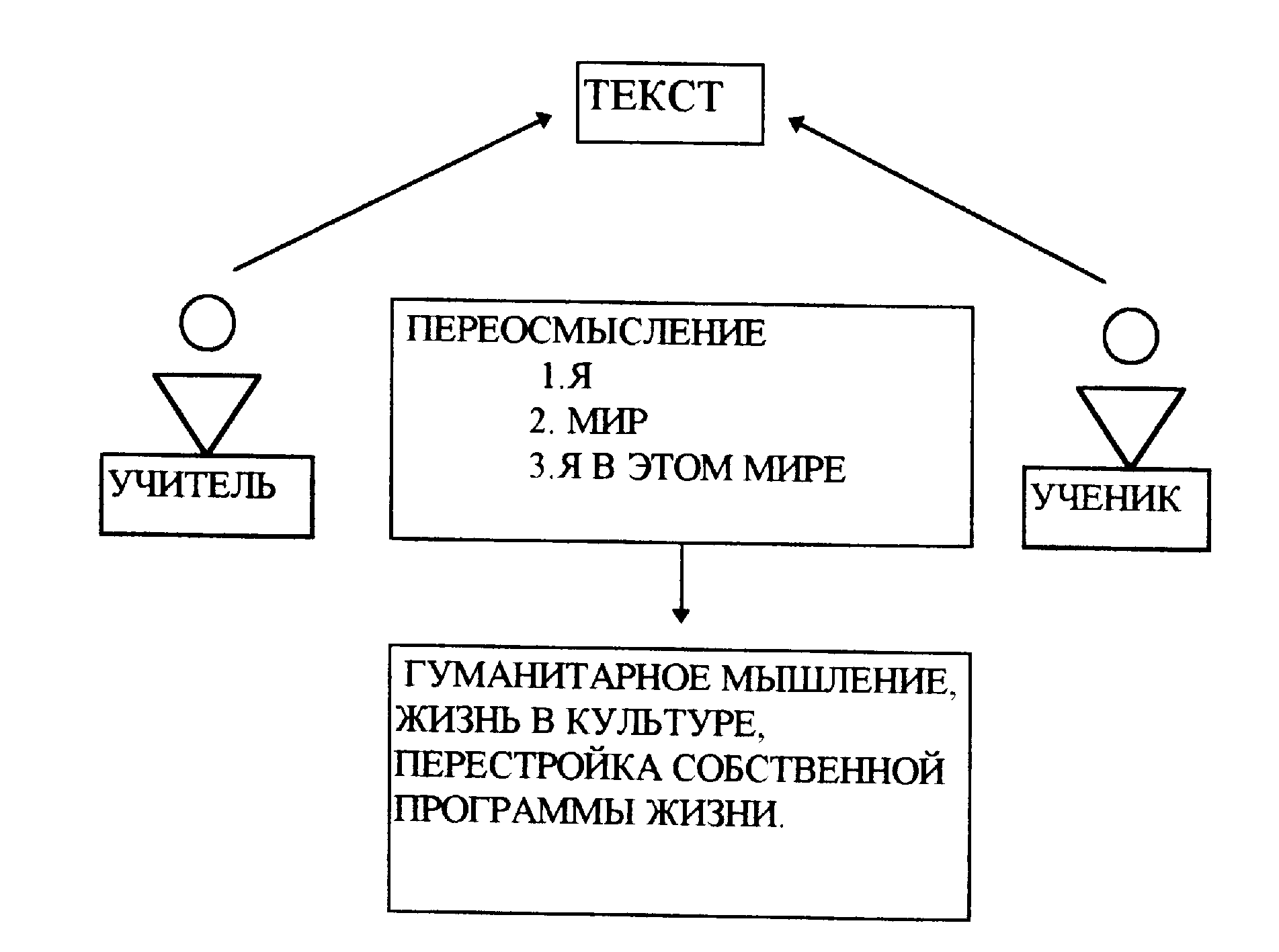
Единые духовные установки объединяют все явления и умонастроения людей в каждой эпохе. “Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, ...и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в коллективном сознании общественных групп и в индивидуальном сознании выдающихся представителей эпохи, ибо всем людям, принадлежащим к данному обществу, культура предлагает общий умственный инструментарий.”[[[65]](#footnote-65)69] Каждая цивилизация, социальная система характеризуются своим особым способом восприятия мира. А. Гуревич отмечает, что основные концептуальные и чувственные категории универсальны, но по своему содержанию они изменчивы. В различных общественных структурах мы найдем весьма не похожие одна на другую категории времени или свободы, в рамках одной цивилизации все эти категории не представляют случайного набора, но образуют в своей совокупности систему, и изменение одних форм связано с изменением и других.[[[66]](#footnote-66)70] В**.** Библер говорит об эпохе в работе “От наукоучения к логике культуры”: “Та или иная историческая эпоха оборачивается особой культурой (то есть таит в себе бесконечные возможности самореализации), только если она обладает собственным пафосом всеобщего. То есть, если в этой культуре формируется особенный разум, с особенным смыслом понимания мира.”[[[67]](#footnote-67)71] Шкуратов В. говорит, что эпоха имеет “душу”, “гений эпохи”, или все вместе он это объединяет в понятии “культурный тип”.[[[68]](#footnote-68)72]

Подводя итог всем высказываниям об эпохах, можно выделить главное, что составляет *черты эпохи: определенный исторический этап в жизни человечества, характеризующийся определенными духовными и ментальными установками, смыслами (в Бахтинской интерпретации) как ответами на вопросы человеческого бытия, культурой, которая таит в себе огромные возможности для самореализации индивида.* Именно это содержание истории является для нас предметом гуманитарных дисциплин.

2.2. Образовательная деятельность преподавателя истории

Ученик направляет всю свою образовательную работу (образование как воспроизведение в себе человеческого образа или образа культуры разных эпох) на работу с текстом. Культура поставила в свое время все вопросы человеческого бытия, человеческого миропонимания, и на все вопросы уже дала ответы. Ученик, работая с текстом культуры той или иной эпохи, ищет ответы на свои вопросы. Но главная цель такого поиска – услышать ответы эпохи, культуры. В этом цель образования. Развитие человека возможно при условии, если он эти ответы услышал и обогатился. Движение ученика заключается в том, что он, работая с текстом культуры, сам меняется, двигается вслед за культурой, проходит этап за этапом вместе с человечеством, воспроизводит постепенно, поэтапно в себе образ культуры человечества.

История является территорией встречи поколений и эта территория располагается в историческом тексте, что проявляется в нарративности истории. Встреча с историей происходит на уровне текста, и мы выстраиваем эту работу следующим образом:



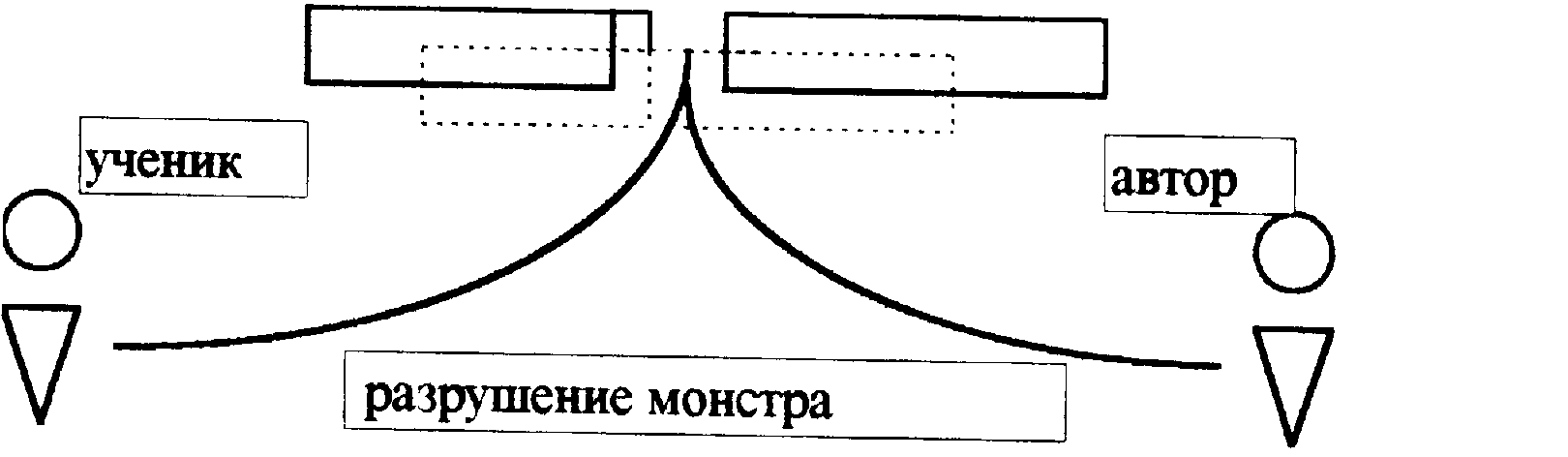
Этапы образовательной деятельности:

1. Текст, чтение текста;

2. Возникновение “монстра” (псевдопонятия) у ученика по поводу прочитанного текста (непонимание автора при первоначальном знании);

3. Предъявление этого “монстра”. Учитель должен услышать его, понять и интерпретировать;

4. Столкновение “монстра” ученика с логикой автора, что ведет к разрушению “монстра”, возникновение контекста – что есть движение в развитии ребенка, что есть несовпадение с самим собой;



5. Возникновение псевдопонятия по поводу текста автора, т. к. понять автора полностью ученику невозможно. М. М. Бахтин отмечал, что культура не живет на территории (текста), а лишь на пограничье – в контексте. И пограничье здесь – текст автора и понимание ученика;

6. Столкновение псевдопонятия с голосами эпохи, другими логиками. Написание произведения;

7. Рефлексия – встреча эпох, выявление еще неоформленных голосов;

8. Возникновение контекста как несовпадения с собой, переосмысление себя в этом мире.

Возникает следующая цепочка этапов работы:

чтение – “монстр” – предъявление “монстра” – интерпретация – разрушение “монстра” при встрече с логикой автора – псевдопонятие + голоса эпох – произведение = контекст.

В данном подходе становится важным несовпадение человека с самим собой до чтения текста, и после его встречи с автором текста. Именно в этом несовпадении и заключается движение, развитие ученика. “Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: А есть А. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, "заочно". Подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя”.[[[69]](#footnote-69)73]

Ф. Т. Михайлов в своей лекции “Гуманитарное знание”, прочитанной в Южно-Сахалинской гимназии, говоря о гуманитарном образовании, сформулировал свое видение гуманитарного знания: “Гуманитарное знание – это знание, которое воспроизводит в себе все отношения: отношения человека к природе, отношение к общности, отношение ко времени (биографии, к истории предков), отношение к самому себе. Без переживания предмета познания нет познания”. Говоря о переживании предмета, он отмечал, что готовые знания не должны даваться ученикам. Надо изучать не историю человечества, а историю человеческой мысли. То есть, надо строить изучение человеческой мысли так, чтобы ученик не получал готовых знаний, надо сформулировать проблему так, чтобы ученик подошел к открытию этого закона, этого понятия сам, вместе с культурой, ее представителями. В. В. Розанов в книге “О понимании”, рассуждая о познании, говорит о необходимости не знания, но понимания предмета.[[[70]](#footnote-70)74] Цель образования – понимание.

*Понимание* – вот то, на что направлено образование, понимание пути человечества, понимание законов развития, понимание себя. Проходя путь культуры, ученик подходит к тем открытиям, которые человечество уже сделало, и делает их сам, вместе с человечеством. Готовых знаний нет, знания – когда я могу сказать, как это получилось. “Оригинальной я считаю не ту идею, которая никогда никому не приходила на ум; важно, чтобы она возникла у самого индивида, чтобы она была результатом его собственной психической деятельности, то есть его мыслью.”[[[71]](#footnote-71)75] Ф.Т. Михайлов в своей лекции “Гуманитарное знание” говорил: “Без понимания человеческого пути к открытию нет знания, есть миф. Ребенок становится машиной, если его заставляют учить готовые знания. Знания не в опыте и мышлении, а способности преобразовывать способы познания себя”. Предметов в обучении становится история мысли человека, его мыслимый путь к осознанию и открытию – в физике, химии, жизни.

При таком подходе меняется содержание самого предмета. Предметом истории, обществознания, Мировой художественной культуры, литературы становится человеческое сознание, которое содержит ответы на вопросы человеческого бытия, урок становится тем пространством, где организуется встреча поколений. Учитель – организует пространство этих встреч, он не должен играть роль человека, знающего ответы на все вопросы. Эти ответы должна давать история, надо уметь их услышать. Педагогическая практика должна ориентироваться на создание условий слышания учеником ответов на свои вопросы, которые ему дает история как культура.

Но при организации встречи поколений на уроке истории ученик может остаться пассивным к происходящему, надо, чтобы у него возник вопрос к культуре, и он начнет искать ответ на него. Такой вопрос А.И. Адамский в своих лекциях называет “Я-знание”. Следовательно, смысл работы учителя по организации пространства встречи поколений заключается в том, чтобы поставить ученика в ситуацию, когда у него возникнет вопрос к культуре. Без такого вопроса ученик будет пассивен, его работа не будет эффективной, если вообще будет.

Учитель, организуя пространство встречи поколений, помогает ученику, через этот вопрос, через это отношение “вытянуть” все другие отношения. Если ученик знает предмет своего исследования, знает, над чем он работает, идя по пути культуры, он сможет понять, чего он не знает, но может решить такой вопрос. Этот уровень исследования В. Библер называет “ученое незнание”. То есть, ученик точно знает, чего он не знает, и будет сознательно искать ответ на этот вопрос. Это будет его вопрос и только. И тогда он попадает в ситуацию, когда для решения проблемы надо зайти с другой стороны, надо искать иначе. Наступает этап, когда для поиска ответа на вопрос, надо иначе мыслить.

Учиться перестраивать свое мышление – вот важный этап в развитии ученика, овладении миром. Очень важно для развития человека открыть в себе способность перестраивать форму и средства познания мира. Итак, мы видим следующие этапы работы учителя:

1. Формирование условий возникновения вопроса у ученика;

2. Ответ ищется в культуре, “Я-знание”. Изучается, как это сделано, как возникло в культуре. Погружение в эпоху личностного, рассматривание динамики вопроса через эпохи, “ученое незнание”;

3. Учиться перестраивать свое мышление – здесь ученик становится автором;

4. Осмысление мира как единого целого себя – как наследника и частицу этого мира;

5. Воссоздание духовного образа мира в себе – **образ**ование.

В. Библер, рассуждая о логике сотворения (самосознания) того, что уже создано, отмечает, чтобы поймать логику мышления (реально, живого – диалогику, творческую логику), надо ответить на два вопроса:

1). Как можно логически воспроизвести “Ты” в другом “Я” моего собственного мышления? (В качестве собеседника);

2). Как возможно воспроизвести (и возможно ли вообще) “опыт”, “бытие” в “умозрении” (как нечто отличное от “умозрения”)?

На эти вопросы можно ответить лишь как на один вопрос. В понятие предмета входит понятое в нем и непонятое, сократическое: “Я знаю, что я не знаю” – *ученое незнание*. Знание предмета есть незнание, знание о его бытии вне моего знания. Здесь начало диалогики.

Сократ открыл технологию, как поставить учение в позицию “Я-знание”, в ситуацию возникновения у него вопроса. Все мы знаем, что Сократ при помощи диалога, бесед со своими учениками пытался поставить их в такую ситуацию, при которой они задумаются над своим пониманием проблемы, обратятся к себе, будут пытаться познать себя. М. Бахтин в произведении о Ф. Достоевском называет два вида диалога: сократический диалог и мениппеи и выделяет следующие *принципы сократического диалога:*

- истина диалогична по природе. истина не рождается и не находится в голове отдельного человека, она рождается между людьми, совместно ищущими истину;

- двумя основными приемами сократического диалога являлись синкриза и анакриза. Синкриза – сопоставление различных точек зрения на один предмет. Анакриза – способ вызывать, провоцировать слова собеседника, заставлять его высказывать свое мнение, и высказывать до конца;

- событие, которые совершается “в сократическом диалоге”, является событием искания и испытания истины;

- создание сюжетной ситуации в диалоге, заставляющей человека раскрывать глубинные пласты личности и мысли. “Диалог на пороге”;

- диалогическое испытание идеи есть одновременно и испытание человека, ее представляющего. Идеи ведущих исторических лиц здесь не цитируются и не пересказываются, а даются в свободно-творческом развитии на диалогизирующем фоне других идей. Это уже шаг до “диалога мертвых”, где в диалогической плоскости сталкиваются люди и идеи, разделенные веками.

Диалог мениппеи назван в честь Мениппа, философа из Гадары (III век до н.э.). Именно в стиле мениппеи написано произведение М. Булгакова “Мастер и Маргарита”. Этот диалог, по мнению автора данной работы более соответствует мышлению эпохи модернизма и постмодернизма, ибо:

- увеличивает удельный вес смехового элемента;

- не требует жизненного правдоподобия, характеризуется свободой сюжетного и философского уровня;

- фантастика оправдывается идейно-философской целью – создавать исключительные ситуации для провоцирования и испытания философской идеи – слова правды, воплощенной в образ мудреца, искателя этой правды. Это надо для провоцирования правды, ее испытания;

- сочетает свободную фантастику, символику, мистико-религиозный элемент с грубым трущобным натурализмом;

- смелость вымысла и фантастики сочетается в мениппее с философским универсализмом и предельной миросозерцательностью. Это жанр “последних вопросов”, последних философских позиций. Они стремятся давать как бы последние, решающие слова и поступки человека, в каждом из которых – весь человек. Вся его жизнь в целом.

Диалог становится методом создания пространства встречи ученика с культурой, которая содержит смыслы как ответы на вопросы человеческого бытия (вопросы ученика). Организует это пространство учитель.

2.3. Роль преподавателя в гуманитарном образовании

Роль преподавателя, учителя заключается в организации пространства встречи поколений, в организации условий слышания (понимания) голосов разных эпох, общения ученика с ними, этими голосами, роль учителя здесь – не наставника, не человека, обладающего истиной, другая. Разницу традиционной и иной (новаторской) школ и роли учителя в них легко подтвердить примером из культуры. Обратимся за таким примером к М. Бахтину. Он сравнивает гуманитарное мышление Ф. Достоевского с его полифоническим восприятием мира с традиционным – Л.Н. Толстого. Анализируя рассказ Л. Н. Толстого “Три смерти”, М. Бахтин показывает, как весь смысл жизни и смерти героев показывается только с позиции автора, “только в авторском кругозоре... то есть за счет того, что сам персонаж не понимать не может”. “Герои не общаются друг с другом, не отвечают на вопросы, сам герой не имеет право высказываться. Последняя завершающая авторская оценка героя в монологическом произведении по самой природе своей – заочная оценка, которая не предполагает и не учитывает возможный ответ на эту оценку со стороны самого героя. Последнего слова герою не дано, он не может разбить завершающую его твердую оправу заочной авторской оценки”.[[[72]](#footnote-72)76] То есть, на примере М. Бахтина можно увидеть монологический подход к оценкам мира и показу этого мира автором. “Тот внешний мир, в котором живут и умирают персонажи рассказа, – это объективный по отношению к сознаниям всех персонажей авторский мир”.[[[73]](#footnote-73)77] В произведении мы слышим лишь один голос от целой эпохи, от всей культуры – голос Л. Н. Толстого. Ну а Ф. Достоевский? Он перенес бы описание смерти в сознание героев, свел героев в диалоге и сам бы стал равноправным участником диалога. “Конечно, Достоевский никогда не изобразил бы трех смертей: в его мире, где доминантой образа человека является самосознание, а основным событием – взаимодействие полноправных сознаний, смерть не может иметь никакого завершающего и останавливающего жизнь значения”.[[[74]](#footnote-74)78] Итак, Ф. Достоевский показывает различные точки зрения на события, слышит каждую, сводит в диалоге, участвует в нем полноправно. “Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, - с ними можно только диалогически общаться”.[[[75]](#footnote-75)79] Он говорит с ними, слышит все.

А теперь перенесем ситуацию на школу. Традиционная школа – это школа монолога: автор каждого урока – учитель. Он слышит себя, пытается давать события, произведения с позиции своего видения, своего понимания. Он знает все ответы на вопросы. С этой позиции оцениваются ученики. Пишется сочинение, но учитель подходит к этому не как к самостоятельной работе ученика, оценивает с позиции правильности, по его мнению, освещение событий в произведении. По истории в ответе требуется пересказ событий, меньше всего – как ученик эти события воспринимает, видит в цепочке исторических событий. Сознание ученика нельзя оценить. Ф. Достоевский видел эпоху через сознание героя в эпохе. Учителю необходимо как автору (как Ф. Достоевскому) изучать историческую эпоху через голоса героев, поставить ученика в такую позицию, чтобы он стал равноправным участником диалога с этими героями, самому стать участником этого диалога, услышать все голоса, развернуть их так, чтобы они могли зазвучать еще ярче, обогащаться за счет чужой точки зрения самому. “Завершающая активность автора монологического романа проявляется в частности и в том, что на всякую точку зрения, которую сам он не разделяет, он бросает объективную тень... В отличие от этого авторская активность Достоевского проявляется в заведении каждой из спорящих точек зрения до максимальной силы и глубины и разворачивании всех заложенных в данной точке зрения смысловых возможностей. И эта углубляющая чужую мысль активность возможна только на почве диалогического отношения к чужому сознанию, к чужой точке зрения.”[[[76]](#footnote-76)80]

2.4. Преподавание истории Древнего мира в культурологическом аспекте

Все вышеизложенные теоретические положения являются основой практической работы учителя. Мы соединим теорию с практикой преподавания истории древнего мира в 5 классе и проследим движение ученика. Начнем с иконологического метода, и, опираясь на художественные произведения современные и исторические, на диалогической основе и при помощи герменевтического анализа текста истории, выстроим изучение исторического материала.

Тема курса: “Мир первобытного человека”.

*Первый этап* – это вхождение в эпоху. На первых уроках рассматривается жизнь и занятия первобытных людей, их объединения: человеческое стадо, родовая община, племя;

*Второй этап* – выстраивания “монстра” по проблеме. Ученики, пользуясь обыденным сознанием, стереотипами бытового мышления, представляют жизнь первобытного человека как жизнь обезьяны. Не рассматривая причин и источников такого псевдо-знания, направляем работу на выстраивания картины жизни первобытного человека из культуры, для этого переходим к следующему этапу;

*Третий этап* – голоса эпохи в диалогическом пересечении. Ученики обращаются к речи первобытного человека, к его культуре – это наскальная живопись и мифы (иконологический прием). Читая мифы, обращаясь к сознанию первобытного человека, ученики видят какие вопросы обдумывал человек в древности, как разрешал сложные вопросы своего бытия. Диалогическим пересечением голосов одной эпохи здесь будут голоса древнего грека и славянина – язычника, легенды и мифы древних китайцев и корейцев. Ребята были направлены в этой работе на чтение мифов и своих предков тоже. Но ребята читали мифы древних, будучи сами жителями ХХ-ХХI вв. Поэтому закономерен следующий этап работы;

*Четвертый этап* – мировой диалог эпох. Здесь ученики пытаются услышать первобытного человека в его мудрости. И оказывается, что людям ХХI века есть чему учиться у первобытных: мудрости жизни, их отношению к природе как к живой и т.д. Но чтоб размышления учеников не остались на их уровне, чтоб довести их видение мира до уровня мировой культуры, надо перейти к следующему этапу работы;

*Пятый этап* – услышать еще только рождающиеся голоса, предлагаются ученикам работы Вильяма Голдинга “Повелитель мух” и “Наследники” – первое произведение из мировой культуры, в котором звучат проблемы ХХ века и которые имеют прямое отношение к ученикам, живущим в этом столетии, второе – о жизни и смерти племени неандертальцев, которые уходят, оставляя место на планете первым племенам современного человека. Кроме того, В. Голдинг, являясь представителем философии ХХ века, глубже и ярче покажет детям их сопричастность к истории, к жизни человека в древнейшие времена.

На уроке по обсуждению произведения, основных его идей в работе учеников, в их осмыслении истории происходит качественный скачок – ребята поняли, что история имеет отношения к ним, через жизнь чужих людей они могут ответить на вопросы собственного бытия, выработать собственное миропонимание.

На уроке возникает схема пересечения голосов ребят и первобытных людей:

Человек должен жить в культуре.

Чтобы стать Человеком, он создает

мир, который называется

культура. Жить в культуре

или вне нее – зависит от человека.

Современный человек

?

Этапы развития человека пока не известны ученику 5 класса

первобытный человек

Бегство современного человека от свободы

(по В. Голдингу)

Первобыт-ный этап

Схема сопричастности современного человека проблемам первобытности, выстроенная учениками 5 класса по прочтении произведения В. Голдинга “Наследники”

На уроке, на котором обсуждается вопрос о первобытном человеке и современности проблемы первобытности, нашей сопричастности этой проблеме, ученики увидели (после работы над произведением В. Голдинга), что история имеет к ним непосредственное отношение. Эта схема родилась у нас на уроке во время рассуждений о первобытном человеке и обсуждении книги В. Голдинга “Повелитель мух”, где ученики увидели, что происходит с современными им ребятами их возраста, когда те попали на необитаемый остров, то есть попали в первобытные условия. Клеточка с вопросом – это этапы развития первобытного человека до современного (они их еще не изучали, поэтому там вопросы.) Стрелка вниз – это возвращение человека современного назад, до первобытной стадии.

Ребятам было предложено написать собственные размышления о первобытном человеке.

*Ким Алиса. 5а класс.*

*Я и первобытный человек*

*Мы родились и сейчас мы первобытные люди. Мы растем и становимся взрослыми. Вместе с нами растет культура и мир. Из первобытного человека мы становимся культурными и умными людьми на столько, на сколько мы знаем. Такой же длинный и трудный путь прошли в реальную и вышнюю жизнь. Каждый раз мы поднимались на ступеньку выше. Но это происходило не часто. Только когда мы узнаем слово КУЛЬТУРА , мы можем это сделать. Вот, наконец, мы стали такими, какими хотели стать. Очень хороший вопрос - что нам еще нужно в жизни? Ничего больше произойти не может?*

*Наверное, - думаем мы.*

*Ничего, - говорит один.*

*И все же что может случиться?*

*Нет! Мы можем спускаться вниз, обратно, в прошлое, назад. ВЕРНО. У разумных людей имена звучат красивей и они длинные. Они знают речь, грамоту, и мир для них ясен, как их имена. Но они таят в себе ненависть, злость и длинный язык огня, который желает смерти неандертальцам.*

*У неандертальцев имена короткие, легкие и простые. Они сами народ дружный и добрый - всегда готов помочь. Но они плохо знают речь и мир для них не понятен. Но разумные люди называют их чужими. Разумный человек хочет убить неандертальца, потому что тот чужой.*

Работа Алисы содержит очень сильную сторону – ученица видит историю как предмет, сопричастный ее судьбе. Она и история – вот самое главное осознание, которое произошло в этой работе.

Следующее понятие, над которым начинается работа, религия. В своих рассуждениях о мире первобытного человека мы обратились древним мифам, и здесь мы столкнулись с такой сложностью в понимании мифа учащимися 5 класса как смешивания вопросов религии и мифа. Исходя из сведений, полученных из учебников, из общепринятого в стране взгляда на религию, ученики оценивают религию как ненаучное понимание мира, а причинами возникновения религии считают неумение первобытных людей объяснить мир. Если оставить работу над этим понятием на этой стадии и не расширить понятие религия, то вместо этого понятие появится псевдо-понятие. Надо решить две задачи: снять псевдо-понятие (монстра), снять стереотип восприятия термина и поднять учащихся до понимания этого термина на уровне мировой культуры.

Н. Бердяев определял религиозность как духовность. Работам предстоит тяжелая (тяжесть пути, который надо пройти ученикам определяется тем, что они живут в стране, где утеряно понимание этих вопросов. Их не окружает навык понимания этого вопроса на уровне Н. Бердяева, что очень затрудняет восприятие этих понятий и делает знание очень нестойким), но, несмотря ни на что, работу над этим понятием можно начинать с первых уроков в 5 классе. Начиная работу по изучению первобытного человека с чтения мифов разных народов, мы разбираем также вопрос: что такое миф. Опять мы встречаемся со стереотипом: миф – это сказка, никакого отношения не имеющая к реальности. Рассуждения по поводу содержания мифа (пример Г. Шлимана играет здесь большую роль) приводят к тому, что за каждым мифом мы начинаем видеть факты, мировосприятие человеком мира. И ученики приходят в результате этой работы к выводу, что *миф – это образное восприятие мира, это факт, обросший различной интерпретацией его.*

Эта работа по пониманию мифа будет продолжена на протяжении нескольких лет, был сделан только первый шаг по пониманию мифа, но без понятийной подготовки восприятия материала нельзя было двигаться дальше. Далее мы начинаем работу над понятием культура. Работа над этим понятием сложная. Для первоначального подхода к формированию понятия “культура” мы опять используем работы В. Голдинга “Повелитель мух” и “Наследники”. Разные цели мы стараемся достичь при помощи этих работ, одна из них – работа над понятием “культура”. Первая работа показывает ученикам, как быстро современный человек возвращается в первобытное состояние при выпадении из культуры. Во второй работе В. Голдинг показывает, что у первобытного человека появляется культура в виде украшения на рукоятке ножа. Создавая нож, затачивая его на безобидного, но непонятного, и оттого опасного, неандертальца, первобытный человек задумывается над целью создания оружия против человека. А кто заточит нож на тьму мира? (тьма как зло в человеке – это мы уже обсуждали с учениками на материале мифов народов мира), и далее первобытный человек (а мы с ним вместе) говорит о том, что рукоятка ножа важнее лезвия (она является главным средством против тьмы мира. То есть против зла в человеке.) этот образ ребята воспринимают очень точно и запоминают хорошо. На это можно опираться нам в последующей работе.

Теперь наступает следующий этап в работе над понятием. Мы смотрим с учениками диапозитивы с изображением наскальных рисунков и статуэток. На рисунках мы видим изображение человека в шкуре оленя, статуэтки с изображением женщин. У женщин изображено преувеличено большое тело. Руки, ноги и голова не сделаны тщательно. Почему?  И тогда мы предлагаем ученикам подчеркнуть главную часть слова культура, от которой это слово произошло. Они сразу выделяют слово культ. И теперь можно начинать сложную, но необходимую работу над понятием религия как часть культуры, как основа, на которой возникает культура. А как мы уже определили на предыдущих уроках, *культура – это мир, который создает человек, чтобы стать человеком.* Следовательно, *религия – это необходимое условие для человека стать человеком.* Тогда в нашем понимании религии не может быть места определению религии как ненаучного взгляда на мир. Далее мы начинаем работу по выработке подходов к пониманию этого термина.

Как начать работу по выработке понятия религия? Как провести эту работу в 5 классе, чтобы не пользоваться стереотипом: ненаучное видение мира? Долгие размышления автора по проведению этой работе привели к мысли повторить весь путь наших размышлений за два месяца учебы и проследить наш путь к этому понятию еще раз, отрефлексировать наш путь:

*1 шаг –* обращение к ментальности первобытного человека с целью понимания его самого, обращение к мифу: чтение мифов народов мира и понимание его мироощущения. Выведение определения мифа как образного видения мира, как фиксирование факта, который оброс интерпретациями;

*2 шаг* – выведение понятия культура как мира, который строит человек, чтобы стать человеком и определение основополагающей части этого слова – культ;

*3 шаг* – обращение к произведению В. Голдинга: “Повелитель мух” с целью увидеть два мира в сопоставлении: мир культуры и мир, где человек находится вне культуры:

|  |  |
| --- | --- |
| **Мир Ральфа** | **Мир Джека** |
| Демократия,выборы, голосование | Маска, убийство, охота.  Страх перед зверем |
| Костер, чтобы вернуться домой. | Жертвоприношения, ритуальные танцы. |
| Возвращение домой. | Развертывание цивилизации назад. |

Из размышлений ребят мы видим, что они четко понимают мир культуры как мир невозможности зла, но постоянно отмечают, что Джек выпал из культуры и стал убийцей из-за страха. Страх ведет к появлению жертвоприношений и религиозного культа;

*4 шаг* – обращаемся к произведению В. Голдинга “Наследники”:

|  |  |
| --- | --- |
| **Неандертальцы** | **Современные люди (наследники)** |
| Добрые | Боятся неандертальцев, так как не понимают. |
| Непонимающие мир. | Точат нож на людей. |
| Погибающие, уходящие. | Украшают рукоятку, появляется культура. |

Итак, если проанализировать каждый шаг этих размышлений, то мы увидели следующие этапы возникновения религии: *страх – образное видение мира (мифологическое сознание) – возникновение культуры как попытка стать человеком.*

Затем мы обращаемся к работе Н. Бердяева о первооснове возникновения культуры: “Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе. Древнейшая из культур – культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобия иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями”.[[[77]](#footnote-77)81] Дома ребятам предложено подумать над формулировкой понятием религия Они написали свои размышления:

*Павленко Даша.*

*5б класс*

*Что такое религия? Есть много понятий и рассказов о религии, но я думаю, что религия это: когда жили неандертальцы и homo sapiens, был каменный век или палеолит. Вот тогда-то и зародилась культура. А потом из культуры выделилось слово культ, а иначе религия. Религия - это что-то религиозное, духовное, то, что борется со злом в нашей душе. Ведь не зря говорится, что духовность - для победы над злом. Хоть культура родилась из добра чтобы сделать человека человеком, а религия из зла. Чтобы мы были религиозными, духовными, но у культуры и религии одна и та же цель - победа над злом!*

В работе Даши слышится отзвук предыдущих размышлений над понятием, она пытается соединить противоположное: духовность и страх. В работе есть неточности в понимании термина, но это первый шаг в работе над понятием. В этой работе есть главное: база, на которой иожно строить работу дальше.

На уроке возникает схема, иллюстрирующая представление ребят о религии на данном этапе их размышлений:

Страх,

непонимание

первобытный

человек.

Ребята в своих размышлениях над понятием “религия” приходят к пониманию, что религия связана с культурой, помогает стать человеком – ведет к духовности.

Далее работа над понятием продолжается на материале темы: “Древний Египет”. Первая тема нашего вхождения в тему и эпоху – это мифы древних египтян. Читая мифы, ребята слышат голоса давно ушедших народов, на материале их жизни знакомятся с их ответами на вопросы. У древних египтян можно спросить, что такое религия. Знакомясь с мифом об Осирисе, можно построить следующую цепочку рассуждений:

Миф об Осирисе – миф об умирании и возрождении сохранение тела человека для вечной жизни.

Появление культуры:

Заупокойные

Песнопения,

Строительство

Пирамид,

Живопись,

Ремесло.

Зарождение

медицины

Изготов-ление мумий

Появление

науки

Наряду с понятиями религия, культура идет работа над понятием цивилизация. Мы на уроках о культуре выделяем такие явления как строительство дамб и каналов, строительство городов. Мы отмечаем, что это не культура, а что? Развитие медицины, дороги и корабли, все это служит удобству жизни человека – цивилизация. На одном из уроков ученики делают вывод: у человека есть или культура или цивилизация, или удобства жизни или духовность. Этот вывод звучит на уровне Н. Бердяева о смене эпох: духовность сменяется на эпоху цивилизации.

Основное понятие истории и курса 5 класса государство. Изучая историю Египта, мы обсуждаем вопрос о том, кто может входить в понятие государство:

Фараон

Жрецы

Вельможи. Номархи

Надсмотрщики

Писцы

Стражники

Законы, тюрьмы, армия.

Сочинения учеников 5-х классов “Я – египтянин”

*Никонова Саша.*

*5б класс*

*Привет, человек будущего. Меня зовут Хайм. Я живу со своими братьями, их пятеро. Мы живем очень бедно. Скот и наши поля забрал жестокий фараон Минерин. Он правит очень жестоко, забирая почти все у крестьян. Налоги слишком высоки, чтобы их платить. И вот одним поздним вечером сидели мы с братьями и доедали крошки, оставшиеся на ужин. И вдруг брат воскликнул: “Братья, мы так бедны. Это все, что у нас осталось,” – он показал на крошки, которые лежали на столе. Поднялся средний брат и сказал: “Нам ничего не остается, как совершить большой грех. Завтра будет разлив Нила, и весь народ сбежится к нему. А мы в это время проникнем в пирамиду. Я подойду к охранникам и принесу им кувшин чистой воды. Они будут пить, а мы в это время проберемся в гробницу фараона Хеопса. На том и порешим”. На следующее утро мы проснулись очень рано. Пробрались в пирамиду. И вот перед нами стены. Ничего не подозревая, мы направились к желанной цели, полные надежд и сил. Но, о видит бог, не видать нам сокровищ. Эта проклятая пирамида сделала меня сиротой. Мой брат шел впереди и бог Ра его заметил. Он спустил с небес золотой камень, который окрасился в цвет смерти. Также погибли и остальные братья. А я испугалась, что бог Ра разгневается и бежала.*

*Молчановский Валентин.*

*5б класс.*

*Я - египетский крестьянин. Зовут меня Тутмос, как нашего фараона Тутмоса III. Река Нил вышла из берегов и разлилась дальше, чем в прошлом году. Риса и папируса выросло больше. Урожай был обильный. Было много скота, мяса, молока. Я поклонялся богу Амону Ра. Наш фараон ТутмосIII завоевывал все больше и больше земель: Ливию, Нубию, Финикию и другие страны. Из завоеванных стран привозился скот, который был отобран у крестьян тех мест. А в Нубию наш фараон пришел, чтобы расширить границы Египта. Фараон был смелым, он всегда был впереди войска на блестящей золотом колеснице, сын солнца Ра. Когда он умер, его тело бальзамировали. Вместе с ним в гробнице будет лежать много оружия, драгоценностей и других сокровищ.*

Продолжаем работу над понятием государство на материале Передняя Азия. Здесь мы знакомимся с законами Хаммурапи. Мы отмечаем необыкновенную жестокость этих законов. И здесь вводится понятие “восточная деспотия”. Продолжаем работать над этим понятием на материале истории Древней Индии и Китая. И на материале мифов и исторических событий мы выводим черты такой формы государства как восточная деспотия:

1. Царь – единственный владелец всей земли в государственной собственности
2. обожествление царя
3. роль жрецов
4. жестокость законов (око за око, зуб за зуб).
5. Закрытое государство.
6. забота правителя о народе (организация ирригационных работ)

О жестокости законов мы знаем из анализа законов Вавилонии, Индии и Китая. О закрытости государства мы знаем из мифов и из образа великой китайской стены. В закрытом государстве народ не имеет возможность сравнивать условия своей жизни с другими народами. Отсутствие частной собственности ведет к рабству души. Здесь мы записываем слова Гегеля: “Частная собственность есть основа свободы”.

Самосознание разных культур мы выводим из основных положений религий: Восток Запад

**Буддизм**

Нет дат, нет начала и конца.

Время растянуто, даже оно останавливается, и общество становится закрытым. Нет выбора.

Смирение человека Человек- песчинка.

Надо уйти от жизни.

Консерватизм. Эволюционный путь развития. Философия. Чувство прекрасного.

Восточная деспотия.

Нет ценности человеческой жизни.

Нет понятия греха. Первична не душа, а органы чувств. Если мир плох, виноват не человек, а обстоятельства.

**Христианство**

Мир имеет начало и имеет конец.

Вечная жизнь. Чувство времени. Возникновение истории.

Человек - творец.

Человек создан богом по своему образу и подобию.

Понятие выбора. Свобода. Демократия.

Появление личности.

Самовозвышение. Самопознание.-

Преобладание моральных начал. Понятие греха, грехопадение человека.

Идея борьбы добра и зла. Свобода выбора между добром и злом.

В результате работы над понятием восточная деспотия складывается определение этой формы государства:

Это государство, в котором вся земля находится в государственной собственности императора (царя, фараона).

Государство, закрытое для посещения иностранцами.

В таком государстве жестокие законы.

В государстве господствует идеология, прославляющая власть императора.

Конфуцианство. Легизм.

После проделанной работы необходимо расширить понимание термина государство. На уроке начинается сложная работа над расширением знаний этого основополагающего термина в истории. Для формирования образа государства как системы читается на уроке произведение Кафки “В исправительной колонии”. По возрасту учеников это произведение очень сложное. Но видимо из-за образности их мышления они очень легко откликаются на эту работу. Чтение этого рассказа постоянно прерывается обсуждением понятого с целью проверки понимания:

*“Это особого рода аппарат, – сказал офицер ученому-путешественнику, не без любования оглядывая, конечно же, отлично знакомый ему аппарат. Путешественник, казалось, только из вежливости принял приглашение коменданта присутствовать при исполнении приговора, вынесенного одному солдату за непослушание и оскорбление начальника.*

(Путешественник – человек вне закрытого государства.)

*Да и в исправительной колонии предстоявшая экзекуция большого интереса, по-видимому, не вызывала. Во всякого случае, здесь, в этой небольшой и глубокой песчаной долине, замкнутой со всех сторон голыми косогорами, кроме офицера и путешественника находились только двое: осужденный – туповатый, широкоротый малый с нечесаной головой и небритым лицом, – и солдат, не выпускавший из рук тяжелой цепи, к которой сходились маленькие цепочки, тянувшиеся от лодыжек и шеи осужденного и скрепленные вдобавок соединительными цепочками. Между тем во всем облике осужденного была такая собачья покорность, что казалось, его можно отпустить прогуляться по косогорам, а стоит только свистнуть перед началом экзекуции, и он явится.*

(Опутанный цепочками – опутанный законами, налогами, обязанностями. Собачья преданность.)

*Офицер стал мыть выпачканные смазочным маслом руки в приготовленной бадейке с водой: – “но это знак родины, мы не хотим терять родину. Но поглядите на этот аппарат,” – прибавил он сразу же и, вытирая руки полотенцем, указал на аппарат. – До сих пор нужно было работать вручную, а сейчас аппарат будет действовать уже совершенно самостоятельно.*

(Умыть руки – в этой системе можно испачкать руки. Система работает вполне самостоятельно.)

*- Этот аппарат, – сказал он и потрогал шатун, на который затем оперся, – изобретение прежнего нашего коменданта. Я помогал ему, начиная с самых первых опытов, и участвовал во всех работах вплоть до их завершения. Но заслуга этого изобретения принадлежит ему одному. Вы слыхали о нашем прежнем коменданте? Нет? Ну, так я не преувеличу, если скажу, что структура всей этой исправительной колонии – его дело. Мы, его друзья, знали уже в час его смерти, что структура этой колонии настолько целостна, что его преемник, будь у него в голове хоть тысяча новых планов, никак не сможет изменить старый порядок по крайней мере в течение многих лет. И наше предвидение сбылось, новому коменданту пришлось это признать. Наш аппарат – вот он, перед нами. Он состоит, как вы видите, из трех частей. Нижнюю часть прозвали лежаком, верхнюю – разметчиком, а вот эту, среднюю, висячую, – бороной.*

*- Бороной? – спросил путешественник.*

*- Да. Зубья расположены, как у бороны, да и вся эта штука работает, как борона, но только на од­ном месте и гораздо замысловатее. Вот сюда, на лежак, кладут осужденного... Итак, это, как я ска­зал, лежак. Он сплошь покрыт слоем ваты, ее назначе­ние вы скоро узнаете. На эту вату животом вниз кладут осужденного – разумеется, голого, – вот ремни, чтобы его привязать: для рук, для ног и для шеи. Вот здесь, в изголовье лежака, куда, как я сказал, приходится сна­чала лицо преступника, имеется небольшой войлочный шпенек, который можно легко отрегулировать, так что­бы он попал осужденному прямо в рот. Благодаря этому шпеньку осужденный не может ни кричать, ни прику­сить себе язык. Преступник волей-неволей берет в рот этот войлок, ведь иначе шейный ремень переломит ему позвонки.*

*Это вата? – спросил путешественник и наклонил­ся вперед.*

(Вата, которую подстеливают, что впиталась кровь. Образ сломанной шеи при сопротивлении власти).

*Он не очень внимательно слушал, солнце в этой лишенной тени долине палило слишком жарко, и сосредоточиться было трудно. Тем больше удивлял его офицер, который, хотя на нем был тесный, парадный, отягощенный эполетами и увешанный аксельбантами мундир, так ревностно давал объяснения и, кроме того, продолжая говорить, еще нет-нет да подтягивал ключом гайку то тут, то там. В том же состоянии, что и путешественник, был, кажется, и солдат. Намотав цепь осужденного на запястья обеих рук, он оперся одной из них на винтовку и стоял, свесив голову, с самым безучастным видом. Путешественника это не удивляло, так как офицер говорил по-французски, а французской речи ни солдат, ни осужденный, конечно, не понимали. Но тем поразительней было, что осужденный все-таки старался следить за объяснениями офицера. С каким-то сонным упорством он все время направлял свой взгляд туда, куда в этот миг указывал офицер, а теперь, когда путешественник своим вопросом прервал офицера, осужденный, так же как офицер, поглядел на путешественника.*

(Затягивать гайки. Народ не понимает речи правителей.)

*-А каков приговор? – спросил путешественник.*

*- Вы и этого не знаете? – удивленно спросил офицер, покусывая губы.*

*Наш приговор не суров. Борона записывает на теле осужденного ту заповедь, которую он нарушил. Например, у этого, – офицер указал на осужденного, – на теле будет написано: “Чти начальника своего!”*

*(В приговоре “Чти начальника своего” ребята сразу узнают конфуцианство.)*

*Путешественник мельком взглянул на осужденного; когда офицер указал на него, тот опустил голову и, казалось, предельно напряг слух, чтобы хоть что-нибудь понять. Но движения его толстых сомкнутых губ со всей очевидностью показывали, что он ничего не понимал”.*

В процессе чтения произведения, после чтения мы обсуждаем услышанное, пытаемся представить образ государства по Ф. Кафки. Этот образ очень мрачный.

Теперь можно предложить ученикам 5-х классов написать сочинение о государстве. У ребят в сочинениях образ государства возникает в виде сетки, которую набросили на людей. Но, помня слова Гегеля о том, что государство лучшее изобретение человека, просто он не может им пользоваться, они отмечают, что государство и защищает его. Теперь необходимо познакомится с лучшими сторонами государства, о которых говорит Гегель. И у нас есть прекрасная возможность для этого на материале древней Греции и Рима. Для выработки подходов к подаче материала на примере древнегреческого города автор обращается к труду Х. Ортеги-и-Гассета “Дегуманизация искусства”: *“Полис не есть лишь скопление жилых домов; в первую очередь это место со­брания граждан, пространство, предназначенное для решения задач, стоящих перед обществом. В отличие от хижины город не предназначен для укрытия от непогоды и для воспроизводства человеческих особей, то есть для решения сугубо частных, семейных задач. Предназначение города в другом: он создан для обсуждения общественных вопросов. До появления города существовало лишь одно пространство – поле, в нем и жили, оно и обусловливало все особенности человеческого бытия в те времена. Крестьянин – это существо, ведущее растительный образ жизни. Все его мысли, чувства и стремления, словом, все его существование проходит в бессознательном полусне; он живет так, как растет трава. В этом смысле можно сказать, что великие азиатские и африканские цивилизации были своего рода огром­ными антропоморфными растительными образованиями. Но древний грек и древний римлянин решили отделиться от поля, от природы, выделиться из геобота­нического космоса.*

*Тем, кто еще вчера были просто людьми, а сегодня стали гражданами, предстоит приложить все свои силы к тому, чтобы поднять это существование на более высокий уровень, – именно так появляется город, причем сразу же он появляется как город-Государство.*”[[[78]](#footnote-78)82]

Этот подход к определению причин возникновения города как прообраза государства мы берем за основу рассуждений о государстве.

Этапы работы над понятием государство:

1. Беседа: Каковы причины возникновения государства у древних греков? Для решения этого вопроса мы вспоминаем причины возникновения в Египте;

2. Знакомство с теорией Х. Ортеги-и-Гассета, обсуждение этой теории;

3. Изучение законов Солона, сравнение с законами Хаммураппи с позиции человека в государстве, выход на обсуждение темы существования двух типов государства: для человека и для государства;

4. Знакомство с трудами Платона и Аристотеля об отрицательных типах государства и положительных. Создание теории утопического государства.

Выход на схему:

**Положительный тип государства**

( по Аристотелю):

то государство лучшее, где есть сильный слой средних в достатке людей.

**Отрицательные формы государства**

( по Платону):

Тимократия

Олигархия

Демократия

Тирания

Знакомство с историей Римского государства приводит к открытию и присвоению понятия форм государства: республика, империя.

Описанный метод преподавания истории характеризуется тем, что весь материал строится исходя из двух принципов: 1. материал дается на уровне мировой культуры и 2. идет подача материала от ученика, что приводит к его восприятию, развитию, он находится в пространстве культуры.

2.5. Обществознание в культурологическом дискурсе

Программа по обществознанию содержит труды классиков политической мысли, предполагает чтение этих трудов и понимание на уровне диалогическо-герменевтического дискурса.

Ученики 10-11 классов прочитали и обсудили работы классиков античности по проблемам государства и человека, и им было предложено взять для их рассуждений любой вопрос: о человеке или о государстве и написать собственное рассуждение. Условие было поставлено одно: рассуждать с позиции культуры. В ходе подготовки к сочинению родилась схема, объясняющая эту позицию:

Акультурная позиция, находясь на этой позиции невозможно дать ответ из культуры.

Перед чтением трудов классиков ученикам было предложено без подготовки написать о государстве, о человеке, об обществе – свое представление.

*Баранникова А. 11а класс*

*“Право – не знаю. Государство – власть, границы, законы, территория. Человек – биологическое существо с разумом и со своим духовным миром”.*

Больше автор работы сказать ничего не могла, хотя за спиной у ученицы (а это хорошая ученица) 9 лет обучения. В ее ответе слышится отзвук уроков биологии, географии. Но целостной картины мира нет. И это результат преподавания предметов, которые создают изолированную картину мира на своем предмете. Может быть, философия поможет объединить разрозненные знания учеников о себе в единую картину.

После прочтения учениками своих работ по предложенной теме мы читаем произведение Кафки “В исправительной колонии”, в которой автор дает образ государственного аппарата. Цель этого чтения: организовать встречу разных авторов по одной проблеме. Получилась встреча двух разных культур: Я и АВТОР.” Это произведение показывает очень наглядно, что государство это машина, система, в которой ничего нельзя менять или она выйдет из строя. Эта система репрессивная, она работает ради себя самой.

*Встреча культур.*

*Возможность*

*Продвижения*

*ученика*:

Территория совпадения текста культуры Ф. Кафки и учения содержит потенциал для развития ученика. Чем больше территория совпадения, тем больше продвижение в развитии ученика.

Сочинения учеников 11 класса:

*Государство Карпман Юлия*

*11-а класс.*

*“Мне кажется, что нельзя дать точное определение государству, его можно только представить в виде какого-то символа или знака. Я представляю себе государство как колючую проволоку, за которой мы все живем. Государство - это всегда какие-то ограничения и если говорить о материальной свободе, то мы несвободны. Если говорить об отрицательных типах государства, то мне кажется, что самое страшное в государстве- это власть трудящихся. К управлению государством должны приходить люди, которые ничего не требуют у государства и ищут власти не ради власти, а ради процветания человека, живущего в этом государстве. Трудящиеся всегда чего-то требуют: повышения зарплаты, улучшения условий труда… Они приходят к власти именно с этими требованиями, то есть они удовлетворяют свои требования. Когда мы говорим о государстве, то должны подразумевать не форму, а содержание, то есть людей. Мне кажется, что государством должен управлять один человек, выбранный на долгие годы, причем- это не обязательно тирания или диктатура. Этот человек должен не диктовать, а направлять, но у него должна быть четкость и конкретность в его делах, он должен иметь сформулированную точку зрения, но не насаждать ее другим, а предлагать. Чтобы государство процветало, человек в нем должен быть творцом, а творцом может быть только тот, кто имеет права выбора. Еще мне кажется, что один из важных аспектов в государстве - это выборы. Я думаю, что ни в коем случае правителя не должны выбирать простые люди- рабочие, крестьяне и т. д. Правителей должны выбирать умнейшие люди: профессора и академики, реально оценивая их возможности, анализируя их прошлую деятельность. И я думаю, что в правители должен избираться, по крайней мере, бывший дипломат или юрист, знающий историю своего государства, законы, умеющий выслушивать чужую точку зрения и предлагать свою. Мне кажется, что одна из бед нашего государства – это то, что у нас меняются чиновники. Одного министра назначают, другого снимают. А ведь каждый приходит со своими планами или программами, начинает их внедрять и, не доведя до конца, уходит.*

*В государстве должна быть частная собственность. Человек не должен быть обязан отдавать все свое государству. Только тогда, когда он будет делать для себя, он будет творить и создавать новое и будет сам реализовываться. Мне кажется, что в государстве должно быть два класса: люди науки- занимающиеся разработкой научных проектов, каких-то открытий, изобретений, и люди искусства – поэты, художники, музыканты, скульпторы, причем оба класса ни в коем случае не должны соединяться, но и не должны презирать друг друга. Вообще, я думаю, что в государстве не должно быть такого понятия как нация, богатство или бедность. Каждый человек должен рассматриваться с позиции интеллигентности и места в культуре”.*

Если анализировать данную работу, то перед анализом надо оговорить позиции, с которых надо ее анализировать:

1. Это первая работа ученицы по этой теме.

2. Ею изучены работы только античных авторов.

3. ученица знает труды о государстве только Платона и Аристотеля. Исходя из вышеизложенного надо отметить, что Юля рассуждает о государстве с позиции античности: античность поклонялась красоте как идеалу, поэтому и о государстве тогда писали как об идеале. Вторая позиция, которая выдает античность в рассуждениях ученицы: рассуждения о государстве. Ведь ребятам специально было предложено написать о разном: о государстве, о человеке, об обществе. Она выбрала только тему государства, потому что античные философы в основном писали трактаты о государстве, так как человека, кроме Сократа, эти философы еще не открыли. Итак, несмотря на ряд спорных суждений Юли, надо отметить, что она продвинулась в понимании вопросов государства, благодаря трудам античных философов. Можно сравнить произведение Юли с речью Сократа (эту речь Юля не читала):

*“Представь себе такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать па части того, кто скажет, что надо. Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто отчасти, и тогда тe начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении, того, кто способен захватить власть силой, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры – все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.”[*[[79]](#footnote-79)83]

Сократ тоже говорит о том, что власть должна принадлежать компетентным, лучшим людям. “Ни кормчего, ни плотника, ни флейтиста никогда не выбирают большинством голосов; в любом деле, и уж конечно в деле государственной мудрости, требуется специалист.”[[[80]](#footnote-80)84]

*Человек*

*Баранникова А. 11 класс*

*“До наших уроков обществознания для меня понятие человек было, прежде всего, живое природное существо, которое обладает пластичностью, несет в себе культуру. Так все-таки что такое человек? Разумеется, первоначальное представление о человеке у меня зародилось еще в классе седьмом. Но, задумавшись об этом, я уже никогда не оставлю эту тему, задавая себе новые и новые вопросы, на которые пока не могу дать ответы. Да и смогу ли когда-нибудь? Чтобы подойти к тайне человека, важно воспринять его как нечто самостоятельное. И именно это сделал Сократ. Его называют родоначальником философии человека. Чтобы понять человека, нужно понять, что главное в нем не оболочка, которую мы видим, а душа, которая не понятна нам, и большинство из нас “не верят” или “не хотят верить”, или “ не знают” о ее существовании. А душа – наше содержание. Чтобы человек не стал толпой, он должен попытаться познать душу. Если мы познаем душу, то, может быть, познаем для чего мы живем. Так если мы хотим понять себя, человека, попытаемся понять душу. Ведь мы не хотим быть никто! Очень жаль, что пока мы эти Никто!”*

В этом сочинении мы отмечаем умение ученицы анализировать свое движение в познании. Мы приводили высказывания Ф. Михайлова о цели гуманитарного образования: ”Знания не в опыте и мышлении, а в способности преобразовывать способы познания себя”. В своем сочинении Аня показала свою попытку перестроить способ познания себя. Пусть ее познание не глубоко, но это начало движения. В этом нас особенно убеждает сравнение ее первой работы по этой теме и эта вторая работа. В этой работе нет и намека на биологический подход к человеку, как это было в ее первой работе. В этой работе звучит Ф. Кафка, это его герой – Никто. Аня, прочтя рассказ Кафки, пользуется общеизвестными, ставшими нарицательными, именами.

После чтения трудов средневековых философов: Плотина, Августина Блаженного, Фомы Аквинского, Монтеня происходит качественный скачок: ребята открывают человека, открывают проблему самопознание. Эта тема им нравится больше всех других. Они открывают себя для самих себя. Их последующие размышления будут базироваться только на этом гуманитарном подходе. Все события истории, философии и культуры они будут оценивать с позиции человека.

##### Огородова Катя

##### Трактат “Государство”

*Государственная власть бывает двух видов, унаследованная или приобретенная. Унаследованная власть – это власть, передаваемая по наследству от отца к сыну и т.д. Приобретенная власть – это власть, захваченная силой, или власть, полученная вследствие выборов. И, по моему мнению, лучшая власть - это выборная, но выборная власть тоже бывает двух видов: выбранная народом и выбранная вельможами. Эти две власти будут хотя и выборные, но совершенно разные. При власти выбранной вельможами - правитель будет делать все для блага своих избирателей, т.е. для вельмож. Если же правитель выбран народом, он должен сделать какие-либо преобразования на благо народа. Но как бы ни был выбран правитель, все равно идеальным он не будет, т.к. власть портит человека, как и богатство. Идеальной власти не может быть, т.к. везде есть свои плюсы, но так же есть и минусы, но где-то минусов больше, а где-то меньше. Надо стремиться к такой системе, при которой минусов будет как можно меньше.*

*Каждый правитель обязан думать о своем народе, иначе народ может взбунтоваться и снять своего правителя. Власть будет изменена и из унаследованной перейдет в приобретенную.*

*Народ же должен думать, прежде чем выбирать того или иного правителя. Не нужно выбирать того правителя, который обещает больше других, т.к. вероятнее всего из этого, что он предлагает, не будет реализовано в жизнь ничего. Быть может тот, кто предлагает меньше сможет вывести хоть это малое в жизнь. Это подтверждается одной очень хорошей русской пословицей: “Лучше синица в руке, чем журавль в небе”.*

*Человек не должен бояться высказывать свои мысли, ведь многие мысли, которые могли бы иметь будущее, были подавлены не только окружающей средой, но и самим “родителем" этой мысли.*

*Но, чтобы народ не боялся становиться личностями, правитель должен создать для этого все условия. Но правитель не обязан делать все только хорошее, гораздо вернее будет делать плохое, а потом когда сделаешь хорошее, народ будет долго это помнить и с благодарностью говорить о своем правителе.*

*Государь должен помнить, что народ не должен знать полной свободы, но и не должен жить бесконечной боязнью дня грядущего. Государь должен стремиться к народу, но и должен бояться народа. В хорошем государстве, я говорю о хорошем, т.к. раньше было сказано, что идеального государства не существует, и так в хорошем государстве все должно быть серединным. В государстве не должно быть все отлично, т.к. когда все отлично это приестся и будет казаться плохим, но и не должно быть все плохо, т.к. хуже разоренного народа ничего нет. Народ должен если не любить, то, как минимум уважать своего правителя.*

*Кротких Леонид*

*Диалог между человеком русским средневековья и европейским человеком средневековья*

*Р. У основания всего мира стоит Бог. Жить правильно - жить по заповедям Божьим.*

*Е. Но ведь Бог создал неизменяемый мир, а мир стал изменяться, значит не Бог создал мир. Бог даже если и был, то он умер, все меняется, все неустойчиво.*

*Р. Бог жив, просто из-за неуверенности в себе, вы стали сомневаться во всем. Если вы отвергли Бога, то это еще не значит, что Бог забыл вас. Главное иметь душу чистую, непорочную, соблюдать слово Господнее.*

*Е. Нет, разуму нужна неограниченная свобода. Мыслью можно познать все, без Бога. И не Бог вовсе создал природу и человека, т.к. мы видим, что мы не подобие Божье, где Бог? Раз мы его не видим, значит его нет. На все нужно смотреть с материальной точки зрения.*

*Р. Все люди разные, и быть человеком - особенный дар Божий. Но это не означает, что царь имеет власть от Бога, все на этой земле равны. Покайтесь, примите Бога, и души ваши грешные прощены будут! Народ выбирает государя и нельзя уклоняться от того, чтобы учить увлекающийся властью.*

*Е. Нельзя быть такими мелочным! Перед нами весь мир, вся вселенная, не на китах Земля стоит. Нужно все делать ради себя самого, сначала узнать то, что материально, а не философствовать о Боге. Зачем жить по заповедям Господним, все люди разные, надо принимать их такими, какие они есть. При чем тут власть, когда самое главное – понять себя самого ведь человек сложен и непредсказуем.*

*Р. Но ...*

*Е. Зачем всю жизнь жить по чьим-то законам, в несвободе, дайте свободу разуму и вы поймете чего может достичь человек, на что он способен. Ведь для того чтобы поверить в Бога нужно чистое созерцание, не разум. Вера в Бога – это не фанатизм. Да, нужно познавать себя, повсюду, Вселенную, но нужно знать, что все это создал Бог. Узнав себя, природу, вы поймете насколько гениален был создатель наш.*

*Е. Хорошо, я считаю, мы говорим с вами на разных языках, спор продолжать бесполезно. Но позвольте узнать ваше отношение к богатству. Я считаю, чтобы обеспечить себе жизнь, стать богатым, можно лишь благодаря своему труду. В этом плане все равны.*

*Р. Да, равны, трудиться надо всю жизнь. Но не ради богатства живем мы здесь. Поэтому, каждый нажил богатство своим трудом, кланяйся в пояс, а бедному в землю.*

*Здесь, решив, что бесполезно продолжать спор, и решив подумать еще и встретиться, они расстались. Но каждый напоследок сказал:*

*Р. Да прощены грехи ваши будут! Е. Бога нет, человек сам себе хозяин. Но я считаю, что, подумав и пересмотрев свои взгляды, каждый остался на своем.*

*Сплюхина Наталья.*

*Сочинение*

*Дул легкий холодный ветер с моря. Темнело. Прилив смывал следы с песка. Тишина.*

*-Тебе холодно?*

*-Что?*

*-Тебе холодно?. ..Ты как будто не со мной, где-то рядом. но не со мной.*

*-А кто ты?*

*-Я?... Человек.*

*-Так просто и легко ты произносишь это.*

*-Все наши проблемы от того, что мы не можем произнести это слово, хотя должны,*

*обязаны иначе, зачем жить? Да и кому, если не человеку?*

*-Не знаю, расскажи мне.*

*-Я понял, я человек. Я мыслю. значит существую, философствую, значит – человек. У меня есть цель жизни, идеи, а идея-это первоначало. Я верю в Бога, нет, по-своему, но верю. Бог для меня – это добро вокруг нас. Это все что мы созерцаем, чувствуем, это все то, из чего мы можем творить. Созерцание ума есть причина идеи, энергия созерцания наполняет ум – в этом и состоит творчество. Но на свете существует не только добро, но и зло, творимое человеком. Все материальное порождает зло. Человечество деградирует. Деградация человечества заключается в том, что межвидовую борьбу превратило во внутривидовую, но не в целях выживания, а ради денег. У людей нет будущего. Есть только настоящее. Время возникает как мера, порожденная из материи.*

*-Как ты об этом узнал? Ты знаешь обо всем.*

*-Все знать никто не может. Я только могу познавать мир. Я его буду видеть таким, какой он есть для меня, а у тебя будет свой мир. Непохожий, нереальный, но свой, собственный. Но все надо начать с себя. После познания себя ты сможешь познавать других, но вряд ли тебе хватит даже нескольких жизней на это. ...Почему ты улыбаешься? Когда ты улыбаешься, ты такая красивая. Правду говорят, что красота спасет мир.*

*-Красота ничего не говорит о спасении. Кто же спасет мир?*

*-Уже холодно, пойдем.*

*Она нежно улыбнулась, и они пошли по песку к дороге. Море смывало их следы. Уже стало совсем темно, и только одинокая луна смотрела на мир своими огромными холодными глазами. Они шли медленно по дороге, но остановились на перекрестке.*

*-Теперь я свободен и могу идти куда захочу.*

*-И ты счастлив?*

*-Да.*

*Зашумело покинутое море... 0пять тишина.*

Итак, учитель не высказывает своего мнения по поводу того или иного события, не дает определения, он создает пространство, в котором возникает общение учеников с идеями, произведениями представителей прошлого, представителей культуры по данной теме с целью выработки каждым учеником своего видения этого вопроса, но на уровне культуры. Учитель здесь в позиции интерпретатора и учащегося. В позиции интерпретатора учитель должен услышать не оформленные еще идеи ученика и довести их до уровня культуры, организовать встречу голоса ученика с голосом культуры. Иными словами учитель должен владеть гуманитарной технологией.

Глава 3. Основные этапы и парадигмы в формировании и развитии исторического сознания (филогенетический аспект)

# 3.1. Историческое сознание и социализация личности

*Историческое сознание* для автора – это система взглядов, идей, ценностей, смыслов человеческого бытия, которые открываются и присваиваются личностью, вбирая в себя все этапы исторического пути человечества; это порождение идей на диалогической основе; порождение смыслов как поступок в концепции М. Бахтина; историческое сознание как самосознание личности, ее самодетерминация. Этапы исторического пути – это эпохи – духовные, ценностные установки людей в разное время, которые сменяются в результате смены парадигм данной эпохи в результате осознания новых ценностей большинством общества. Каждая эпоха различается умонастроением, ментальностью, методом осознания человеком мира и себя в этом мире, смыслами: “В культуре не содержится ничего, кроме смыслов и способов их передачи. Это – встреча в о-смысленном мире.”[[[81]](#footnote-81)85] Стержнем эпох, как говорилось выше, является человек и он осознает себя в четырех отношениях: Я и Я; Я и общество; Я и память (история); Я и природа. За этими отношениями стоят парадигмы: Я-Я – осознание себя в свободе; Я-общество – понимание добра и зла; Я-память – во всех этих категориях вместе. Отношение Я-природа предполагает деление мира на субъект-объект, осознание себя субъектом, освобождение от материального для возможности духовной, человеческой жизни. То есть, четыре парадигмы рассматриваются в работе как стержни эпох, смена которых ведет к смене эпох: свобода, добро и зло, смех, природа.

Формирование и развитие исторического сознания мы объединяем с таким вопросом как социализация личности, то есть установление связей человека с обществом. Решение вопроса установления отношений: Я-общество может быть на уровне свободы и любви, а может на уровне подчинения, неравенства и ненависти. Разный уровень отношений связан с развитием самой личности.

В процессе развития личности есть два главных этапа ее становления: пребывание человека в зависимости (от природы, от матери – олицетворение природы, от церкви) и становление свободы, процесс индивидуализации. Эрих Фромм в работе: “Бегство от свободы” выделяет следующие этапы формирования и развития личности, ее исторического сознания:

- формирование личности или “первичные узы”. “Пока и поскольку индивид не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему существование за счет корней в какой-то почве. Я предлагаю назвать эти узы, существующие до того, как процесс индивидуализации приводит к полному обособлению индивида, “первичными узами”.[[[82]](#footnote-82)86]Этот этап мы называем античным и средневековым в жизни человечества, младенчеством и детством в развитии человека;

- развитие личности. “По мере того, как рвутся первичные связи, по мере роста ребенка, – у него развивается стремление к свободе и независимости. Но что происходит с этим стремлением, это мы можем понять лишь в том случае, если примем во внимание диалектический характер процесса растущей индивидуализации. Этот процесс имеет два аспекта: развитие личности и растущее одиночество.”[[[83]](#footnote-83)87] Это периоды – Возрождение, Новое время и современность, подростковый период и взросление. Результатом взросления человека становится его индивидуализация, которая делает человека свободным, одиноким. Человеку трудно перенести растущее чувство одиночества, которое возникает у человека после его разрыва с природой, обретения свободы, индивидуальности. Есть два пути выхода из этого одиночества:

- возврат в лоно матери, рабство, уничтожающее личность, (“Ребенок не может физически вернуться в материнское лоно; точно также невозможно повернуть вспять и психический процесс индивидуализации. Попытки такого возврата неминуемо принимают характер подчинения…”[[[84]](#footnote-84)88]);

- путь спонтанных (творческих) связей с людьми и с природой, которые соединяют человека с миром, не уничтожая индивидуальности, или социализация личности.

Рассмотрим каждый путь, к чему он ведет.

*Первый путь* мы определили как путь возврата, как путь, который ведет к рабству или конформизм. Он возникает в результате неполноценности прохождения каждого этапа взросления ребенком, когда некоторые этапы пропущены. “Если бы каждый шаг в направлении отделения и индивидуализации сопровождался соответствующим ростом личности, развитие человека было бы гармонично. Этого, однако, не происходит. В то время как процесс индивидуализации происходит автоматически, развитие личности сдерживается целом рядом психологических и социальных причин. Разрыв между этими тенденциями приводит к невыносимому чувству изоляции и одиночества.”[[[85]](#footnote-85)89]Спасение от одиночества возможно в бегстве от свободы, отчуждения человека от себя. “Это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. Этот путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром.”[[[86]](#footnote-86)90] Многие современные философы заговорили о потерянности человека. Поступки такого человека будут лежать вне понятия морали и нравственности.

Механизм бегства от свободы заключается в том, что человек становится, по определению Э. Фромма, разрушителем: “Разрушить мир – это последняя, отчаянная попытка не дать этому миру разрушить меня. Я могу избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, разрушая этот мир.”[[[87]](#footnote-87)91] В работе “ Душа человека” Э. Фромм говорит о таком разрушителе: “Он мстит жизни за то, что она его обделила. Человек, который не может создавать, хочет разрушать. Человек становится несвободным и это его приводит к добровольному отказу от собственной личности, к подчинению внешним силам.”[[[88]](#footnote-88)92] Так человек преодолевает чувство ничтожности по сравнению с подавляющим внешним миром, или за счет отказа от собственной целостности, или за счет разрушения других.

Разрушение жизни требует только одного: применение насилия. Этот человек становится авторитарной личностью. Авторитарная личность может обладать и активностью, и смелостью, и верой, но активность в этом смысле означает действие во имя чего-то большего, чем его собственное “я”. По своей сути авторитарная философия – философия, ведущая к нигилизму и отрицанию жизни. Такой человек способен только к господству или подчинению. Люди ожидают, что некто их защитит, что “он” позаботится о них, и возлагают на “него” ответственность за результаты своих собственных поступков.

Возможны еще варианты бегства от свободы или в полном отрешении от мира, при котором мир утрачивает свои угрожающие черты, или в психологическом самовозвеличении до такой степени, что мир, окружающий человека, становится мал в сравнении с ним. “Индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным “я” и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием.”[[[89]](#footnote-89)93] В результате того, что человек, неуверенный в себе, начинает действовать по общепринятым канонам с целью стать таким как все,  не выделяться, он утрачивает способность критически мыслить. Постепенно происходит замещение личности. Человек может стать псевдоличностью (термин Э. Фромма). Если человека готовить к встраиванию в жизнь, он может усвоить правила жизни, жить по этим правилам и жизнь обернется трагедией. Он не станет самим собой. Эрих Фромм говорит о таких явлениях: “…современный человек живет в состоянии ил­люзии, будто он знает, чего хочет; тогда, как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепри­нятым шаблоном. Чтобы принять это утверждение, необхо­димо уяснить себе, что знать свои подлинные желания гораз­до труднее, чем кажется большинству из нас, это одна из труднейших проблем человеческого бытия. Мы отчаянно ста­раемся уйти от этой проблемы, принимая стандартные цели за свои собственные. Современный человек готов пойти на громадный риск, стараясь добиться цели, которая считается его целью, но чрезвычайно боится риска и ответственности задать себе подлинно собственные цели. Бурную деятель­ность часто считают признаком самостоятельного действия, но мы знаем, что такая деятельность может быть не более самостоятельной, чем поведение актера или загипнотизиро­ванного человека”.[[[90]](#footnote-90)94] Весьма трудно определить, насколько наши желания не являются нашими собст­венными, а навязаны нам со стороны при помощи рекламы, телепередач, общественного мнения, и это тесно связано с проблемой власти и свободы. В ходе новой истории власть совести была вытеснена анонимной властью здравого смысла и общественного мнения, которые превратились в орудия конформизации. Э. Фромм отмечает, что сегодня человек превратился в робота, что мы живем под вли­янием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды. Эта иллюзия помогает индивиду сохранять неосознанность его неуверенности. В результате личность индивида ослабляется, так что неосознанное чувст­во бессилия и неуверенности не только сохраняется, но и крайне возрастает. Индивид живет в мире, с которым потерял все подлинные связи (отсутствие социализации), в котором все и вся инструментализованы, и сам он стал частью машины, созданной его собствен­ными руками. Прекрасный образ общества как механизма создал Кен Кизи в работе “Полет над гнездом кукушки”. Все, кто не встроился в механизм, попали в сумасшедший дом. Человек знает, каких мыслей, каких чувств, каких желаний ждут от него окружающие, и мыслит, чувствует и желает в соответствии с этими ожиданиями, утрачивая при этом свое “я”, на котором только и может быть построена подлинная уверенность свободного человека. Потеря собственного “я” вызывает глубокие изменения и сомнения в собствен­ной личности и усиливает потребность в приспо­соблении. “Такая потеря собственной сущности превращает конформизацию в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общепринятому сценарию, то рискуем не только вызвать неодобрение и возросшую изоля­цию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угро­жает психическому здоровью”.[[[91]](#footnote-91)95]Приспосабливаясь к ожиданиям окружающих, стараясь не отличаться от них, человек может приглушить свои сомнения по поводу собственной сущности и приобрести какую-то уве­ренность. Однако цена за это высока: отказ от своей индивидуальности и свободы, а также отказ от творчества, что делает человека личностью. Такого человека – психологического робота – его положение неизбежно ведет к тому, что в глубине души он не­счастен, почти на грани отчаяния, судорожно цепляется за все индивидуальное. Но поскольку он робот, жизнь не может означать для него творчество, поэтому он довольствуется любыми суррогатами возбуждения: пьянством, спортом или переживанием чужих и вымышленных страстей на экране. А свобода для него лишь свобода от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. “Если жизнь теряет смысл, потому что ее не проживают, человек впадает в отчаяние. Если в отноше­нии “нормального” человека нас будет интересовать лишь его экономическая обеспеченность, если мы упустим из виду подсознательное страдание среднего автоматизированного человека, мы не сможем понять ту опасность, исходящую из человеческого характера, которая угрожает нашей культуре: готовность принять любую идеологию и любого вождя за обе­щание волнующей жизни, за предложение политической структуры и символов, дающих жизни индивида какую-то ви­димость смысла и порядка. Отчаяние людей-роботов – пи­тательная среда для политических целей фашизма.”[[[92]](#footnote-92)96]Мы рассмотрели первый вариант развития человека – неполноценность пройденного пути становления личности, что ведет его к возврату, к рабству, утрате личности (утрата отношений Я-Я, Я-память в нашей трактовке).

*Второй вариант* развития и становления личности – формирование гармонично развитой личности, способной выдержать растущее одиночество, способной не к конформизму, а к социализации – установлению спонтанных связей с людьми и природой (мы эти связи назвали отношениями Я-общество, Я-природа). Растущая индивидуализация приводит либо к подчинению, либо к спонтанной активности. “Спонтанная активность – это свободная деятельность личности; в ее определение входит буквальное значение латинского слова sponte – сам собой, по собственному побуждению.”[[[93]](#footnote-93)97] Самодетерминация (спонтанность у Э. Фромма) возникает в результате осознания отношений Я-Я, Я-память и ведет к решению проблем отношений Я-общество, Я-природа. Именно этот вариант социализации интересует автора.

На пути индивидуализации человека появляется много проблем. Человек живет не в изолированном обществе, на его развитие влияет очень много факторов, и, прежде всего, семья. Окружающий мир “влезает” в человека. Если среда благоприятствует устремлениям нашего “я”, мы полностью реализуем себя, это приводит к самодетерминации, общественная атмосфера способствует нашему самоутверждению и самовыраже­нию. Если среда внутри нас откликается на враждебность внешней среды, это способствует распаду нашей лично­сти, вынуждает нас вести постоянную борьбу с самими собой. Такое состояние угнетает нас, мешая всесторон­нему развитию нашей личности и более полному рас­крытию всех ее способностей.[[[94]](#footnote-94)98] Спонтанная же активность приводит к творчеству и любви. Сознание человека может быть творческим, свободным, спонтанным, а может быть и тоталитарным, догматическим, может рождать идеи (пусть даже это в культуре было открыто, но важно, что я это открыл сам), а может питаться только идеологемами, что всегда ведет к рабству, к авторитарному сознанию.[[[95]](#footnote-95)99] История человечества показала, что к ХХ веку человек испугался свободы, открытой эпохой Возрождения, и предпочел демократии тоталитарный режим.

Изменить ситуацию, решить проблему формирования творческого сознания может история. *Мы такое сознание называем историческим, а историю – гуманитарной технологией.* Если анализировать результаты развития человека, сравнивать, сопоставлять их с развитием человечества, то можно заметить, что путь человеческий идет к осознанию свободы, к осознанию человека себя как личности, индивидуума. “…Свобода определяет человеческое существование как таковое, а, кроме того, понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного существа.”[[[96]](#footnote-96)100]Цель такого возвращения к себе – в выработке человеческих правил жизни или, как говорил Х. Ортега-и-Гассет: “Человек очеловечивает мир, напитывает, насыщает его своей идеальной сущностью.”[[[97]](#footnote-97)101] Именно эти цели и должны достигаются в результате формирования исторического сознания. Если же исторический путь человека – путь отчуждения от себя (выше об этом говорилось), то история как гуманитарная технология – это путь возвращения человека к себе через историчность сознания личности. Известный методолог Петр Щедровицкий отметил: “Россия потому проиграла “холодную войну”, что не были развиты гуманитарные технологии. Более того, если и в дальнейшем дело будет обстоять так же, то ситуации кризисов – социально-культурного, политического, экономического - будут длиться и длиться.”[[[98]](#footnote-98)102] Главная проблема современной России, проблема в мире – научиться перестраивать собственное мышление, или овладеть гуманитарными технологиями. Одной из таких технологий автор данного исследования видит в истории как духовной действительности, в историческом сознании как основе для решения вопросов на уровне творчества.

Слова: гуманитарный и технология из разных сфер бытия: гуманитарный – из сферы наук о человеке, а технология – о материи, о неодушевленном. Но именно в ХХ веке появились социальные технологии. Само слово “технология” происходит от греческого techne – это значит искусство, и logos – наука, закон. То есть технология – наука о мастерстве. “Технология - это людское знание в его продуктивном состоянии. Существует два класса технологий – ма­териальные и духовные технологии. Человековедческие знания и умения непосредственно ориенти­рованы на социальное самоутверждение людей, на самореализа­цию их интеллектуальных качеств.”[[[99]](#footnote-99)103] По нашему предположению система знаний здесь – это история мысли человечества, а конкретный вид продукции – личность, которая овладела образом (отсюда – образование) пути человечества и знает ответы на свои вопросы из культуры, а не на бытовом уровне, или имеет историческое сознание. В данной работе рассматривается гуманитарная технология, которая в культуре получила название “диалог культур”. Она предполагает следующие аспекты:

- в центр гуманитарного подхода к историческому процессу мы поставим человека и его самосознание. Самосознание человека меняется от эпохи к эпохе, оно различно, но есть то общее, что проходит через каждую из них. Это общее – ничто иное, как сам человек и его отношение к миру;

- исторический текст создает пространство встречи человека с историей как культурой;

- ответ ищется в культуре, “Я-знание” – это знание про меня, меня это интересует, я задаю культуре вопросы. Изучается, как это сделано, как возникло в культуре. Погружение в эпоху личностно, рассматривание динамики вопроса через эпохи, “ученое незнание”- я знаю чего я не знаю;

- для того чтобы человек стал равноправным участником диалога с культурой, необходимо, чтобы он был на уровне этой культуры (правила герменевтики);

- необходимо учиться перестраивать свое мышление – если не решается вопрос стандартно, то надо зайти для его решения с другой стороны. Здесь исследователь становится автором;

- осмысление мира как единого целого, себя – как наследника и частицу этого мира;

- воссоздание духовного образа мира в себе – образование (образ человеческого пути – историческое сознание).

Cтараясь поставить человека в ситуацию развития, используя историю как гуманитарную технологию, необходимо уяснить для себя, что есть “исторического” в нем. Историчность личности мы определяем как процесс становления личности на протяжении всей истории человечества. Более того, опираясь на философскую концепцию В. Библера, мы связываем этапы развития истории с этапами развития человека и его сознания. Каждый человек должен пройти все этапы исторического развития, развития человеческой мысли, этапы поиска ответов на вечные вопросы человеческого бытия, принять их как свои, прожить их полноценно, и это и будет его путем развития. Такой подход к истории и ее влиянию на личность появился давно. Можно привести теорию Августина, где в 18-ой книге работы “О государстве Божьем” он приводит следующие эпохи истории: Ассиро-Вавилонская и Римская монархии; дорождественская и послерождественская истории и называет возраст человека, соответствующий этим эпохам: младенчество человечества, юность, зрелость, пожилой возраст, старость, обновление и блаженство избранных в “государстве Божьем”. Платон говорил о познании, как припоминании. Н. Бердяев писал, что человек: “Только по мере раскрытия в себе “исторического”, начинает постигать все великие периоды истории. Без этой связи, без собственной внутренней “историчности” он не мог бы понять историю”.[[[100]](#footnote-100)104] Для Н. Бердяева история, исторические эпохи являются исторической судьбой каждого человека, отражаются в его сознании, понимании мира. Это не происходит автоматически. Н. Бердяев считает (и вместе с ним автор данного исследования), что нужно постигать весь исторический процесс не как нечто чужое человеку, не как такой процесс, против которого он восстает, не как навязанное кем-то, не как давящее, так можно идти только к зияющей пустоте, которая разверзается в истории и в самом человеке. История это рассказ не о ком-то другом, который жил много лет, а это рассказ обо мне. Н. А. Бердяев пишет, что предельная проблема философской антропологии есть проблема отношения человеческой личности и истории. История является судьбой человека, история создается человеком, но она к нему равнодушна, “…она преследует как бы не человеческие цели, она интересуется не человеческим, а государством, нацией, цивилизацией, она вдохновляется силой и экспансией, она имеет дело, прежде всего, со средним человеком, с массой”.[[[101]](#footnote-101)105] Для Н. Бердяева история – это глубочайший конфликт между историей и человеческой личностью, между путями истории и путями человеческими. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и, вместе с тем, находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы, говорит он. В этом видится бердяевская трактовка истории как духовной действительности. Э. Фромм отмечает, что современный человек является результатом исторического развития: “Человеческая натура – страсти человека и тревоги его – это продукт культуры; по сути дела, сам человек – это самое важное достижение тех беспрерывных человеческих усилий, запись которых мы назовем историей.”[[[102]](#footnote-102)106] Человек – это ускоренный путь развития человечества, если при этом человек открывает все ценности, весь опыт, накопленный поколениями, то у него формируется историческое сознание: “Путь, по которому нужно идти, есть путь глубокого тождества между моей исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу и моей судьбе я должен опознать историческую судьбу”.[[[103]](#footnote-103)107] Проживание эпохи необходимо, перескакивание через них невозможно. Если человек не подойдет естественным путем к открытию той или иной идеи эпохи, перескочит через нее, то следующее открытие невозможно. Логика будет нарушена, понимание не возникнет. Можно что-либо выучить, но не присвоить, а знание на уровне памяти, а не проживания, забывается. А. Шопенгауэр в “Введение в философию” говорит: “…всемирная история воздействует на человека, давая ему возможность созидать свою индивидуальность, развивать ее и извлекать из нее пользу не только для себя лично, но и для других.”[[[104]](#footnote-104)108] Все это необходимо для развития личности еще и потому, что не может человек за свою короткую жизнь сделать все открытия и изобретения человечества. “Человеческая натура — страсти человека и тревоги его — это продукт культуры; по сути дела сам человек — это самое важное достижение тех беспрерывных человеческих усилий, запись которых мы называем историей.”[[[105]](#footnote-105)109] Только проживая каждую эпоху полноценно, делая все открытия вместе с человечеством, человек живет в культуре, обретает себя, свое человеческое лицо, формирует историческое сознание.

Путь проживания, переоткрытия судьбы человечества способствует более гармоничному, всестороннему развитию человека. И это самое ценное – человек тогда пребывает в культуре, он как бы возвращается к самому себе, обретает себя, происходит процесс самодетерминации. “Историческое познание есть самопознание. Только таким путем можно открыть величайшие судьбы человечества. И обратно, только таким путем можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой,”[[[106]](#footnote-106)110] – отмечает Н. Бердяев. Все ведущие философы, начиная с Сократа, Плотина, Монтеня и далее говорят, что смысл жизни – это собственно жизнь, смысл познания – самопознание. История помогает человеку понять себя при условии понимания истории как культуры, помогает осознать себя. Мир культуры, мир моральных, нравственных ценностей не присваивается, не наследуется человеком автоматически. Человек должен переоткрывать все достижения человечества (из-обретение). Только при этих условиях человек эти ценности присвоит. Гуманитарной технологией для формирования и развития исторического сознания, ведущего к социализации, мы считаем диалог культур. В.С. Библер довел концепцию погруженности человека в культуру, в исторические эпохи до создания философского основания школы диалога культур, то есть разработал вопрос влияния истории на человека, возможности в рамках этой школы формировать и развивать историческое сознание. Этот вопрос подробно не разрабатывался в философии.

История как культура в концепции Бахтина-Библера нами определена выше как: форма общения людей разных культур, форма диалога; как механизм самодетерминации личности, с присущей ей историчностью и социальностью (у В. Библера – это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности); как форма обретения, восприятия мира впервые (у В. Библера – это из-обретение “мира впервые”).

*Первое определение истории как культуры в контексте социализации* означает общение людей разных культур на диалогической основе, является процессом и делится на эпохи. Каждая эпоха оборачивается определенной культурой со своим типом исторического сознания. “Причем вся данная культура (скажем, античности) должна быть понята как единое произведение, созданное и пересоздаваемое одним (воображаемым) автором, адресованное насущному и возможному “читателю” – в канун века XXI.”[[[107]](#footnote-107)111] Историческое сознание как форма общения культур разных эпох в диалогическом пересечении (восточная, античная, средневековая, Возрождение, нововременная, включающая самосознание: рационализма, Просвещения, романтизм, модернизм, постмодернизм) содержит ответы на вопросы человеческого бытия в четырех отношениях: Я и Я; Я и общество; Я и память (история); Я и природа и имеет исторически определенные формы осознания мира: образное, навыковое, теоретическое, диалогическое.

*Второе определение культуры включает понятие самодетерминации* личности, с присущей ей историчностью и социальностью. Понятие самодетерминации предполагает, что человек сам вырабатывает свою программу жизни и имеет мужество выполнить ее. В. Библер отмечает, что детерминация может быть извне или изнутри. Нас интересует самодетерминация, возникающая в результате формирования и развития исторического сознания, ведущая к социализации личности. Встретившись с культурой разных эпох, узнав ответы на вопросы бытия разных культур прошлого, присвоив их, человек XXI века может действовать в настоящем.

*Третье определение культуры: культура как форма обретения,* восприятия мира впервые (у В. Библера – это из-обретение “мира впервые”). В результате диалогического восприятия культуры, ведущей человека к самодетерминации, человек обретает мир, социализируется, устанавливая с миром связи, не уничтожающие в человеке индивидуальность. Целью работы гуманитария, историка должна стать такая социализация человека, установление таких связей с обществом, в результате которых человек понял себя, свои способности, свои возможности и имел силу воли прожить жизнь личности, не прогибаясь под этот мир, обстоятельства, не приспосабливаясь. Технологией возвращения человека к себе может быть технология формирования исторического сознания.

В произведении М. Бахтина “К философии поступка” автор отмечает, что культура и жизнь не одно и тоже, но должны стать одним. Культура и жизнь становится одним в поступке. “…Поступок – как риск перерешения заново исторических судеб…”[[[108]](#footnote-108)112] Культура включает в себя героя (как носителя формы), культурные ценности и содержание – жизнь, историю. Автор является создателем культурных ценностей, автором жизни. Необходимо совершить поступок в бахтинском прочтении (породить новые смыслы), чтобы культура и жизнь объединились во мне.

Цели и результаты такой социализации: культура переводит человека в другой способ мышления, а, следовательно, сознания и бытия, когда человек выстраивает сам свою жизненную программу, живет в мире активно, очеловечивает мир. Такая встреча с культурой может не состояться. Тогда многие истины будут навсегда закрыты для человека. Задача истории как культуры состоит в том, чтобы поставить человека в такую ситуацию, при которой он открыл бы истины, существующие и открытые человечеством, откликнулся на них эмоционально, присвоил их, перевел бы общечеловеческие ценности в личностные. “…Авторская активность Достоевского проявляется в доведении каждой из спорящих точек зрения до максимальной силы и глубины и разворачивании всех заложенных в данной точке зрения смысловых возможностей. И эта углубляющая чужую мысль активность возможна только на почве диалогического отношения к чужому сознанию, к чужой точке зрения.”[[[109]](#footnote-109)113] Автор и читатель должны быть в ситуации равной, как равноправные участники диалога, погруженные в контекст культуры – это и есть превращение истории в гуманитарную технологию. Но человек откликнется на текст культуры при условии, что он захочет искать ответы на вопросы в культуре, как у А.Гуревича, историк задает вопросы культуре и слышит иные ответы и на те вопросы, которые он не задавал. Только при этом условии возникает условие для “Я-знания”, которое сформулировал В.Библер в Школе Диалога Культур. Учиться перестраивать свое мышление – вот важный этап в развитии личности, в из-обретении миром впервые. Очень важно для развития человека открыть в себе способность перестраивать форму и средства познания мира или совершать поступок (М. Бахтин).

Чтобы построить современное общество, необходимо соблюсти минимум два условия:

- демократическое общество возможно только на уровне экономической стабильности, которая в свою очередь возможна при политике, делающей ставку на развитие частного предпринимательства, а не на прожиточный минимум (этому должна способствовать такая гуманитарная технология как современная рыночная экономика), а также при наличии сильной независимой судебной системы;

- необходимо создать такие условия, при которых человек вернулся бы к себе, стал личностью. Только свободная личность способна творить и созидать (первое условие возможно при реализации второго). Эрих Фромм отмечает, что свободная личность с точки зре­ния функционирующего общества, способна играть соци­альную роль, отведенную ей. “Более кон­кретно это означает, что человек способен выполнять какую-то необходимую данному обществу работу, а, кроме того, что он способен принимать участие в воспроизводстве общества, то есть, способен создать семью”[[[110]](#footnote-110)114] (здесь следует говорить о таких гуманитарных технологиях как психоанализ и история).

Если история есть духовная действительность, то путь духовного становления человека, выделения его из мира животных, осознания себя, своей миссии на земле (филогенез) можно считать гуманитарной технологией. Человек созидается как свободная личность при условии, что он сам субъект своей мыслительной и образовательной деятельности. И если еще в кантовском императиве звучало, человек не может быть объектом чьей-либо деятельности, но лишь целью, мы продвигаемся еще дальше: человек целью чьей-либо не может быть, кроме как целью для самого себя. Так в работе “Самопознание” Н. Бердяев говорит: “Я никогда, ни в своей философии, ни в моей жизни, не хотел подчиниться власти общего, обязательного, обращающего индивидуально-личное, неповторимое в свое средство и орудие.”[[[111]](#footnote-111)115] Человек не должен превратиться в средство в чужих руках для осуществления чужих целей – вот цель жизни каждого человека, прожить собственную жизнь, самодетерминироваться, вот в чем мы видим путь к гуманитарной социализации человека. Чтобы ни делал субъект, чем бы ни занимался, теперь единственная остающаяся у субъекта возможность осуществить дело – осуществить его собственной деятельностью. В этом состоит главный принцип гуманитарной технологии.

Цель такого подхода к истории еще и в том, что если в нашей истории, в развитии нашей страны не сложилось гражданское общество, не было долгой истории демократии, то это можно открыть, проживая историю Европы, другого народа как свою. “Кто-то сказал, что в Китае не было Ньютона, потому что там не было Евклида. Это следует понимать расширительно: там, где не было “греческого чуда”, там не будет экономических чудес; чтобы в XX веке восторжествовала демократия, необходим в 13-м билль о правах и парламент...”[[[112]](#footnote-112)116]Если в истории страны не было билля о правах в XIII веке, то можно подойти к осознанию его через изучение политической мысли, истории государства и права тех стран, где это было, сформировать историческое сознание. Открыть это в себе. В истории есть примеры истории народов, которые не прожили каждый этап развития, которые шагнули из родового строя в социализм и далее. Можно было им построить экономику, но жить в этой экономике, развивать ее они не могли. Чтобы сегодня изменить ситуацию в стране, надо начинать с человека, живущего в этой стране, изменяющего ее.

Историческое сознание личности делает ее способной, используя исторический опыт, рождать идеи, смыслы, быть самостоятельной, творческой, что способствует формированию самой личности. Эта личность проявляет себя не только в развитии индивидуальности, но и в ответственности за себя, свои поступки, за мир, в котором живем.

3.2. Становление человека как личности (от античности к Просвещению)

Опираясь на диалогическую концепцию М. Бахтина, проанализируем формирование и развитие исторического сознания личности от античности до современности, рассмотрим содержание эпох как содержание исторического сознания. Для того чтобы история была представлена культурой, необходимо подвергнуть анализу не столько предметное содержание мысли, сознания, не философские системы: “В центре нашего внимания окажутся не взгляды…, не готовые результаты идеологические и теоретические результаты, а скрывавшийся за ними способ выработки результатов, своеобразная манера ставить вопросы, спорить, аргументировать.”[[[113]](#footnote-113)117] В центре нашего внимания окажутся и смыслы – ответы на вопросы человеческого бытия.

Первый этап становления человека был восточной культурой. Для нас это будет первым этапом формирования исторического сознания. Восточная культура многогранная и многообразная из-за территории ее распространения. Сюда мы включим Китай, Индию, но особенно Вавилон и Египет. Именно культура Вавилона и Египта была воспринята эллинистическим миром, а еще раньше – через крито-микенскую культуру.

Вавилонская культура отличалась предельной централизацией вокруг идеи власти и образа царя, а не человека. Человек был еще не замечен, он был песчинкой, ограниченный варной, общиной, семьей. Община была главной основой организации общества и опорой восточной деспотии. В Вавилоне появился знаменитый Свод Законов (законы царя Хаммурапи), выбитый для пущей долговечности клинописью на двухметровом каменном столбе. Вавилонский жрец не обещал благ и радостей в царстве мертвых, но в случае послушания обещал их при жизни. В целом идеология, религия и искусство Древнего Вавилона были весьма реалистичны, что отличает эту культуру от древнеегипетской. В эпоху, когда в Месопотамии возникали и развивались города-государства, культурные и экономические условия в Египте привели к появлению великой культуры. Среди государств, возникших после распада родового строя, Египет первым достиг подлинного могущества, стал великой державой. Страх, внушаемый властью фараонов и жрецов самим египтянам и соседям, с которыми Египет вел нескончаемые войны, естественно, должен был быть подкреплен раз и навсегда установленными представлениями и верованиями. В культуре Египта уже во времена Древнего царства формируются основные принципы, служащие верховной власти. Это – незыблемость, непостижимость, божественность власти и сконцентрированность общественной жизни вокруг фигуры царя-фараона. Египетская история начинается вместе с царской властью. Представление о фараоне как надчеловеке установилось очень скоро и стало долговременным, эффективным политическим инструментом. Фараон – “бог благой” при жизни и великий – после смерти. От земного благополучия полновластного правителя и его загробного блаженства, по представлениям египтян, зависела судьба страны. Хотя фараона можно было свергнуть и поставить другого, даже не из царской семьи, если фараона покинула божественная сущность.

Ни в одной другой цивилизации протест против смерти не нашел такого яркого, конкретного и законченного выражения, как в Египте. Это был дерзкий и упрямый протест, вдохновляющий египетскую культуру на протяжении нескольких тысячелетий: если удалось создать на земле такую все себе подчинившую мощь, значит, можно ее увековечить, т.е. продолжить за порогом смерти, тем более что Нил каждый год разливается вновь. Страстное желание остановить, побороть смерть, которая представлялась египтянам ненормальностью, нарушением естественного хода жизни, породило заупокойный культ. Его точнее было бы назвать культом жизни. Спаянный с культом власти, культ жизни наложил канонический отпечаток на все без исключения проявления древнеегипетской культуры. Найдя решение своих задач, эта культура уже сравнительно мало видоизменялась на протяжении тысячелетий, оставаясь столь же незыблемой и отчасти непостижимой, как и идеи, выраженные в ней.

Наука в Древнем Египте служила практическим, по большей части культовым целям. Потребности в совершенствовании календаря вызвали развитие астрономии. Календарь, составленный египтянами, лег в основу Юлианского календаря.

Основные принципы раннецивилизационного видения мира, которыми определяется строй (канон) древних культур, следующие: картина мира, во-первых, представляет собой сложный конгломерат самостоятельных и целенаправленных сил и существ. Управляются эти силы не объективной закономерностью, а чьей-то волей. Во-вторых, в этой картине мира духовные сущности (души людей) неразрывно связаны с телом. Поэтому, по представлениям древних шумеров, ассирийцев или египтян, для жизни человека после смерти в нематериальной сущности должно быть сохранено тело – материальная основа души (отсюда – традиционная практика мумификации тел). В-третьих, сами духовные сущности (Ба, Ка, Рен-Имя, Тень) как бы владеют человеком, имеют человека “в собственности.” “Вот Ба твоя с тобой, Ка твой с тобой,” – говорится в древнеегипетских “Текстах пирамид”. “Я” человека – это как бы остаток после перечисления его духовных сущностей.

Восточная эпоха не раскрепостила человека, но создала предпосылки для перехода его к следующей стадии развития – античности. В этот период имеет место дальнейшее развитие человека.     В.А. Шкуратов в работе “Историческая психология” говорит о возникновении первой европейской цивилизации как цивилизации, возникшей на пограничье двух культур: “Старое, встретившись с новым, не разрушилось окончательно, но и не стало воспроизводиться, как это бывало на Востоке. Возник синтез, свойственный европейской модели развития: при качественных изменениях в обществе и мировоззрении сохранялась высокая преемственность эпох. Дорийские племена, сокрушив ахейские царства, не стали воссоздавать сами централизованную монархию. Приняв мифы и предания прошлого, послеахейская Эллада создала общественный строй и культуру нового, античного типа”[[[114]](#footnote-114)118] (вспомним библеровское : “Те же и Софья…”).

Античность представляет собой большую исходную систему, отличающуюся, при всей внутренней сложности и изменчиво­сти, большой устойчивостью главных элементов. Сюда относятся свет­ский характер культуры, обращенной к природе и постижению ее объ­ективных законов; опора на эти законы в поисках художественного от­ражения реального мира; гуманизм, утверждающий красоту человека, его центральное место во вселенной, его право на удовлетворение зем­ных, естественных потребностей; жизнеутверждающая основа мировоз­зрения в целом, поиски сущности человека и природы в прекрасном. Этому не противоречила ни разная в разное время связь искусства с мифологией, являвшейся его почвой и арсеналом образов, ни связь с античной религией. В последней не было отрыва духовного начала от материального; обожествлялись в сущности явления реального мира и стихийные силы природы; так ве­лик был антропоморфизм созданных воображением богов, что воспе­вание их красоты было воспеванием красоты человека.

Гегель в своем учении о свободе античную эпоху называет второй, в которой некоторые только поняли, что смысл жизни – осознание свободы. Ясперс также это время называет предысторией человечества и связывает с возникновением истории, так как появилась философия. Именно философия начинает помогать осознанию человеком своего предназначения. Сократ перенес поле философствования на человека (до него была натурфилософия, после него – теории о государстве). Человек стал осознавать себя, правда, больше как существо политическое. “Итак, самосознание и социальная автономия классического грека сводились к определению своей взаимозаменяемой и равной другим позиции в игре политических сил и логических аргументов”.[[[115]](#footnote-115)119] Человек античности, опираясь на эти законы в поисках художественного от­ражения реального мира, создает основу для гуманизма.

Изучая мироощущение античного человека, можно заметить, что он еще не ведал, что есть добро и что есть зло. Он жил иными категориями. У древнего грека мир постепенно очеловечивается, в отличие от мироощущения египтянина. Это проявляется в том, что, если египетские боги имеют образ наполовину человека наполовину птицы или другого животного, то постепенно греческие боги появляются в человеческом образе (сначала Циклопы, Сциллы и Гидры, потом Зевс, Посейдон, а далее герои: полубог-получеловек), сделав их тем самым более понятными и объяснимыми для ума и воображения. Постепенно начал воцаряться успокоительный антропоморфизм (очеловечивание богов).Эти боги вполне живые. Их физической сущности отвечает столь же могущественная духовная жизнь. Но она затемнена. Эти боги из плоти и крови – порой они кажутся нашим собственным, несколько более тяжеловесным отражением – стали гораздо более человечными, а потому и более доступными нашим молитвам, чем были первобытные боги – совы да камни, – но они все же сохраняют нечто невыразимое, нечто такое, что как раз превращает их в богов. Религиозное чувство, внушаемое людям такими богами, не лишено величия. Оно к тому же связано с трепетом перед неведомой силой. Однако к этому страху примешивается подобие бескорыстной радости: людям радостно сознавать, что на свете существует удаленный от них, но близкий им род бессмертных, порода людей, освобожденных от тех тяжких обязанностей, которые угнетают смертный род. В сиянии счастливого Олимпа живут боги, они светлы и радостны, так как избавлены от смерти, страданий и забот. Даже мораль не имеет значения для богов: мораль – чисто человеческая выдумка, род науки, извлеченной из человеческого опыта и предназначенной предотвращать гласные несчастия нашего состояния. Мораль богам “Илиады”[[[116]](#footnote-116)120] не нужна, так как страсти, рождающиеся в избытке наслаждений, не влекут за собой тех тягостных последствий, которые они приносят смертным. Всякое проявление страсти богов, пройдя через приключения, завершается смехом. В подобных размышлениях о божественном состоянии есть для греков и нечто суровое. Величайшие поэты служат им и передают это своему народу. Боги весьма равнодушны к распрям людей между собой, они существуют сами для себя, единственно для радости существования, а не для служения человеку и не в качестве “жандармов”, стоящих на страже Добра. Они просто существуют. Так же, как и все прочие многообразные формы жизни, как реки, солнце, деревья, чей видимый смысл существования заключается как будто лишь в том, чтобы услаждать нас своей красотой. Боги свободны, но не по-нашему свободы, с трудом отвоеванной у природы, но свободой, являющейся естественным даром природы. Нельзя не отметить, что в такого рода передаче судеб мира и человека на волю великих сил, не злостных, но аморальных и темных, не имеющихся четко определенной, пусть и постижимой, цели и для которых принцип причинности лишен всякого значения, есть что-то греческое.

Греческий народ обладал мужеством, причем его мужество не носило характера покорности, но искало борьбы (Вспомним обращения Одиссея к Посейдону). Он чтит в своих богах то, что он твердо решил когда-нибудь завоевать для себя: беспредельные просторы радости жизни. Греки создают множество шедевров, которыми они обязаны своему культу красоты. Показывая человечество более совершенное, счастливое своим деятельным, хотя и не подверженным никаким угрозам счастья и более счастливое, чем сами боги, греческая религия как бы приглашала их потягаться с этой новой породой людей. Она зовет людей “сразиться с ангелом”. Это состязание опасное, и греки обозначали словом “гибрис” эту опасную битву. Боги ревнивы к своему счастью и отстаивают его, как отстаивал свои позиции имущий класс. Гордость и ревность – это еще первобытные верования, и греки освободятся от них не скоро. Одной из главных конфликтных линий трагедии будет как раз борьба человека с опасностью “гибрис” (гордости) и угрозой ревности. Трагедия ответит на это, либо, беря на себя риск, признать величие человека, либо предостерегая людей от честолюбия, чрезмерного для смертных людей. В целом трагедия утвердит величие поверенного человека и всемогущество богов, которые его поражают. При этом ей все же придется тем или иным путем оправдать деяния богов. Ей нужно будет показать, что боги, несмотря ни на что, справедливы. Пока что дело еще не дошло до этого. Справедливость, способная ограничить свободу и верховную власть богов, нисколько не тревожит богов в “Илиаде”.

Но великолепной религии образов, открывшей человеку в совершенной форме его невысказанные желания и самые ценные завоевания будущего, суждено раствориться в человеческом. Олимпийские божества в эпоху полисов и богов превратятся в вождей, возглавляющих общины граждан, а Зевс и Аполлон станут принадлежностью эллинской общины. Именно в этот период, когда человек очеловечил богов, как только эти боги стали быть похожими на человека, они стали понятными, то есть познаваемыми. И уже в VII веке до нашей эры появляется человек, который отделил природные явления от дел богов (Фалес). Так начинают появляться научные знания у древних греков.

**“**В мифологии этого периода появляются герои, которые расправляются со всеми чудовищами и страшилищами, некогда пугавшими воображение человека, задавленного непонятной ему и всемогущей природой. Вместо мелких божков и демонов появляется один главный,  
верховный бог Зевс, а все остальные боги и демоны ему подчиняются.”[[[117]](#footnote-117)121]  
В сиянии счастливого Олимпа живут боги, они светлы и радостны, так как избавлены от смерти, страданий и забот. Даже мораль не имеет значения для богов: мораль – чисто человеческая выдумка, род науки, извлеченной из человеческого опыта и предназначенной предотвращать гласные несчастия нашего состояния.

В период классической Греции религия, очеловечиваясь, становится мирской. С этого времени государство и боги образуют неразрывное целое. Религиозное чувство уступает патриотизму и гордости граждан, могущих воздвигнуть своим богам столь великолепные памятники. Но, сливаясь с гражданской гордостью, религия очеловеченных богов уходит из сердца человека и возвеличивает его значительно меньше, чем он себе представляет. Но к этому времени греческий народ возьмет, и будет крепко держать в руках другое оружие, или, вернее, орудие, для перестройки мира. Этим орудием будет наука.

Однако полностью очеловечить удается далеко не всех богов. Например, Судьба, или по-гречески, Мойра. Мойре никогда не придавали человеческого облика; это нечто вроде закона, неизвестного для всей вселенной, устойчивость которой она, обеспечивает. Она вмешивается в случаях, когда ход событий нарушил нормальное течение жизни из-за сравнительной свободы людей и будто бы безграничной свободы богов. Это не фатализм. Мойра представляет начало, поставленное выше свободы людей и богов и делающая из мира нечто, что действительно олицетворяет порядок, нечто упорядоченное. Подобное представление возникло у народа, правда, не умеющего еще разбираться в причинности явлений, но который уже знает, что вселенная представляет одно целое, организм, управляемый собственными законами, и предвидит, что задача человека состоит в том, чтобы когда-нибудь проникнуть в тайны этого существующего мирового порядка. Констатация Мойры обнаруживает рационализм, поскольку предполагает устойчивый порядок, который будет когда-нибудь познан. Вселенная по-гречески “Космос” – означает вселенную, порядок и красоту.

Основные усилия религии в классическом веке сосредоточились на том, чтобы как можно теснее связать мир божественный с человеческим разумом. Первоначально боги были лишены всякой морали. Они действовали непоследовательно. Греки хотели убедиться, что боги справедливы. Они не мирились с мыслью, что эти существа, более могущественные, чем люди могут не подчиняться Справедливости. Религиозная совесть греков потребует от богов справедливости, в то время как до “Илиады”, богов изображали лишь могущественными и свободными.

Начиная с V в. до н. э., с трагедий Эсхила, над миром и душами начинает царить добрый и справедливый бог. В представлении творца “Прометея” и “Орестеи” мир, пройдя через тысячелетия, когда у богов, как и у людей, господствовала грубая сила. Наступил век, когда постепенно воцарялись в небе и вступали в управление вселенной новые боги, которые сами восприняли справедливость и своими справедливыми действиями стали помогать прогрессу человеческого общества.

Всякая мысль была вначале образом и рассказом, использовался миф, чтобы выразить мысль. Миф и наука были долго переплетены. Развитие науки как рационалистической концепции мира у древнего грека. В классический период произошло самое замечательное открытие – греки открыли человека. Сократ выделил человека из мира природы и стал его изучать, провозгласив самый великий принцип познания: “Познай самого себя!” Его ученики провозгласили еще один уровень познания – познания государства. И это уже путь к возникновению политической истории.

Эллинистический мир формировался в эпоху разложения национального предания, разрушения тех этнических норм, которые составляли античный идеал “благообразия”, в эпоху напряженной борьбы многочисленных и разнородных религиозных и философских школ и направлений, когда споры по “последним вопросам” нa пороге жизни и смерти (Бахтин) мировоззрения стали массовым бытовым явлением во всех слоях населения и происходили повсюду, где только собирались люди, – на базарных площадях, на улицах, больших дорогах, в тавернах, в банях, на палубах кораблей, когда фигура философа, мудреца или пророка, чудотворца стала, типичной. Это была эпоха подготовки и формирования новой мировой религии – христианства.

Другая сторона этой эпохи – обесценивание всех внешних положений человека в жизни, превращение их в роли, разыгрываемые на подмостках мирового театра по воле слепой судьбы. Это привело к разрушению эпической и трагической целостности человека и его судьбы. Эллинистический мир – это мир борьбы за власть при помощи предательства и заговоров, передела чужой собственности и время малых тираний. Греческий мир как мир красоты и гармонии умирал. На его место приходила другая эпоха.

Идея смеха, праздника, карнавала всегда имеет существенное отношение к времени. В основе ее всегда лежит определенная концепция природного, биологического и исторического времени. При этом праздник, смех всегда были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни человека. Моменты жизни и смерти, смены и обновления всегда были ведущими в смехе. Смех возвращает человека к себе, он делает человека свободным. Уже в античные времена человек научился смеяться. При раскопках обнаружены комические маски, статуэтки беременных старух – рождение и смерть в одном образе. Но еще египетская культура уделяла большое внимание смеху. По легенде о создании мира душа человека появилась тогда, когда бог засмеялся седьмой раз. В архаическом гротеске изображались комические маски, образы силен и сатиров, демонов плодородия и уродцев. Развивается комедия. Но гротескный тип образности не получил своего развития, культура античности развивалась классическим путем. Культом была красота тела, изображали его идеальным. Но, тем не менее, в трудах великих представителей античности есть место смеху. Гиппократ был теоретиком смеха. Он отмечает важность веселого настроения для борьбы с болезнью. Смех Демокрита носит философско-мировоззренческий характер и имеет своим предметом человеческую жизнь и все пустые человеческие страхи, надежды, связанные с богами и загробной жизнью. В античности смех- это смех как целостное мировоззрение, как духовная установка возмужавшего и проснувшегося человека.

Античное самосознание связано с языческим верованием. “Первобытные религии свидетельствуют о чувстве единства человека с природой. Живая и даже неживая природа являются частью человеческого мира; иными словами, человек сам остается еще частью мира природы”.[[[118]](#footnote-118)122] За время своего более чем девяти векового существования религиозная жизнь греков принимала самые различные формы, кроме одной: она никогда не облекалась в догматическую форму. Греческая религия своей пышностью и нагромождением напоминает фольклор. Самосознание греков Ахейской Греции, как всякая примитивная религия, отражает слабость человека перед лицом тех “сил”, которые в природе, позднее в обществе и в собственном сознании, мешают, как ему кажется, его действиям и представляют угрозу для его существования, тем более страшную, что он плохо понимает, откуда она исходит. Первобытного человека интересует не природа и природные силы сами по себе, но лишь природа в той мере, в какой она вторгается в его жизнь и определяет ее условия. Человек сознает свою способность размышлять (Одиссей), замысливать всякие действия и предвидеть их последствия. Но он на каждом шагу наталкивается на препятствия, ошибается и не достигает цели, состоящей в том, чтобы удовлетворить некоторые свои элементарные потребности. Из этого он совершенно естественно делает вывод, что вокруг него существуют силы, гораздо могущественнее, чем он сам и поведение которых он совершенно не может предугадать. Древний грек еще живет в природе, он ее часть- минотавр, кентавр, но он уже и политической животное. За время своего более чем девяти векового существования религиозная жизнь греков принимала самые различные формы, кроме одной: она никогда не облекалась в догматическую форму. Греческая религия своей пышностью и нагромождением напоминает фольклор.

Таким образом, античный человек эмпирически констатирует действие бегства, или некоей “силы”, которая неожиданно вторгается в его жизнь. Большей частью она приносит ему вред, но изредка и пользу. Ему непонятно ее существование и действия. Бог – это в первую очередь существо, которое поражает. Перед его проявлением испытывают удивление, страх и уважение – чтобы выразить все эти сложные ощущения, грек говорит “айдос”. Человек не считает эту силу сверхъестественной, но у него ощущение, что он встречается с кем-то “Другим”. Первобытное религиозное чувство почти целиком определяется ощущением присутствия этого “Другого”. Божественное начало может существовать во всем – в камне, в воде, в дереве или в животном. Не то чтобы все в природе могло стать божеством, но оно может им сделаться, к худу или к добру и проявить себя как бог.

В ахейской Греции боги изобретаются как чудовища – Циклопы. Сцилла, Харибда. Подобные фантазии показывают, как преломляются в мифах ужас, испытываемый людьми перед чудовищно губительными силами природы. Природа воспринята греками как контраст между ее видимой красотой и ее человеконенавистнической сущностью (Сирены, Цирцея). В “Одиссеи”[[[119]](#footnote-119)123] проводится мысль, что всякий раз, как люди проникают в запрещенную зону, в слепой мир природы, всякий раз как они дают себя соблазнить кому-нибудь из двуликих существ, заимствованных поэтом из преданий для изображения мира, они неизбежно теряют родину – символ их принадлежности к человеческому обществу, они утрачивают возвращение, они теряют свое качество, отличающее людей, живущих в обществе. Если они не утрачивают его безвозмездно, если они не дают себя уничтожить отнимающему у них человеческие качества страху, то это только потому, что Он – человек. Мир, который окружает человека, не понятный. Он состоит из чудовищ, которые не познаваемы, так как они не похожи на людей. И пока он не вышел за пределы природы, он ее не поймет, не познает.

Римская культура продолжает греческую, но и порождает новые черты, что свидетельствует о дальнейшем развитии человека. Отличительной чертой римской культуры была ее сугубая практичность. Признавая необходимость образования, римляне больше интересовались практическим приложением науки, а не ее теорией. Как заметил Цицерон, греки изучали геометрию для того, чтобы познавать мир, римляне же – для того, чтобы измерять земельные участки. Это был народ действия. Мечтательность, мистицизм были чужды римлянам и вызывали подозрение. Спокойствие, порядок и правильность – вот, что они предпочитали, избегая всего, что волнует душу. И хотя религия занимала исключительное место в жизни древних римлян, набожность их носила особый характер. Римские боги были настолько многочисленны, что казалось, будто количеством они превосходят население. Римлянин был очень мнительным и суеверным человеком. Однако его вера во многом сводилась к обрядности: почти каждый момент обыденной жизни был связан с обрядом. На внутреннее содержание верований мало обращалось внимания. Религиозная обрядность вменяла в обязанности молчание во время священных церемоний, запрещала даже думать. Формализм и опять-таки трезвая практичность – вот основные признаки этой религиозности: от бога ждали помощи в конкретных делах по принципу “я отдаю, чтобы ты вознаградил”. Этот формализм переходит в повседневную жизнь, наполняет юридическую практику. “Рим разросся в мировую империю. Он овладел наследством Древнего мира, который ему предшествовал, всем, что оставил Египет и эллинизм, половиной Древнего Востока. Его цивилизацию в избытке питали неисчислимые богатства различных чужеземных культур. Его государственное управление и право, его дорожное строительство и военное искусство достигли совершенства, какого еще не видел свет, его литература и искусство успешно привились на греческом стволе.”[[[120]](#footnote-120)124] Эти черты отмечает и Шкуратов В.: “Ведь римская мифология, в отличие от греческой, – это не сборник рассказов о происхождении, семейных делах и похождениях богов, а список правил поведения в определенных обстоятельствах. На свадьбе надо делать одно, на похоронах – другое, при рождении ребенка – третье. В мировоззрении Древнего Рима, как и в его политическом устройстве, оказались законсервированными архаические черты. Римская религия – это преимущественно ритуал, объединяющий человека с хранителями его рода, фигурами прошлого и силами природы в контрактном, деловом отношении. Здесь господствует принцип “do, ut des” (“Я даю, если ты даешь”). Жертвоприношение богу – это плата-за-услугу.”[[[121]](#footnote-121)125]

Отчуждение от первоначальной слитности знания и делания может привести к подчеркиванию ценности бесстрастного, отрешенного наблюдения за миром (этот момент есть в мудрости). Для римлянина нет понятия добра и зла, для него превыше всего поиск нового внутри им самим созданных требований достоверности. Это – наука. И сильные, и слабые стороны латинского ума как-то связаны с его истоками. “Не отягощенный большими образными богатствами, вышколенный ритуальным формализмом, он и продвинулся к чистым абстракциям дальше, чем греческий. Юридический казуизм, дисциплину мышления, административный порядок подарил Европе державный город. Но эти достижения в глазах потомков затмил блеск эллинской пластики. В этом сказывается избирательность оценки прошлого и привилегированное место, которое в духовной культуре занимают философские учения, произведения искусства и мифологические рассказы”.[[[122]](#footnote-122)126] Римская культура дала Европе толчок для развития политической истории, что продолжится уже в средние века.

Следующий этап становления человека – средневековая эпоха. Средневековая культура явилась отрицанием античности (отрицанием диалектическим). Сущность этой культуры как новой, большой и вместе с тем более суженной по охвату элементов, системы, сводилась в основе к религиозному христианскому спиритуализму (в образе Града Божьего в учении Августина Блаженного), к отрицанию ценности всего земного, материального по сравнению с духовным, ибо в мировоззрении произошел разрыв между тем и другим. Божест­венное стало воплощением чистого духа, в нем сконцентрировалось представление о красоте, и единственным истинным счастьем было объ­явлено счастье в потустороннем загробном мире, обретаемое душой, освобожденной от плоти. С этим были связаны аскетизм, учение о ничто­жестве человека перед богом, требование покорности и терпения на земле, так как путь к вечному райскому блаженству идет через земные страдания. Гуманизм в его античном аспекте иссяк, а если говорить о христианском гуманизме, то он сводился к учению о служении ближне­му, о жертвенности, забвении каждым своего “я”, что вело неизбежно к требованию забвения земных потребностей человека вообще. Резко упал познавательный интерес к реальному миру, науку заменило богословие, а искусство отвернулось в принципе от реальности и поставило себе целью говорить, по возможности, только о потустороннем и чисто духовном (священное писание как жанр литературы, икона вместо живописи). Это неизбежно требовало символического художественного языка, ибо духовное невозможно передать средствами изобразительного искусства без его материализации в чувственно воспринимаемых формах. Выражая отрицательное отношение к земному материальному миру, эти формы все дальше уходили от подчинения его объективным закономерностям и от передачи самой его материальности в соответствии с ре­лигиозно-спиритуалистическими представлениями, носителями которых они являлись. Завершением становления основных эле­ментов этой системы нам представляется расцвет романского искусст­ва, т. е. конец XI – первая половина XII века (романский как подражание всему римскому. Выше говорилось о диалектическом отрицании античности). В XIII веке происходит переход к готическому периоду. Он пред­ставляет собой качественный сдвиг в рамках прежней средневековой системы, еще не разрушающий ее основы, но уже подготавливающий ее гибель. Сюда относятся возрастание светских интересов к человеку, к жизни, к природе, назревающая потребность в обогащении эмпирического опы­та и знания. В области искусства это проявляется – при сохранении символической основы образов и художественного языка – в восстанов­лении ценности физической красоты человека и природы вопреки мно­говековому развитию христианского аскетизма, в усиливающемся воз­врате к натуре, в очеловечивании религиозных сюжетов и образов. В изобразительном искусстве появляются чувства – не торжествующий романский Христос, а распятый, страдающий, плачущая богоматерь.

Средневековое самосознание было сознанием христианским. Первый акт свободы человека заключается в нарушении запрета вкушать плоды с дерева познания добра и зла. Но только акт неповиновения, которым лишает человек себя гармонии с природой, есть начало человеческой свободы. Нарушение установленного Богом порядка есть освобождение от принуждения, есть не только свободный акт, как говорит Э. Фромм, но и первый человеческий акт. Общественная психология времен средневековья отличалась полярностью переживаемых состояний: “Элементом средневековой чувствительности была нерасчлененность интеллектуальной и эмоциональной сфер. Под этим понимается такое состояние мыслительной деятельности, когда знание аффективно окрашено. Всепроникающая эмоциональность обволакивала в средневековом сознании самые абстрактные понятия. Отделить объективные признаки чего-то от личного отношения к нему было трудно … Средневековый человек, как его рисуют исторические источники, предстает перед нами чрезвычайно чувствительным. Слезы, рыдания, заламывания рук, обмороки часты как у женщин, так и мужчин”.[[[123]](#footnote-123)127]

Гегель называет третьей эпохой в осознании свободы христианскую или германскую эпоху. Именно в “темные века” начали возникать городские коммуны, появился институт выборов, именно человек в средневековье воспитал в себе чувство гражданской солидарности и ответственности, уважение личности, рыцарское отношение к женщине, привило понятие христианского братства. В средневековье возникают университеты, где господствует братство профессоров и студентов, последние сами выбирали и приглашали учителей, определяли предметы лекций, увольняли не оправдавших доверие деканов и профессоров. В период формирования первых парламентов сошлись интересы короля и народа. Это время роста политического самосознания человека. Средневековый человек в своей политической деятельности полностью ориентируется на древнего римлянина. Он устраивает управление города на манер римской республики, даже название должностей заимствует у римлян, использует римское право в делах, если судебные случаи не прописаны в его варварских правдах. Главная государственная форма в средневековых городах – города-коммуны.

Й. Хёйзинга описывает менталитет средневекового рыцаря: “Рыцарские идеалы одобряли проявление сострадания к народу: ведь рыцарский долг требовал защищать слабых. Рыцарскому идеалу было присуще сознание того, что истинная аристократичность основывается только на добродетели и что по природе своей все люди равны”.[[[124]](#footnote-124)128] Такое равенство становится возможным после смерти. Средневековье- это первые билли о правах и парламенты, Великая хартия вольностей, причем легитимизация государственности шла в ногу с плюрализацией духа, гуманизацией представлений о человеке и мире, морализацией всех сторон жизни. В средние века человек еще не был абсолютно свободен. Даже скорее он не понимал необходимости свободы. Он был частью цеха, сословия, общины. Но он проявлял свою индивидуальность в работе, творчестве, создавая шедевр.

Свобода в эту эпоху проявляется в возможности выбора между добром и злом. Принятие догмата о чистилище в XIII веке католической церковью (как основа правового сознания), появление образа чистилища в иконографии XV века как попытка остановить человека в его свободе выбора, как добра, так и зла характеризует проблему свободы этого периода. Для западного богословия характерна обостренная эмоциональная напряженность, в католицизме на первый план выступила идея подсудности человечества, греха и искупления. В сочинениях теологов непременно, прямо или косвенно, присутствует картина божьего суда, ожиданием которого суеверно жил средневековый мир. Контрастом к этой эсхатологической перспективе явилось появление в Западной Европе социальной утопии, традиции которой протянулись от “небесного града” Аврелия Августина до рыцарской утопии идеального мира Грааля и ранних утопий Возрождения.

Проблема добра и зла выходит на первое место в жизни средневекового человека. Христианские заповеди четко определяют человеку что есть добро. Августин Блаженный делит мир на Град Божий и Град Земной. Град Божий как духовная община праведников. Центром Града Божьего становятся монастыри – средоточение мудрости, книг, культуры, отказа от мира земного. Добро определяется как невозможность выбора зла, как познание Бога. И если бог в сердце, то смысл познания – самопознание (вслед за Сократом). В эпоху средневековья человек считал, что мир зла находится за пределами посюстороннегомира. Самосознание средневековья в центр своего внимания ставило не возвышенный и совершенный мир духовно прекрасных образов (как на Руси), а несовершенство грешного человечества. Здесь не было утрачено телесное и предметное отношение к жизни. Но при этом дух и тело воспринимались непримиримыми полярностями, а потому путь к достижению идеала мыслился как мучительный и драматический. Гуманность в сознании средневековья приобретает трагический оттенок.

При всем осознании сложности и двойственности окружающего человека мира последний переживался людьми той эпохи в основном еще целостно. Легенда и действительность не противостояли друг другу, правда и вымысел даже во вне художественной сфере нередко причудливо сплетались в некую “синкретическую правду”. Эта особенность средневекового мировосприятия во многом определила стремления искусства той эпохи к наиболее широкому охвату доступных сознанию представлений о мире, к единству воздействия изобразительных и зрелищных искусств. Мысль Средневековья никогда не была “чахлой, упаднической, ретроградной”.[[[125]](#footnote-125)129] В ней поражает мощь, разнообразие, мировоззренческое мужество, богатство оттенков, которые наличествуют в святоотеческих сочинениях, патристике, номиналистических исследованиях Росцелина и Беренгария Турского, Авицеброны (Вен Гебироля) и Маймониды, в ранней схоластике Герберта, Ансельма Кентерберийского и Абеляра. Глухая пора Х-XI веков – это и мощнейшие арабские влияния, и замечательная фигура папы Сильвестра II, ознакомившего Запад с античной и индусской математикой, астрономией, сделавшего логику методом теологии, и папа Григорий VII, знаменитый своими реформами, и последний отец церкви и первый схоласт, изобретатель “онтологического доказательства” Ансельм, этот антипод Эриугены: “Я верую, чтобы понимать, а не стараюсь понять, чтобы потом верить”. И девиз философии средних веков удивительно современен: “знать – чтобы верить, верить, чтобы знать”. В отличие от Просвещения “темные века” знали множество интеллектуальных течений, “ересей”, гармонизирующих дух и материю, разум и веру, природу и человека.

В отношениях с природой человек средневековья исходил из запрета на познание материального мира, который ничего не дает для спасения души, приводит к рабству у природы. Отсутствие техники, научных открытий в средние века является последствием такого запрета. Ощущение природы как живой делает невозможным ее изучение с целью преобразования. Приручение языческих богов, очеловечивание их, величайшее дело христианства в мире заключалось в том, что через явление Христа христианство освободило человека от власти стихийных явлений природы, от власти демонов, оно, как бы силой, извлекло человека из этой погруженности в недра стихийной природы и поставило его духовно на ноги. И это разрушает гармонию между человеком и природой. “Но это необходимо для осознания себя человеком. Обособившись от природы, отделившись от другого человеческого существа, человек видит себя нагим и ощущает стыд. Он одинок и свободен, но беспомощен и напуган”.[[[126]](#footnote-126)130] Он учится у природы, находясь у нее в рабстве. Это надо человеку для становления. “В средневековой литературе нет индивидуального восприятия ландшафта, и картины природы оставались стереотипными арабесками, сплетавшимися с лирическим ощущением автора. …Сама по себе, как самостоятельная ценность, природа еще не занимает места ни в литературе, ни в живописи”.[[[127]](#footnote-127)131] Природа создана богом. Ее нельзя разрушить, уничтожить. Такая двойственность восприятия природы проявляется в разных областях.

Такой двойственностью отличается и отношение к смеху. С одной стороны – это подавление: одним из проявлений пренебрежения к земной жизни …“было подавление смеха, самого постыдного из звучаний, которые могут издавать уста. Аристотелевскому определению человека как единственного живого существа, способного смеяться, ригористическая традиция противопоставляла совсем иную концепцию. Ее исходным пунктом была констатация того факта, что, по свидетельству Евангелия, Иисус в своей земной жизни ни разу не смеялся. Поэтому и человек не должен смеяться, но, напротив, по мере сил своих плакать (как это по призванию делает монах), оплакивая собственные грехи и самую свою натуру, испорченную первородным грехом”.[[[128]](#footnote-128)132] С другой стороны, средние века признают за смехом положительное, возрождающее, творческое начало. Смех не вошел в официальную жизнь, поэтому имел исключительные привилегии на вольность и безнаказанность. Народная и идеологическая литература делилась по языку – латынь и народный вульгарный язык в комедиях. Источником смеховой культуры наряду с народом часто был опять монах, монастырь. Карнавал уравнивал всех – дворянина и крестьянина. Монах был инициатором карнавала, где мог в костюме под маской высмеять сильного мира сего и это не вызывала ничьего возмущения. Карнавальное мироощущение с его всенародностью, вольностью, утопичностью, устремленностью в будущее. Смех освобождал мир от всего пугающего, страшного, делал его предельно пестрым, веселым, светлым. Жизнь и смерть шли вместе. Рождение и смерть – определенные моменты в жизни человека. Смех – дар бога одному человеку как власть человека над миром. Ду­рак был центральным персонажем средневековых “дураческих” карнавальных шествий, ему придавались всяческие обличья. Из отдельных сохра­нившихся записей текстов народных представлений, песен, легенд, пословиц видно, что образ Дурака (а соответственно, и понятия Глупости) порождал в на­родном сознании отнюдь не только негативные оцен­ки. Дурак мог быть носителем разнообразных пороков, но мог выступать и в облике своего рода “мудреца” – выразителя положительных чаяний людей низших со­словий.

Средневековье в становлении современного человека было периодом сильнейшего духовного напряжения, которое с XIII-XIV веков выливается в эпоху Возрождения.

Начало Возрождения характеризуется, прежде всего, интересом к земному миру, приобретающим решающее значение в результате изменения в философской системе, основы которой заложил Фома Аквинат, реабилитировав град земной, который был так же, как и Град Божий создан Богом. “Я определяю этот период осознания великого подъема и одновременной перестройки ценностных ориентации как время низведения высших небесных ценностей на бренную землю. Идея состоит в том, что среди всех возможных культурных осмыслений того вызова, которым являлся для традиционной системы ценностей раннего средневековья великий подъем, начавшийся около 1000 г., центральным оказалось именно обращение к земному миру и его ценностям”.[[[129]](#footnote-129)133] Окрашенный в той или иной мере пантеизмом, этот интерес является стихийно-материали­стическим по своим истокам. Он влечет за собой переориентацию всей культуры, ее поворот от трансцендентного к реальному. Отсюда выте­кает светский характер культуры. Если в центре внимания стоит теперь земной мир, то в центре этого мира ставится человек, его разум, его естествен­ные чувства, запросы в земной жизни, его право на их земное удовле­творение и на активную борьбу. Даже неоплатоническая мысль о человеке как о совершеннейшем творении бога объективно служит для компромиссно настроенных по отношению к религии мыслителей всего лишь внешним оправданием доминирующего надо всем интереса к человеку. Характерно, что при­кованность к земной жизни заслоняет совсем интерес к жизни загроб­ной, хотя вера в нее остается по традиции у большинства. Этот инте­рес пробуждается чаще всего в старости и в болезни, перед лицом смер­ти, ничего не меняя в процессе самой жизни. От Петрарки идет оттеснение на задний план забот о райском бессмертии стремлением к земному бессмертию, которое прино­сит человеку слава, достигнутая его земными и важными для земной человеческой жизни деяниями. Так человек становится действительно мерой всего, исходной позицией, с которой все рассматривается и оце­нивается, даже божественное и религиозное, если оно не игнорируется фактически.

Важной особенностью ренессансного мировоззрения становится оптимизм, который заключается в утопическом понимании сущности ми­ра как великой гармонии, разрешающей в конечном итоге все проти­воречия конкретной реальности и ее частных проявлений. Превращение гармонии в незыблемую сущность породило о ней специфическое для Возрождения учение, пронизывающее и научные представления, и философские обобщения, и теорию искусства, и само искусство. Гармония соответствовала тогда всеобъемлющему, а не только эстетическому понятию прекрасного – с одной стороны, чувственно воспринимаемой физической красоты природы, человека, художественных произведений, с другой стороны, красоты духовной, интеллектуальной и этической, слитых в высшем единстве. Все эстетизировалось подобным пониманием гармонии как красоты, сама сущность мира с ее внутренними закономерностями и внешними проявлениями.

Эпоха Возрождения породила личность. Один из важнейших вопросов содержания и эволюции гуманизма – вопрос о ренессансном индивидуализме. **“**История Европы и Америки с конца средних веков – это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось больше четырехсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально; степень его участия в культурных достижениях приобрела не слыханные прежде масштабы”.[[[130]](#footnote-130)134] Но уже в эпоху Возрождения в результате реабилитации “града земного” человек начинает смутно понимать, что мир зла, может быть, находится где-то рядом. В работах Босха мы видим убийство даже в раю, как только бог отвернулся.

В эпоху Возрождения идет процесс индивидуализации. Но этот процесс имеет обратную сторону. Ее описал в своем труде “Бегство от свободы” Эрих Фромм: “Как видим, процесс развития человеческой свободы имеет тот же диалектический характер, какой мы обнаружили в процессе индивидуального роста. С одной стороны, это процесс развития человека, овладения природой, возрастания роли разума, укрепления человеческой солидарности. Но с другой – усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенности; а, следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни. Вместе с этим растет и чувство бессилия и ничтожности отдельного человека. Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невосстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида”.[[[131]](#footnote-131)135] В сознании индивида порождается представление о высшей ценности своего “я” как центра мироздания, как средоточие безграничных внутренних возможностей, единственное условие реализации которых – его рационально направленная воля при полной свободе ее проявления. Но процесс индивидуализации личности идет бок о бок с процессом изоляции личности во враждебном мире.

Самосознание гуманизма в центре мироздания ставила человека, а не бога, знание, а не веру. Гуманизм отбросил аскетизм и спиритуализм христианской жизни и возжелал славы на земле. Он требовал деятельной, активной, творческой личности – императив героического дерзания (вместо смирения и монашества), который пронизывал всю культуру Возрождения – от Данте до Микеланджело и Джордано Бруно (Микеланджело велик не потому, что родился дворянином, а потому что он умел делать). Ренессансный индивидуализм раскрепостил человека от режима феодально-сословно-церковной дискриминации и подавления. Человек не только сотворен Богом, но и по подобию божию. Следовательно, человек такой же свободный творец. Требованием земной активности человеческой личности ренессансный индивидуализм отвергал христианский идеал созерцательной жизни. Он, провозглашая обязанность каждого человека стать личностью, творцом и право каждого человека на доблесть и славу, бросал вызов всему феодально-сословному строю. Благородство не передается по наследству, оно не атрибут дворянской знатности. Оно может быть заслугой только самой личности – ее ума, величия духа и дел.

Гуманисты выдвинули на первый план моральную философию, не от бога, а от человека. Появилась мысль, что власть не от бога, а от народа (гражданский гуманизм). Республики должны состоять из всесторонне развитых и общественно активных личностей. Но если власть от народа, то народ имеет право на восстание против такой власти.

Гуманистический антропоцентризм явился той архимедовой точкой опоры, опираясь на которую можно было перевернуть весь космос средневекового миросозерцания. Если итальянцы, изучая жизнь, изображая ее приукрашенной, пытаясь ее улучшить, исправить, как бы парили над землей и не видели многих недостатков, то Северное Возрождение, живя на земле, отражая жизнь в мельчайших ее проявлениях, заметили, что мир не так уж хорош. И даже более того, он – ужасен. Идея “перевернутого мира”, “мира навыворот”, живущего по особым законам, сложилась в переходную эпоху, когда стройный образ вселенной потерял свою власть над умами людей, когда, земной шар эмансипировался от небесного и настоятельно потребовал для себя оценки. Он занял в человеческом сознании место в качестве явления самостоятельного, отдельного, хотя и зависимого от конечной власти божественного провидения, но все же в значительной мере эмансипированного. Закономерным следствием происходившей духовной перестройки явилась настоятельная потребность в новых оценках и новой форме критики людских пороков и несовершенства человеческого бытия на земле. Вот тут-то и выступил на сцену образ безумного “перевернутого мира”, в котором этические элементы переплелись с социальными, с представлением о неправильном устройстве общества. Образ мира “навыворот” определил собой одну из граней столь распространенных в этот период утопических мечтаний о справедливых отношениях между людьми и о возможности построения правильной жизни. Человек знал, что бог не только его создал, но создал и по своему подобию. Значит, человек всесилен. Он задумал переустроить мир (Утопии) и церковь (Реформация). Искусство было для богатых (Ренессанс в Италии). Но географические открытия изменили все в мире. В Европе начинается революция цен. Кто жил зажиточно за счет своего труда, вдруг обеднел. На их место пришли новые богачи. Это явление толкнуло обедневшие слои среднего класса к Реформации.

Пантеизм, растворяющий бога в природе и видящий в божественном неотделимые от природы начала разумной организованности, красоты и гармонии, распространялся на полную драматизма и борь­бы конкретную действительность, торжествовал над всеми рожденными трагическими настроениями, придавая общий активный, жизнеутвер­ждающий тонус людям, характерам, мироощущению эпохи в период формирования и расцвета ее специфических особенностей. С этим свя­зано утопическое представление о человеке как существе не только по сути своей совершенном, но как о свободном творце своей судьбы и, в конечном итоге, судеб человечества. Подобный волюнтаризм внешне соответствует как будто учению о свободе воли, принятому еще сред­невековой церковью, но по смыслу приобретает не религиозное, а гума­нистическое содержание, как и все остальное в ренессансном мировоз­зрении. Религиозно понятая свобода человеческой воли не распростра­нялась на возможность переустройства установленных богом незыблемых порядков жизни. Она сводилась к возможности человека грешить или быть праведным в своем узко индивидуальном земном бытии и та­ким образом получать наказание или награду в загробном мире. А так как быть праведным означало, прежде всего, быть смиренным перед ве­лениями бога, безропотным в перенесении посланных свыше страданий и послушным церкви, то преобладающим оказывалось пассивное нача­ло, сводившее почти к нулю свободу земной деятельности и тем более борьбы. Теперь, наоборот, на первый план выдвигается активность человека, божественное же начало фактически исчезает или превращается в первотолчок. Сам интерес к проблеме человеческой свободы переносится с вопроса о ее роли в спасении души для поту­стороннего блаженства на осуществление возможности абсолютного гармонического совершенства, как в самом человеке, так и в его жизни, в человечестве и в жизни человеческого общества на земле.

Новый индивидуализм поднимался с новым деспотизмом. Свобода и тирания (вспомним правителей Флоренции Медичей и Савонаролу), индивидуализм и анархия тесно переплелись. Новая свобода принесла им не только возросшее чувство силы, что они могут даже переустроить мир, лежащий в грехе (Утопии), но и возросшую изоляцию, скептицизм (Монтень) и тревогу. К теме добродетелей и пороков обращались многие художники. В XVI веке во Фландрии встречались гобелены, украшенные фигурами-символами Надежды, Милосер­дия, Справедливости, иногда – Веры. В отдельных случаях изображались Мужество, Воздержанность, Благоразумие. Пороки нередко персонифицировались в фигурах разного рода монстров или зверей. Отвлеченная символичность была определяющим признаком таких образов вплоть до XV века. Народ­ное начало проникало в них исключительно в виде эле­ментов сказочной фантастики, смягчавшей устрашаю­щее начало путем сатиры и юмора.

Первый связал тему пороков с явлениями реальной чело­веческой жизни Иеронимус Босх, в этом отношении ставший прямым предшественником Брейгеля. Выступив в начальные годы своей творческой дея­тельности с одними из самых ранних в Нидерландах, казалось бы, чисто жанровыми изображениями, Босх в символической форме воссоздал в них тему семи смертных грехов. Это было произведение прикладного характера: деревянная крышка стола, в центре кото­рой по кругу расположены сцены из жизни нидерланд­ского бюргерства, представленные на фоне пейзажей или в интерьерах (Эскориал). В каждой из этих сцен изображено какое-либо житейское событие, которое по своему характеру может служить иллюстрацией к оп­ределенному человеческому пороку. Начертанные под ними надписи – гнев, скупость, лень и т. д. разъясняют скрытый в них аллегорический смысл. В качестве главного порока Босх выделил гнев. Расположенные по углам стола изображения Страшного суда и преисподней повеству­ют о расплате, ожидающей грешников после смерти.

Две серии рисунков Брейгеля – “Семь смертных грехов” и “Семь добродетелей”, – сделанные по зака­зу Иеронимуса Кока, являют собой наиболее обстоя­тельно разработанное, подробное, всесторонне проду­манное решение традиционной темы. Семь смертных грехов находят себе заключение в рисунке, представляю­щем “Страшный суд”; семь добродетелей завершают­ся изображением сцены “Сошествия Христа во ад”.

Средневековый смех на Ренессансной ступениразвития стал выражением нового свободного и критического исторического сознания эпохи. Большое внимание изучению смеховой культуры в своей философии уделил М. Бахтин. В работе “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса” он отмечает: “На фоне исключительной иерархичности феодально-средневекового строя и крайней сословной и корпоративной разобщенности людей в условиях обычной жизни этот вольный фамильярный контакт между всеми людьми ощущался очень остро и составлял существенную часть общего карнавального мироощущения. Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений. Отчуждение временно исчезало. Человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей. И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась и переживалась в живом материально-чувственном контакте”.[[[132]](#footnote-132)136] Проведение праздника дураков стало характерным явлением для ощущения ренессансной свободы. Эти праздники проводились с целью показа глупости, которая является нашей второй природой и кажется прирожденной человеку, чтобы она могла бы хоть раз в году свободно изжить себя (Брейгель, Босх.) С методом изображения “перевернутого мира” теснейшим образом была связана тема Глупости, составлявшая его неотъемлемую часть. Понятие Глупости служило одной из граней оценки жизни “от противного” и в качестве важного компонента входило в более широкое, всеобъемлющее представление о мире “наизнанку”, о безумном мире. В нем усматривается одна из форм народ­ной “смеховой” культуры (термин М. Бахтина); носи­тель Глупости – Дурак – трактуется в качестве чело­века, свободного от духовных пут, признающего за собой право смеяться над всем; некоторые предполага­ют, что понятием Глупости как личиной прикрыва­лась народная критическая мысль; другие видят в образе Дурака олицетворение первозданной природ­ной стихии. Здесь выделяются фигуры двух писателей: более раннего Себастьяна Бранта и шедше­го за ним Эразма Роттердамского. Сатира Эразма намного превосходит по своему зна­чению все остальные дошедшие до нас высказывания, трактующие тему Глупости. Глупость двойственна: она выступает в двух обликах. В одном ее виде он оценивает ее поло­жительно; мало того – видит в ней нечто прекрасное. Это близость человека к природе, его естественное, нормальное состояние. Но Глупость, согласно характеристике Эразма, бы­вает не только прекрасной, утешительной для челове­ка, приравнивающей человеческое существование к идиллическим проявлениям не затронутой людской цивилизацией природы. Гораздо чаще она выступает в ином облике – лживом и коварном; и тогда она про­буждает заложенные в человеке пороки. Для Эразма отрицательное лицо Глупости – это, прежде всего, по­средственность, стремление каждого отдельного человека быть “как все”, иными словами, не выделяться из толпы (как это характерно для человека ХХ – XXI века. Для Возрождения с его индивидуализмом это состояние человека было глупостью). Тот, кто не желает быть “как все”, стано­вится несчастным. “Из такого разлада с действительной жизнью и нравами, – говорит Эразм, – неизбеж­но рождается ненависть ко всему окружающему, ибо в человеческом обществе все полно глупости, всё дела­ется дураками и среди дураков”.[[[133]](#footnote-133)137] Это можно понять так, что человеческое общество в целом, то есть совме­стное, коллективное бытие людей, должно быть оце­нено как Царство Глупости. В своей оценке Глупости Эразм близко стоял к на­родной традиции; как и в народном сознании, в его представлении Глупость двойственна: она выступает в двух обликах. В одном ее виде он оценивает ее поло­жительно; мало того – видит в ней нечто прекрасное. Это близость человека к природе, его естественное, нормальное состояние.

Очень характерен разработанный Брантом, созвуч­ный молодому Брейгелю, карнавальный метод изобра­жения жизни, при котором серьезные мысли скрывают­ся под шутовским колпаком. Брант избрал остроумную форму карнавального шествия – праздника дураков – в виде корабля, на котором глупцы – представители всех сословий – плывут в страну Глупландию (за­нимательность этой выдумки в сочетании с общедоступностью речевого строя поэмы, очевидно, были тем, что обеспечило сочинению Бранта беспримерный успех). Поэт не только, по обычаю эпохи, классифици­ровал сословия и пороки, закрепив своим сатириче­ским пером за каждым из них определенное место, но, по существу, все современное ему общество изобразил лишенным разума. Глупость в его трактовке – поня­тие однозначное, безусловно, негативное, с которым он призывает всячески бороться. “Корабль дураков” Бранта – типичнейший пример характеристики иде­альной жизни методом “от противного”. Спокойно, взором стороннего наблюдателя, классифицируя и оценивая деятельность представителей разных сосло­вий, противостоящую разумным требованиям и вслед­ствие этого – безумную, Брант сквозь призму этой деятельности указывает людям пути к преодолению владеющих ими пороков. Так негативное оборачивает­ся позитивным, отрицание – утверждением. Своих намерений поэт не скрывает, подводя итог своему сочи­нению следующими словами: “На этом кончается “Ко­рабль дураков”, который ради пользы, благого поуче­ния, увещевания и поощрения мудрости, здравомыслия и добрых нравов, а также ради искоренения глупости, слепоты и дурацких предрассудков и во имя исправ­ления рода человеческого — с исключительным тща­нием, рачительностью и трудолюбием создан Себастьяном Брантом”.[[[134]](#footnote-134)138] Эти слова особенно интересны тем, что они свидетельствуют о полной сознательности, с которой их автор применял метод оценки человеческой жизни “от противного”, отдавая себе отчет в той цели, ради которой он к нему обращался. Босх, кроме отображения “перевернутого мира”, мира “навыворот” создает мир новой, деформированной реальности, мир, полный намеков, символов, иносказаний.[[[135]](#footnote-135)139]

В средние века изучение природы составляло часть обширной философской системы осмысления мира, покоящейся на теологи­ческой основе. С развитием эмпиризма научное исследование стано­вилось все более независимым от богословских ограничений. Бо­гословие продолжало существовать, так как материалистический скептицизм еще не успел разрушить веру в божественное откро­вение, но изучение природы стало все теснее смыкаться с философией. Оба направления – богословское и научное – сходились на идее божественного Творца. Поскольку научная мысль стреми­лась постичь вселенную как воплощение бога, которым проникнут каждый ее мельчайший атом, философы говорят о пантеизме в философии и науке Возрождения.

Рационалистическая наука в ее современном аспекте была все еще неизвестна, особенно в Северной Европе. Магиче­ские, мистические представления и суеверия отчасти средневеко­вого, отчасти античного происхождения нередко переплетались с на­учными открытиями. Математика и физика с их доктриной коли­чества и методом анализа занимали не столь доминирующее ме­сто, как в семнадцатом веке. Числам приписывали магические свойства. Интуитивное постижение общего и эмпирическое исследование частностей были более в ходу, чем абстрактные вычисле­ния, исходящие от аксиом, пошатнулся запрет Августина на занятие естественной наукой, хлынули арабские влияния, возникла интеллигенция. Под влиянием схоластики родилось искусство логического анализа. Оно вырастало на базе занятия латынью, языка католической церкви, которая каким-то непостижимым образом рационализировала ум, готовила почву для занятия науками. Под влиянием мистики укрепились истины откровения и искусство морали. Платонизм Августина уживался с аристотелевской линией Фомы.

Философия пыталась раскрыть более глубокий смысл скрытых движущих сил природы. К этому же стремилась и медицина, на­мереваясь подчинить эти тайные силы и применить их для своих целей. Великие врачи Парацельс и Кардано, изучая природу как целое, прибегали к обобщению и интуиции в той же мере, в ка­кой при исследовании частностей пользовались эмпирическим и экспериментальным методами. Медицина на этой ранней стадии своего развития занималась самыми разными вопросами, так что путь к их философскому обобщению напрашивался сам собой. Парацельс поставил перед собой задачу — познать тайные силы природы, рост живых организмов и их разрушение. Таким образом, как ученый он преследовал те же цели, что и открыва­тели пейзажной живописи.

Изображение человека приведет мастеров Возрождения к изучению анатомии, к изготовлениям скелета, для более точного воспроизведения человека в скульптуре (Леонардо, Микеланджело). Человек начинает свободно действовать в природе, что получило название “смерть великого пана”. “Христианство закрывает наглухо внутреннюю жизнь природы и не допускает человека к этой жизни”.[[[136]](#footnote-136)140] С эпохи Возрождения, с опытов над природой Леонардо да Винчи, с развития в эту эпоху натурализма, возвращения мысли к натурфилософии, начинается убийство природы, отношение к ней как мертвой. Художники, изображая портреты, начинают учиться изображать природу. Она получается странной, как лунный пейзаж (портрет Монны Лизы Леонардо да Винчи). Это происходит от слабого знания природы. Но интерес к изучению природы усиливается. Мы можем отметить острый интерес Дюрера к природе, к редким животным и растениям. Зоологиче­ские сады появились в европейских городах, связанных с замор­скими странами. Университеты Падуи и Пизы завели ботаниче­ские сады. За ними последовали Германия и Нидерланды, где работали такие ботаники, как Брунфельс и Фукс, Л'Эклюз и Л'Обель. Книги-гербарии, иллюстрированные гравюрами на де­реве, часто встречались в Германии пятнадцатого века. Иссле­дователь металлов Агрикола производил геологические изыскания в рудниках Богемии. Пытливый разум не довольствовался эмпи­рическими опытами. Философия искала синтеза. Французский фи­лософ Каролус Бовилус (Шарль де Буэль), современник Дюрера, написавший книгу о чувствах, сравнивал макрокосм с одушевлен­ным существом, обладающим собственным жизненным ритмом, чередованием бодрствования и сна. Так же как живописцы, он наблюдал воздействие света, облачности и атмосферных явлений на видимость небесных тел.

Наконец, из обращения к реальности и стремления к ее познанию, с одной стороны, и из ренессансного гуманизма – с другой, вытекает еще одна черта Возрождения – рационализм как уверенность в силе человеческого разума и его безграничной способности к познанию вселенной. Эта уверенность тоже носила оптимистический характер, понятный в пределах тех представлений о Вселенной и о человеке, которые были тогда доступны. Господствовавшая геоцентрическая система Птолемея ставила в центр Вселенной неподвижную Землю, вокруг которой вра­щались по навек установленным орбитам Солнце, Луна, планеты и в отдаленных сферах звезды. В центре Земли, а значит и Вселенной, сто­ял человек, как некий микрокосмос, гармонически соответствующий макрокосмосу, отражающий его и связанный с ним общими законо­мерностями. Сфера познания была и вширь и вглубь ограничена, и аб­солютное господство человека над миром казалось потенциально воз­можным, а практически – быстро идущим к этому абсолюту. Нельзя забывать о том, что гелиоцентрическая система Коперника, хотя и была порождением эпохи Возрождения, получила сколько-нибудь широкую известность только в конце эпохи, а научное обоснование – уже за ее гранью.

И пантеистический характер стихийно-материалистического по ос­нове и тенденциям мировоззрения, и оптимизм, ему присущий, позволя­ют говорить о своеобразном “мифологизме” Ренессанса. Это действи­тельно последняя эпоха, живущая “великим мифом”, который будет развенчан наступлением капиталистической эры с ее трезвостью, уничто­жением иллюзий и отрывом идеального от реального.

Рационализм XVII века – совершенно самостоятельная фаза в развитии европейского самосознания, обладающая своими неповторимыми особенностями в мировоззрении, общественном и культурном укладе, образном мышлении. Это время – время воцарения феодальной реакции и контрреформации, которая после Тридентского собора давила живую мысль во всех, не отпавших от католицизма государствах. Схоластические умонастроения средневековья увеличивали дистанцию между объектами мыслей и источником этих мыслей. Преодолению этого разрыва и должна была служить новая философия. Именно философия гуманизма стала тем мостом сближения человека с его “природой”, которая теперь стала некоторым целым, имеющим свой антропный центр и периферию. Совершился переход от теоцентризма к антропоцентризму; истинно творческим началом бытия оказался не Бог, а человек. Ничто не дает человеку достоверности кроме разума: чувства и опыт обманчивы, выражается формулой – “мыслю, следовательно существую”. Рационалистический догматизм и математика Декарта легли в основу академической идеологии и схему построения картины в классицизме. XVII век кладет конец той патриархальности жизненного уклада (и соответствующих такому укладу духовных представлений), которая в избытке существовала в средние века и в определенной форме давала о себе знать в эпоху Возрождения. Эти патриархальные черты были связаны с живучестью старых, восходящих к очень давним временам обы­чаев и воззрений и выражались в неполной поглощенности человека фор­мами государственности, классовых отношений, религиозными догмами – то есть во всем том, что позволило ему сохранить в себе нечто от “естест­венных” человеческих качеств, избежать полной своей закрепощенное санкциями свыше. В XVII веке торжествуют строгая государственная регламентация в абсолютистской державе зрелого типа и одновременно невидимые, нефиксированные официально, но столь же неотвратимые в своей безжа­лостности законы буржуазного общества (примером может служить женитьба Рембрандта на аристократке, семья которой разорвала с ними отношения из-за неравного брака).

Соответственные перемены происходят и в общественном сознании. Человек, в недалеком прошлом мнивший себя хозяином своей воли и своих поступков, отныне оказывается в плену множества объективных обстоятельств. Еще недавно он видел себя центром мира и действовал согласно собственным побуждениям, теперь он только малая часть некоего обще­ственного целого, противостоять законам которого он бессилен (учение Гоббса об общественном договоре- отдать свое права королю, на чем и вырастает абсолютная монархия, или Спиноза, который определяет свободу как осознанную необходимость).

Именно теперь появляется некая непреодолимая преграда между личностью и обществом как причина их взаимного отчуждения – качество, которое в полной мере станет печальным достоянием более поздних этапов нового времени, но впервые во всей роковой неизбежности откры­вается мыслителю и художнику как раз в XVII веке. Так возникает трещина между личностью и миром, между отдельным человеком и общественной средой – диссонанс, ставший отныне неотъемлемым признаком эволюции общества. Правда, духовный конфликт между личностью и обществом можно было наблюдать и в прошлые времена, но теперь этот конфликт обретает несравненно более широкую форму, в той или иной мере, в разных аспектах, но, равно обязательно распространяясь на пред­ставителей различных социальных кругов (Э. Фромм описывает это явление в книге “Бегство о свободе”).

Ощущение фатальной неодолимости сил, стоящих вне человека, имеет своей оборотной стороной нарастание индивидуалистических тенденций, отъединение человека от окружающей его общественной среды, погруже­ние его в свой внутренний мир. Из представлений людей XVII века исчезает чувство своей личной сопричастности к происходящим в мире событиям эпохального порядка, между тем как их ренессансным предшественникам было присуще сознание своей неразрывной связи с переживаемым ими историческим сдвигом. В противовес возвеличению человека в ренессансном искусстве в мировосприятии XVII века утрачивается чувство безграничного могущества человека как личности, появляется сознание определенного предела его возможностей, поскольку теперь эти возможности должны быть соотнесены с реальными условиями его общественного бытия. Человек выступает в более “объективизированном” соотношении с конкретными об­стоятельствами его жизни и окружающей его среды. Этот решительный шаг к более трезвым оценкам, как и вообще нарас­тающая активность вторжения в реальность, и тесная связь с нею, ощу­тимы в XVII веке во всех сферах духовной культуры, и, прежде всего в науке. Постижение мира во всей его бесконечной сложности – будь то мир физический или мир социальный, то есть человеческое общество, – по­зволяет теперь с большей достоверностью определить соотнесенность между миром и человеком.

Как известно, именно Ренессанс открыл после многих столетий мистифицированного состояния человеческих знаний пути для подъема и развития подлинной науки. Но своего настоящего самоопределения наука достигла лишь в XVII веке. Семнадцатый век не утрачивает тенденции к синтезу в своих общих научных концепциях и в различных областях художественной деятель­ности, но теперь гораздо сильнее выражена тенденция расчленение всей сферы духовной культуры на ряд отдельных разделов, каждый из которых подвергается более углубленной и дифференцированной разработке. Наука четко отделяется от художественного творчества, а каждое из этих двух основных подразделений духовной культуры в свою очередь дробится на множество областей, которые в большей мере, чем прежде, обретают свою самостоятельную специфику.

Поворот от Возрождения к рационализму в мировоззрении и психологии людей – это переход от безграничной веры в человека, в его силу, энергию, волю, от представлений о гармонически организованном мире с героем- человеком в центре сначала к разочарованию, отчаянию или скепсису, трагическому диссонансу человека и мира, а затем и новому утверждению человека как частицы огромного, бесконечно разнообразного и подвижного мира. Человек как бы вновь обретает свое место, но уже не как средоточие мироздания, а в сложном соотношении со средой – природой, обществом, государством. Действия человека уже не воспринимаются как прямое выражение его воли, а как конечный результат многообразных внешних сил, перед которыми человек зачастую бессилен, и внутренних, борющихся между собой, – страстей, переживаний, чувств, общественного и государственного долга. Искусство обращается к античным сюжетам, которые рассказывают о героизме древних римлян в борьбе за республику. Искусство воспитывает гражданина, который погибает во имя государства, короля.

Возникновение нового понятия о человеке органически связано с новым взглядом на мироздание. Если эпоха Возрождения была открытием реального, земного мира как сферы бытия и деятельности человека, то человечеству XVII века открылась огромность, безграничность и вселенной. Человек увидел, что земля – не центр вселенной, а одно из бесконечных небесных тел, затерянных среди множества миров (когда Джордано Бруно поведал им, что они не одни во Вселенной, ему этого простить не могли. Слишком трудно было с этим смириться, представить это). Но еще более важным, чем понятие о бесконечно многообразном, было открытие единства сущего, общих законов. В философии торжествует рационализм, вера в разум, анализ и эксперимент. Церковь теряет свои позиции: до сих пор церковь играла три важнейшие функции – объясняла мир (теперь это будет делать наука), осуществляла принцип разделения властей (эту функцию мыслители перенесут в государственный аппарат. Правда, пока еще в теории), несла нравственные каноны человеку. Человек увидел мир огромным и непонятным. Это его повергло в шок, и он больше не верил в свое всесилие. И он обратился к себе. Он начинает изучать себя, вглядываясь в свои черты лица (появляется искусство автопортрета), изучает свой характер (появляется роман как художественное произведение), изучает то место, где он живет (появляется пейзаж), зарождаются элементы психологии.

В XVII веке Разум, уничтоживший веру, должен создать ей замену. В основе всех религий лежит нечто общее- это естественное право, естественная религия, естественная мораль. Это общее называется здравым смыслом. Там, где господствует здравый смысл, рационализируется жизнь, нет места эмоциям, рождаются основы тоталитаризма. Именно в XVII веке появляется впервые идея изоляции неправильных людей. Если в средние века слепые, юродивые, калеки составляли колорит городов, то теперь их решено изолировать в специальные дома. Средневековые безумцы были людьми Божьими, нищие духом, которым открылось царствие небесное. Мудрость мира сего, если вспомнить апостола Павла, есть безумие перед Господом, соответственно, безумие в мире есть высшая мудрость. Теперь безумие становится преступлением.[[[137]](#footnote-137)141] Это фон, на котором возникают абсолютные монархии.

К середине XVII века человек отказывается от себя и в смехе. Происходит огосударствление праздничной жизни, она становится парадной. Но с другой стороны- происходит бытовизация жизни. Праздник почти перестал быть второй жизнью народа. Карнавальное мироощущение и гротескная образность продолжают жить и передаваться как литературная традиция, как традиция ренессансной литературы. Формализация карнавальных образов позволила поставить перед культурой новые функции: освещает вольность вымысла, сочетает разнородное и сближает далекое, помогает освобождению от господствующей точки зрения на мир, от всякой условности, от ходячих истин, позволяет взглянуть на мир по-новому, почувствовать относительность всего существующего и возможность иного миропонимания. По мере стабилизации абсолютизма и формирования официозности смех поднялся до самых верхов литературы и идеологии, чтобы оплодотворить их, а затем – по мере стабилизации абсолютизма – спуститься в низы жанровой иерархии, осесть в этих низах, оторваться от народных корней, измельчать, сузиться, выродиться. Некоторые формы гротеска начинают вырождаться в статическую характерность и узкий жанризм. Это вырождение связано со специфической ограниченностью буржуазного мировоззрения. Отпадает положительный полюс смеха.

Происходит механизация природы. “XVII век стал эпохой концепций, вдохновленных великим триумфом механики. Царица наук, казалось, давала всему, к чему прикасалась, четкий и ясный ответ, простое и доказуемое объяснение, открывала ранее невидимые, но вдруг “объективные” закономерности”.[[[138]](#footnote-138)142] Соответственно этому формируется иной тип творческой личности.

На смену прежним, во многом еще достаточно приблизительным представлениям о материальном мире приходят системы, базирующиеся на неуклонном стремлении к строгому количественному определению его параметров. Недаром во главе наук теперь стоит математика. Замечательные успехи в различных ее раз­делах, связанные с открытиями Декарта, Лейбница, Ньютона и многих иных ее представителей, не только создали необходимый аппарат для других наук, прежде всего, для физики и астрономии, но и содействовали также общей математизации мышления, оказав этим сильнейшее влияние на философию – на систему взглядов ряда мыслителей и на способ изло­жения их идей. В физике главенствую­щие позиции в этот период занимает механика. Естественно, не меньшее значение новые данные науки имели для формирования мировоззрения людей того времени. Эволюция философии в этом столетии свидетельствует об отходе от стихийно-поэтических представлений эпохи Ренессанса к законченным системам, к четким построе­ниям, пытающимся дать строгое обоснование новым взглядам на мир, на человеческое общество, на законы мышления.

Век Просвещения, век торжества Разума – это век борьбы с феодальными пережитками в умах людей, за торжество будущего, самого справедливого (как считали просветители) общества – капиталистического. Просвещение адресуется к здравому смыслу “третьего сословия”, но в то же время едко насмехается над пошлым, ограниченным и самодовольным буржуа. Оно – за всяческий прогресс, но именно в XVIII столетии распространяются мечтания о возвращении к природе и отказу от цивилизации. Развитие свободной критической мысли порождает ту “улыбку разума”, которая освещает многие саркастические публикации. Зарождающееся мироощущение пронизано чувством радости бытия. Оптимизм Просвещения необычным образом сочетает в себе самые прекрасные иллюзии с той безжалостной трезвостью, которая помогает анализировать болезни и пороки общества.

Идеи Просвещения подчиняют личность осознанию государственности, идеологии. Именно с XVIII века началось сознательное и активное участие “большого” искусства в общественной и политической жизни.

Эпоха рационализма XVII века приводит к тенденции отказа человека от свободы. Она становится осознанной необходимостью, появляется теория общественного договора, формируется абсолютная монархия, человек становится гражданином. Но человек самоуглубляется, занимается самопознанием. “Я думаю также, что Просвещение, как попытка напрямую связать прогресс истины и историю свободы, поставило философский вопрос, который до сих пор стоит перед нами”.[[[139]](#footnote-139)143] Появляется основа для возникновения теории естественного права, что порождает эпоху Просвещения и его буржуазные преобразования в управлении государством. Философия эпохи Просвещения делает своим предметом права человека, их необходимость, начинается борьба за них и заканчивается провозглашением прав человека и гражданина. В этом веке начинается обсуждение вопроса о законности власти. Казнь Людовика XVI проходит как рождение нового принципа государственности, который был сформулирован Сен-Жюстом на судебном процессе над королем, что источником власти может быть только народ. Альбер Камю в работе “Бунтующий человек” говорит о том, что речь на суде Сен-Жюста есть воплощение идей Руссо об общественном договоре. “До сих пор Бог принимал участие в истории через королей. Но его исторического представителя убивают. Следовательно, остается только видимость Бога”.[[[140]](#footnote-140)144]

В эпоху Просвещения зародился литературный имморализм как соперничество литературы и религии. До-романтическая трактовка добра и зла нашла свое место в произведениях де Сада. Мир Сада однороден, в нем повсеместно властвует одно лишь зло, тогда как добро – благодушное покрывало иллюзий, которое писатель бескомпромиссно срывает с действительности. В сакральной мифологической картине мира абсолютное зло помещается в область “чужого” – в лесу, за морем, в стране варваров, в подземном аду. У Сада оно располагается в нашем посюстороннем мире, не имея никакой трансцендентности. Соответственно и автору не приходится за ним далеко ходить. На его щеках не разглядеть ожогов от адского пламени, которые виделись современникам на лице Данте, когда тот спускался в ад.

Критический реализм как творческий метод создал новые возможности для прямого вторжения искусства в жизнь, нередко в ясных и недвусмысленных социальных целях. Просветители хотели видеть в произведениях и писателях меньше, чем в них действительно было. С точки зрения внеисторического разума, в них оказалось слишком много лишнего, ненужного, непонятного, их нужно очищать и сократить. Вольтеровский образ библиотеки бога, где все книги основательно исправлены и сокращены, очень характерен. Просветителям была свойственна обедняющая мир тенденция: реального в мире гораздо меньше, чем кажется, реальность раздута за счет пережитков, иллюзий, фантастики, мечты. “Эпоха Просвещения есть такая эпоха в жизни каждого народа, когда ограниченный и самонадеянный человеческий разум ставит себя выше тайн бытия, тайн жизни тех божественных тайн жизни, из которых исходит вся человеческая культура и жизнь всех народов земли. В эпоху Просвещения начинается постановка человеческого разума вне этих непосредственных тайн жизни и над ними. Для этих эпох характерна попытка сделать малый человеческий разум судьей над тайнами мироздания и тайнами человеческой истории. При этом человек выпадает из непосредственного пребывания в историческом. Эпоха Просвещения отрицает тайну исторического как реальность. Она его разлагает, производит над ним такие операции, что оно перестает быть историческим. XVIII век “внеисторичен”.[[[141]](#footnote-141)145] Просвещение мечтало перевоспитать человека, сделать таким, каким они его видели. Поэтому появляется столько трактатов о воспитании, список литературы что читать, а что не читать.

Веселый смех стал презренным и низким. Влияние карнавальных форм, мотивов, символов на литературу XVIII века значительно, но оно формализовано. Карнавальные формы превратились в художественные средства, поставленные на службу различным художественным целям. У Вольтера они служат сатире, еще сохраняющей универсальность и миросозерцательность; но смех здесь сведен до насмешки. Смех Вольтера, Свифта, Хогарта действует разрушительно. Под перо и кисть английских сатириков попадает даже английская демократия. Процесс разложения народно-праздничного смеха завершился. Завершился процесс формирования тех новых жанров смеховой литературы сатиры, которая станет господствовать в XIX веке. Сложились юмор, ирония, сарказм. В эпоху Просвещения начинается литературная борьба против гротеска. Карнавальные формы превратились в художественные средства, поставленные на службу различным художественным целям. Немецкий ученый Флегель в произведениях “ История придворных шутов”, ”История комической литературы” относит к гротеску все, что отклоняется от обычных эстетических норм и в чем резко подчеркнут и преувеличен материально-телесный момент.

У рококо иные художественные цели. Здесь сохраняется положительный веселый тон смеха. Но все здесь становится комнатным, маленьким, облегченным. Площадная откровенность становится интимностью, непристойность, связанная с материально-телесным низом, превращается в эротическую фривольность, веселая относительность – в скептицизм и безумность. Но все же в этой комнатной и гедонистически окрашенной веселости сохранялись какие-то живые искорки карнавального огня, сжигающего “ад”. На фоне хмурой серьезности морально-дидактической литературы стиль рококо все же продолжал, пусть односторонне и крайне обеднено, традиции веселой карнавальности.

В эпоху Просвещения человек находится в центре мироздания, но антропоцентризм данной эпохи выдвигает на первый план идею Руссо естественного воспитания, воспитания в природе как возврат к природе. Поэтому, единственная книга, которая должна быть прочитана по предположения Руссо- “Робинзон Крузо” Дефо. Появляется теория физиократов ( королева Мария-Антуанетта доит коров и сбивает масло у себя в Трианоне), возникает теория естественного права на уровне понимания Монтескье: “Все люди рождаются голыми, то есть равными”. Возникает материалистическое миропонимание, возникает взгляд на человека как на машину (Ламетри). В просветительской философии формируются основы отношения к человеку не как к личности, гуманистические основы которого заложила эпоха Возрождения, а как к гражданину, существу социальному, общественному. И в этом отношении чувствуется то, что назвал Н.Бердяев “началом саморазложения гуманизма”.[[[142]](#footnote-142)146]

Таким образом, подводя итог анализа развития человека от античности до эпохи Просвещения включительно, можно отметить следующие тенденции: движение от эпохи к эпохе показывает единство процесса в становлении и развитии человечества, что укрепляет автора в правоте видения истории в концепции унитарно-стадиального построения; каждый следующий этап в развитии человечества имеет те же вопросы смысла жизни человека, те же отношения (нет эпохи, в которой хоть одно отношение – Я-Я, Я-общество, Я-память, Я-природа было бы утрачено), что укрепляет нас в мысли единства духовных установок человечества; но эти отношения решаются в разных эпохах по-разному. На заре своей истории человек видел и осмысливал мир совсем не так, как сегодня. Восточный человек живет в мире символов и через символ осмысливает исторический мир. Античность поставила перед человеком проблему смысла как знания. Доминирующим среди путей осуществления смысла в средние века становится вера, оттесняя знание на вторые позиции. Западноевропейская культура в своей Новой истории пошла по пути “расколдовывания мира” (М. Вебер), снятия с него чар и роста смысловой “рациональности”. В реальности новоевропейской культуры человек “встретил” самого себя, решив, что “Я” есть субстанция. Разные ответы на одни и те же вопросы являются основанием для выделения автором разных эпох как разных ментальных установок, как разных умонастроениях.

# 3.3. “Проблема человека” в культуре XIX- XXв.в. (от романтизма

к постмодернизму)

Автор выделяет данный период в формировании исторического сознания личности не случайно. Именно в XIX-ХХ веках главным предметом философии становится человек. Унаследованные от эпохи Ренессанса традиции гуманистической философии к началу XIX века привели к возникновению философии субъективности, в центре изучения которой был человек как самостоятельная мыслящая субстанция или субъект. Рационализация философского знания упорядочила не только дискурс, но вместе с языком и всю отображенную им картину мира объектов. Философские дискурсы XIX – начала ХХ века становятся своеобразной апологией “субъекта”, благодаря чему философские проблемы погружаются в новый контекст действительности, созданной человеком и для человека. Вместе с рождением философии субъекта возникает потребность в преобразовании прежнего смысла самоопределения его существования, границ жизни и сущности действительности.

Романтическая традиция видения мира возникает как реакция на Просвещение с его рационалистическим, материалистическим и механистическим отношением к человеку. Романтизм – это, во-первых, попытка восстановить чувственный мир человека. Он вырастает на сентиментализме, который возникает в конце XVIII века как протест против рационализма. Романтики создали расширенную концепцию реальности, в которой времени и историческому становлению придавалось существенное значение. На основе этой расширенной концепции мира они и в художественных произведениях стремились видеть как можно больше, чем кажется на поверхностный взгляд. Они искали в произведении тенденции будущего, ростки семян откровений, пророчеств. Расширенная концепция реальности имеет положительные и отрицательные стороны. Положительные: ее историчность, ее отношение к времени и становлению. Реальность утрачивает свою статичность, натуралистичность и распыленность (сдержанную лишь абстрактно-рационалистической мыслью), в нее начинает входить реальное будущее в форме тенденций, возможностей, предвосхищений. В историческом аспекте реальность получает существенное отношение к свободе. В области художественного творчества оправдываются отклонения от действительности, оправдывается гротеск, гротескная фантастика. Отрицательная сторона – ее идеалистичность, неправильное понимание роли и границы субъективного сознания. Вследствие этого романтики часто примышляли к действительности то, чего в ней не было. C. Кьеркегор выдвинул идею “экзистенциального мышления”. В отличие от научного мышления, исходящего из теоретических принципов (оно абстрактно и безлично), экзистенциальное мышление связано с внутренней духовной жизнью личности, с ее интимными переживаниями: именно такое мышление только и может быть подлинно конкретным, имеющим настоящий человеческий смысл. В то время как объективное мышление, согласно C. Кьеркегору, безразлично по отношению к мыслящему субъекту и его экзистенции, субъектив­ный мыслитель как экзистенциальный заинтересован в своем мыш­лении: он существует в нем. В силу этого он не может относиться к реальности как к чему-то объективному как таковому, не “затронутому” человеческой субъективностью. Вместе с тем C. Кьеркегор обращал пристальное внимание на неустойчивость человеческого бытия, его обреченность на смерть, фиксируя это в понятиях “страх”, “сомнение”, “трепет” и т.д. Чрезвычайно сложная и пол­ная противоречий человеческая жизнь не поддается усилиям рас­судка понять ее, результатом чего является “бессилие мысли”, подлинный “скандал для рассудка”, а отсюда – переход к мифу. Долгий путь осознания человеком свободы не закончен или временно прерван.

Произошел отказ от классического наследства в многочисленных философских школах и направлениях. Неклассическая философия вместо исследования культуры как особой реальности, которая представляет внутренний мир человека, занимается интроспекцией – “взглядом вовнутрь”, то есть самосозерцанием, самопознанием. Романтизм – это отказ от разумного построения жизни, от разумного воспитания гражданина, это возвращение к человеку. Если логика, считал C. Кьеркегор, применима лишь к ставшему, свершившемуся, то будущее (романтики себя называли будетляне – строители будущего. Отсюда их революционность, мечтательность) – это область индивидуального выбора, область свободы. Главной проблемой романтизма становится человек, а не его разум, его существование, его судьба. C. Кьеркегор изучает внутренний мир человека, этот мир станет главным для всех романтиков. Погрузившись в этот мир, романтики откроют в нем так много нового: темные силы, запредельное. Мистика, темнота, патология становятся частью ощущения человека, и становится протестом против обесчеловечивания и чрезмерной человечности. Здесь начинается иррациональная область, где на первое место выходит внутренний голос, демон творца. “Когда человек ничего не признает, кроме себя, он перестает ощущать себя, потому что для того, чтобы ощущать себя, нужно признать и не себя, для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признать не только другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность”.[[[143]](#footnote-143)147] Отсюда появление фантастики, исторического романа, детектива. Именно поэтому в этом искусстве появляется так много портретов, создаются автобиографии, стихи и музыкальные произведения рассказывают о состоянии души автора (симфония). Романтик остро переживает разлад между реальностью и мечтой, ощущает безысходность невозможность примирить небесную скорбь и земную радость. Отсюда так много черного и темного в их произведениях. Романтизм родился как реакция на Великую французскую революцию. Романтики- революционеры (декабристы), поэты являются мечтателями. Здесь начинается иррациональная область, где на первое место выходит внутренний голос, демон творца.

Развивается капитализм. Протестантство дало толчок к духовному освобождению человека, капитализм продолжил это освобождение в психологическом, социальном и политическом плане. Гегель считал частную собственность основой свободы. Экономическая свобода стала основой развития личности, появился средний класс как ее поборник. Люди становились равными. Это постепенно отражалось в законодательстве. Люди учились узнавать в друг друге людей. Развивалась и политическая свобода. Но капитализм делал человека все более изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия, и даже изгоем.

Романтики разделились в своем восприятии реальности. Революционеры мечтали о лучшей жизни, фантазировали, выходили далеко за пределы реальности. Но многие отрицали реальность. Появилась кладбищенская или готическая поэзия, литература. Они обернулись назад и в истории стали искать лучшие времена. Если просветители считали лучшим временем – античность за ее служение государству, родине, то романтики обратились к средневековью, периоду маньеризма, как высоко духовному времени.

Конфликт между религией и литературой в XIX веке разгорелся, когда литература, вновь проникшись религиозным чувством, пыталась сама занять место религиозного культа, стать преимущественной сферой, где переживается сакральное различие “своего” и “чужого” мира. Ярче всего это проявилось во французской литературе – в стране, которая еще в XVIII веке прочно заняла ведущее место в процессе секуляризации и рационализации культуры. У романтиков стало складываться и осознанное эстетическое убеждение, что воссоздать сущее можно, лишь выйдя за его пределы, найдя себе точку опоры по ту сторону реальных вещей и “правильных” людских взаимоотношений. Тут-то и оказались кстати, с одной стороны, дуалистические представления о мировом Добре и зле, а с другой стороны, – многовековая традиция литературной обработки подобных моделей мира, восходящих к древней мифологии. В знаменитом романтическом “двоемирии” обыденной реальности не обязательно противопоставлялся мир идеала и доброго волшебника; то мог быть и мир инфернальный, область абсолютного зла, контакт с которым составляет необходимое звено в судьбе личности, как действующего героя, так и творящего автора. Зло стали рассматривать как диалектический момент добра или как момент общего развития, снимающего противопоставление добра и зла – мысль, заложенная в “Фаусте” И. Гете[[[144]](#footnote-144)148], а впоследствии с необычайной энергией развитая неоромантиком Ницше.

Центральной фигурой байроновского романтизма сделался отщепенец, спознавшийся с миром зла. А. Пушкин[[[145]](#footnote-145)149], составляя в “Евгении Онегине” краткий каталог такого рода героев (“или задумчивый Вампир, или Мельмот, бродяга мрачный иль Вечный жид, или корсар, или таинственный Сбогар”.), закономерно объединяет в нем как персонажей собственно инфернальных (Мальмот, Вампир), так и “обыкновенных” злодеев-разбойников (Корсар, Сбогар), не имеющих по сюжету связей с иным миром. В лирической идеологии романтического бунта все они тождественны: восстание против человеческого общества, вызывающие нарушения его морали важны здесь лишь как символ мирового мятежа против творца и вседержителя вселенной. Это очень двусмысленный бунт, в чем-то извращенный. Бог остается неуязвим в своем небесном убежище, и возмущение против него принимает неадекватную форму, обращаясь на сотворенный им мир. Богоборчество оборачивается преступлениями против людей.

Герои этого периода – это богоборцы, ниспровергатели морали. Их странное поведение объясняется не столько духовным бессилием (хотя они склонны казнить себя за малодушие), сколько той культурной ролью, которую они призваны играть – ролью медиаторов, посредников между добром и злом, между “нашим” и “чужим” миром. В 1836 году был казнен по приговору суда 36-летний Пьер-Франсуа Ласенер, профессиональный грабитель и убийца, вместе с тем не чуждый и литературному творчеству. Во время процесса он обратил на себя внимание вызывающе презрительным отношением к правосудию и обществу в целом, а также тем, что, сам не строя никаких иллюзий относительно собственной участи, с садистским удовольствием “топил” своих сообщников, еще пытавшихся как-то выкрутиться . В ожидании казни он написал книжку воспоминаний и сентиментальных стихов; изданная после его смерти, она осталась одной из “проклятых” книг французской литературы, (а в ХХ веке была представлена в бретоновской “Антологии черного юмора”). Своим литературным и жизненным опытом Ласенер продемонстрировал, что один из способов стать “проклятым”, сакрально заклейменным поэтом – прямая уголовщина.

В романтическом гротеске формы выражения субъективного, индивидуального мироощущения далеки от народного карнавального мироощущения. Появляется готический или черный роман (с опорой на Шекспира и Сервантеса.) Романтический гротеск становится камерным, как карнавал, переживаемый в одиночку с острым сознанием своей отъединенности. Карнавальное мироощущение переведено на язык субъективной идеалистической философской мысли. Смех переходит в иронию, сарказм, юмор. Смех послан на землю дьяволом, свой мир превращается в чужой, населенный чертями, страшилищами. Появляется праздничное безумие. Маска, оторванная от единства народно-карнавального мироощущения, обедняется, получает ряд новых значений – (что-то скрывает, утаивает, обманывает) – здесь за маской – страшная пустота, “Ничто” (вспомним маску средневековья, когда маска всех уравнивала. Любой, а в основном это делали монахи, мог одеть маску дворянина, правителя, римского папы и высмеять его. Это было не наказуемо, за это не преследовали. Человек превращается в куклу, марионетку, появляется трагедия куклы. Гротеск становится ночным (“Ночные рассказы” Гофмана, “Ночные дозоры” Бонавентуры.), черт – страшный, меланхоличный, трагичный (“Демон”). Древнее осмеяние божества (ритуальное, всенародное) во время праздника дураков превращается в эксцентрический смех в церкви одинокого чудака (Гоголь, его рассказы, “Вий”, “Капричос” Гойи). Романтики, проникнув во внутренний мир личности, открыли внутреннюю бесконечность индивидуальной личности, благодаря применению ими гротескного метода с его освобождением от догматизма, завершенности и ограниченности силой.

Выход человекаиз природы, разрыв с ней, привел человечество к XIХ веку к экспериментированию с природой. Машина, как великое изобретение человечества, стала между человеком и природой, помогает покорить природные стихии, но и постепенно начинает покорять и природные стихии самого человека.

Романтики в этот период проявляют тоску по природе живой. Они обращаются к пейзажу. Их любимым был дикий, не приглаженный, как это было в классицизме – геометрически выверенный и исправленный пейзаж Версаля, а одинокая сосна, обязательно корявая, согнутая. Такой пейзаж становится самостоятельной темой в произведениях многих романтикой (Давид Гаспар Фридрих, Тернер и др.), дикий пейзаж как одиночество человека этого времени.

Человек романтической эпохи раскрывает свою индивидуальность, что изменяет даже положение писателя, художника-творца. Он стал важнее героя. Теперь поэт ведет за собой, а не вымышленный герой. Такое изменение места автора привело к крушению канона. Теперь канона нет, каждый творец говорит с людьми своим языком, этот язык различный, часто не понятный (импрессионисты, неоромантики, декаденты, модернисты). Рушится претензия на универсальность построения в сфере науки, культуры, политики. Реальность оказывается расколотой, разрушается монологизм, однолинейный историзм. Основой для такого мышления Ф. Достоевский назвал диалогизм, множественность точек зрения на один и тот же предмет. Ф. Кафка заявил, что логики в истории нет. Представление о едином культурно-историческом процессе трансформируется в образ замкнутых, культурных организмов (именно в это время появились учения Шпенглера, Данилевского о замкнутых культурах). Поэт все более отрывается от народа, критикует, толкает народ на активные действия, говорит об его активной роли в обществе. Стиль модерн[[[146]](#footnote-146)150] стремится внести искусство во все сферы жизни, преобразовать и облагородить повседневный быт новыми эстетическими представлениями – “Жизнь из театра”. В этом преломились и протест против прозаизма и бездуховности буржуазного уклада, и поиски новых художественных идеалов. Мы видим расшатывание основ человеческой индивидуальности. “От безграничности и безудержности индивидуальности индивидуальность погибает”.[[[147]](#footnote-147)151]

Весь XIX век продолжается борьба за углубление завоеваний эпохи Просвещения – демократизация государственной и общественной жизни, забывая, что свобода человека находится в душе, что свобода “для”, а не “от”. XIX век – век развития капитализма, изменяет отношение к труду, что в свою очередь, изменяет и человека. В средневековом мире экономическая деятельность была лишь средством достижения цели. Целью была праведная жизнь во имя спасения души. При капитализме экономическая деятельность, материальная выгода, предпринимательский успех стали самоцелью. Макс Вебер связывает такое изменение в отношении к труду с изменением в менталитете человека, связанное с протестантской религией. Человек трудится ради капитала, которого может и не нужно для проживания в таком объеме. Человек превращается в винтик гигантской машины. Каждый теперь может подняться наверх любой ценой, что есть проявление непризнания другого, о чем говорилось выше. Человек стал отчуждаться от продуктов своего труда (средневековый ремесленник все делал сам и был хозяином того, что произвел). Теперь ни капиталист, ни рабочий не владеют результатами труда. Человек покупает не то, что нужно для жизни, а то, что навязывает реклама. Капитализм основан на культе потребления. Человек одевается, как ему подсказывает журнал мод. Он все больше живет не сам по себе, а на уровне – что скажут о нем. Поэтому ему так нужны награды, как образ признания его в обществе. “Ни в чем этот дух отчуждения не проявился так сильно и разрушительно, как в отношении индивида к самому себе”.[[[148]](#footnote-148)152] Появляется тема сверхчеловека (Д. Лондон, Р. Киплинг). Появляется герой, который “сделал себя и миллионы” (А. Глостер у Р. Киплинга). В русской философии тема Христа с богочеловека превращается в человекобога. Этот реальный, живой сверхчеловек в отличие от теоретического, уже близок к недочеловеку. Они оправдывают себя идеей, идеологией. Но конечная цель всех Раскольниковых, Ларсонов – личная выгода и самоутверждение как результат действия комплексов (“Тварь я дрожащая или имею право?”).

Литература занимает место религии, начинает говорить о нравственности, объяснять понятия добра и зла (принимает на себя последнюю из функций церкви- отвечать за мораль общества). Боготворчество оборачивается преступлениями против людей. Иные из бунтарей, чувствуя эту логическую неувязку, объявляют своим противником именно земной мир, его несправедливое устройство, хотя этот мир создан богом. Они хотят этот мир переустроить, активно вторгнуться в природу, общество (Иван Карамазов: – “Я мира божьего не принимаю”). Может ли человек жить за чертой религиозной этики, за рамками освященного небом социума (Раскольников ставит над собой такой эксперимент, совершив метафизическое убийство)? Задача состояла в том, чтобы доказать свое высшее “право” – насильственно оборвать пуповину, связывающую его с миром людей и религиозно-нравственных ценностей. Эксперимент имел отрицательный результат. Зарубленная старуха не тревожит его совесть, но он не выдержал ужасной участи отщепенца, пораженный самой страшной карой, какую только знают архаические общества – остракизмом.

Герои Ф. Достоевского, переступив было роковую черту дозволенного, никак не могут сделать следующего шага: “Переступили черту и стоят”. (Вересаев) Вместо того чтобы смело и уверено идти дальше, к вершинам сверхчеловечества или, по излюбленному образу Ницше, пуститься в пляс от радостного ощущения своей божественной свободы, они, словно околдованные, топчутся на пресловутой черте, вновь и вновь упражняются в переступании ее. Трагический бунтарь Шарль Бодлер писал, что “в каждом человеке всечасно присутствует сразу два устремления – одно к богу, другое – к сатане.” В отличие от поэм Байрона и его последователей, он продемонстрировал эту двойственность не в душе вымышленного литературного героя, но в самом себе, “в своем обнаженном сердце.” В его стихах тягой ко злу одержим сам поэт, который отрекается от Христа вместе с апостолом Петром, затевает бунт против небес вместе с “сыновьями Каина”, мужественно нисходит в ад вместе с Дон Жуаном, поет от своего собственного лица “литанию сатане”. Вместе с тем он сохраняет и противоположное влечение к Идеалу, исполняя роль связующего звена между божественным и дьявольским началом. Именно поэтому в художественном мире бодлеровской лирики с непривычной даже для романтиков силой проявляется сакральное начало: город, пейзаж выглядит волшебно-зачарованным, домашние кошки представляются фантастическими идолами, плавание по морям завершается нисхождением в преисподнюю, а само поэтическое творчество мыслится как “намекающая ворожба”. В таком контексте особенный смысл приобретают шокирующие произведения Бодлера – раннее стихотворение, где поэт в самом омерзительном облике изображает свою любовницу-проститутку; или стихотворение “Падаль”, где сладострастно-детальное описание разлагающегося трупа животного завершается обращением лирического героя к своей возлюбленной: вот, смотрите во что превратится ваша красота после смерти. Такие поэтические жесты, в которых эстетический вызов (оскорбительное женоненавистничество) знаменательно переплетается с эстетическими (пощечина общественному вкусу), являют собой род юродства, сакрального “антиповедения”: – демонстративно пачкаясь в грязи, поэт тем самым подчеркивает обособленное положение. Прагматизм, рационализм рассматривает пристрастно и душу человека. Гуманизм переходит в антигуманизм, что проявляется в философских рассуждениях двух великих властителей дум этого периода: “Бог умер”, – заявит Ницше, “Значит все дозволено?” – вопрошает Достоевский.

После романтизма интерес к гротеску резко ослабевает в художественной мысли. Гротеск либо относит к формам низкой вульгарной комики, либо понимают как особую форму сатиры, направленной на отдельные, чисто отрицательные явления. При таком подходе исчезает бесследно вся глубина и весь универсализм гротескных образов. Гротеск как отрицательная сатира, “преувеличение недолжного”, отрицаемого, притом такое преувеличение, которое выходит за пределы вероятного, становится фантастическим. Именно путем таких чрезмерных преувеличений недолжного ему наносится моральный и социальный удар. Совершенно не понимается положительный гиперболизм материально-телесного гротеска на уровне Рабле, Возрождения. Не понимается положительная возрождающая и обновляющая сила гротескного смеха. Это крайнее выражение искажающей модернизации смеха в литературе. Не видят в это время и универсализма гротескных образов.

Законы развития природы переносят на общество, и вслед за омертвением природы этот процесс переходит вместе с законами на общество (позитивизм). Природу можно разъять на составные части – расщепить атом. Появляется теория, цель которой изменить мир. Развивается тенденция переустроить природу, изменить ее (то, что Оруэлл позже сформулирует в “1984” словами героя: “Мы отменим закон тяготения”, “Законы природы творим мы”[[[149]](#footnote-149)153] в жизни проявится в экспериментах над природой Мичурина, в теории Лысенко).

На рубеже веков появляется планетарное, космическое видение мира, понимание того, что мы – часть Вселенной (теория о ноосфере). Появляется взгляд на планету из космоса. Такой взгляд постепенно приводит к объединению всех процессов в мире, возникновению базы для формирования единого человечества, живущего в хрупком живом мире. Но это является базой и для идеи мировой революции как переустройства всего мира, мировой войны, мировой экономики.

Постмодернизм как историческая эпоха начинается во второй половине ХХ века, но по определению У.Эко, это “…не фиксированное хронологически явление, а некое духовное состояние”.[[[150]](#footnote-150)154] Постмодернизм[[[151]](#footnote-151)155] – это примирение с множественностью. Культура становится бесконечным процессом интерпретации, смыслы сталкиваются, порождая при этом новые смыслы. Разрушается оппозиция культуры и жизни, исчезает сама возможность противопоставить себя культуре, человек превращается в “говорящий голос”, становится подсобным орудием культуры. Интерпретационная деятельность становится лишь взаимодействием культурных различных текстов. “…Художник и писатель работают без каких-то ни было правил, работают для того, чтобы установить правила того, что *будет создано: еще* только будет – но *уже* со­зданным. Отсюда вытекает, что творение и текст обла­дают свойствами события, этим же объясняется и то, что они приходят слишком поздно для их автора или же, что сводится к тому же самому, их осуществление всегда начинается слишком рано. Постмодерн следова­ло бы понимать как этот парадокс предшествующего будущего (post-modo)”.[[[152]](#footnote-152)156] Мы рассмотрим способ видения мира человеком эпохи постмодернизма через культуру данного периода, разрушая оппозицию культуры и жизни.

Христианская философия открыла, что смысл жизни человека состоит в осознании свободы. Осознание свободы как сути самого человека и смысла его жизни является ведущей линией в деятельности человека и потому, что сознание определяет бытие не в меньшей, а может быть и в большей степени, чем бытие определяет сознание. Весь исторический путь человека был длинной дорогой осознания свободы. Он прошел через эпоху Возрождения и открыл личность. Прошел через Просвещения и дал бой невежеству и религиозному мракобесию. Открыл бескрайность человеческой души в эпоху романтизма. Он боролся за права человека и за равное избирательное право. Женщина начала свою борьбу за равенство с мужчиной и победила. ХХ век открыл личность как индивидуальность. Но человек не знал, что теперь станет сам для себя проблемой. Один из ярчайших мыслителей ХХ века Ф. Кафка показал с особой убедительностью проблемы человека этого века: “Кафке удалось невозможное: представить человечность без личностности, продемонстрировать бессмысленность всего внеиндивидуального. Его герой – не конкретный человек, но – каждый. А каждый – всегда чужой, это он знал по себе, знал задолго до того, как Сартр или Камю напишут своих чужих”.[[[153]](#footnote-153)157] Особенно потрясает образ “каждого” в произведении Кафки “Превращение”.

Основоположник философской антропологии Макс Шелер писал: “Наша эпоха оказалась за пример­но десятитысячелетнюю историю первой, когда человек стал целиком и полностью “проблематичен”, когда он больше не знает, что он такое; одновременно он также знает, что не знает этого”.[[[154]](#footnote-154)158] “Мы были народом, а стали массой! Раньше нас приглашали, теперь нас вызывают! Мы продавали друг другу молоко и хлеб, теперь мы снабжаемся. Мы топчем­ся на месте! Топчемся и твердим сами себе, – это никто не может ничего изменить и каждый должен стоять на своем месте, в указанном ему ряду! Мы топчем самих себя!”[[[155]](#footnote-155)159 ]Мы были народом, а стали массой в ХХ веке, и в таком качестве пришли к власти. Эту массу О.Шпенглер назвал четвертым сословием. К ХХ веку в жизни человека победила цивилизация, основным проявлением которой выражает понятие “мировой город”, для которого характерны космополитичность, холодный практический ум, научная иррелигиозность, деньги как основополагающий фактор деятельности, конкуренция как основа отношений между людьми. В “Восстании масс” Х. Ортега-и-Гассет дает характеристику сложившемуся новому сословию. Он называет это сословие также масса: “…бразды правления в обществе взяли в свои руки люди, незнакомые с принципами развития цивилизации. Перед человеком-массой исчезли преграды. У него радикальная неблагодарность по отношению к тому, что сделало возможным его существование. Человек теряет способность оценивать собственные силы. Он привык не обращаться ни к какому авторитету, кроме своего собственного”.[[[156]](#footnote-156)160] Униженные и оскорбленные были и раньше, но в отличие от прежних – они не чувствуют себя таковыми (Ф. Кафка). “Средний человек замкнулся. Масса настолько довольна собой, что потеряла способность внимать чужому мнению, герметически замкнулась в себе, перестала подчиняться. Человек-масса не способен понять принципы, на которых держится цивилизация. Герметичная непроницаемость души. В этом случае – интеллектуальная герметичность”.[[[157]](#footnote-157)161] Механизм герметизации души заключается в том, что человек-масса считает, что в интеллектуальном плане уже ни к чему стремиться не надо. Поскольку он не чувствует необходимости узнать что-то новое, не имеющее к нему прямого отношения, он тем самым замыкается в себе, вынужденный вновь и вновь обращаться к тем идеям, которые известны ему (“Мы гимназиев не кончали”). Человек избранного меньшинства или аристократ, для того чтобы чувствовать себя совершенным, должен быть очень тщеславным, предъявляя себе огромные претензии, совершенствуясь постоянно. Человек-масса умен, но не использует своего интеллекта. Толпа навязывает свое право на вульгарность и провозглашает вульгарность как право. Результатом борьбы за равенство всех людей на земле стал выход на историческую арену человека-массы. Проблемы ХХ века – это его проблемы.

Одна из главных проблем человека этого периода- проблема отчуждения. О проблеме отчуждения человека впервые заговорил Маркс, отмечая, что капитализм ведет к отчуждению человека от результатов своего труда. Но выше мы говорили о том, что первое отчуждение человека произошло еще в XVII веке, когда мир стал человеку враждебен, непонятен. Но тогда человек занялся собой, изучением своего внутреннего мира, что привело к возникновению психологии, психологического романа. Теперь отчуждение – это бегство от себя. Человек отказывается от собственного сознания – собственного пути постижения смыслов, заменяет его идеологией. М. Шелер связывает процесс отчуждения с идеей равенства, которая харак­терна для гражданского общества, и с чувством зависти. Н. Бердяев отметил, что социализм (идея социального равенства) это идеология зависти. Освальд Шпенглер, в “Закате Европы” пред­видел и приветствовал при­ход нового строя, нового общества, где проклятый рассудок европейцев, довед­ший, по мнению Шпенглера, до глубоко­го кризиса нашу цивилизацию, раство­рится в потоках нового, экстатического неразумия. Наука, поэзия и религия – издавна фатально разделенные и рассе­ченные окаянным разумом – должны будут слиться в экстазе и забыть о своих различиях. Как именно произошло это экстатическое слияние в Германии и что из этого получилось, всем хорошо изве­стно. Социальная теория Макса Вебера достаточно определенно утверждает, что общество в своем развитии движется к “разволшебствлению”. Иначе говоря, иррационально-мифоло­гические начала все меньше управляют поведением людей, и в современном об­ществе побеждает “рационализация” действий, мотивов и отношений. В начале XX века преобладала уве­ренность в том, что человек вскоре су­меет своим умом, освобожденным от мрака невежества и достигшим небы­валых высот, обеспечить благополучие для всех и повести людей в светлое будущее. Можно было подумать, что пессимизм Ницше и Константина Леонтьева по поводу человека и культуры был преувеличен. Потом выяснилось, что он был сильно приуменьшен. Какой-то бес вышел из преисподней. Первая половина века оказалась, по всей ви­димости, самой жестокой и кровавой в истории человечества эпохой.

От свободы и разума бегут не потому, что не хватает ума жить в усло­виях “осознанной необходимости” и правильно организованного космоса. Рассудительная гуманистическая уто­пия, эксперимент по созданию “парадиза”, некоего “светлого будущего” – вот путь в насилие, в незаметное озверение человека. Создание рая на земле – главная идея обустройства человека в этом мире, обернувшаяся созданием тоталитарного кошмара – это следующая проблема, проявляющая антропологический кризис ХХ века. В качестве “парадиза” может служить любое за­мкнутое образование: круг друзей, избранное общество, семья и так далее. Заглянув внутрь, мы обнаруживаем насилие, страх, безумие, источаемые оби­телью порядка и благополучия. Кен Кизи показывает в “Полете над гнездом кукушки” жизнь закрытой психиатричес­кой лечебницы. Это – нечто вроде мо­настыря или пансиона. Здесь порядок и дисциплина, здесь американский ком­форт и мировой уровень науки: послед­нее слово гуманной психиатрии вопло­щено в этой демократии для больных, руководимой “здоровыми”. Но здесь беспощадно – при всей современной гу­манности – уничтожают всех чужих, нарушающих правильность устройства этого гуманного общества. В сущности, перед нами – самый настоящий комфортабельный концлагерь. Американский мыслитель и литературовед Ихаб Хассан заявил, что человек современного Запада обитает как бы в “комфортабельном ко­нцлагере”. Вспомним дружелюбных, гуман­ных палачей в “Приглашении на казнь” Владимира Набокова. Он как раз был одним из тех, кто предвосхитил тему “парадиза”, где зреет дьявольщина. В комфортабельный концлагерь К. Кизи пришли те, кто не встроился в правильное общество, добровольно, по своему разумению. Умберто Эко в романе “Имя розы”[[[158]](#footnote-158)162], создавая образ тоталитарного государства, показывает через жизнь и тайны средневекового монасты­ря. Там – полновластие дисциплины и высшего Закона. Чтобы служить Богу, монахи подчиняют себя идеальному рас­порядку, дисциплине, разуму. Мона­стырь – это модель рая, небесного Иерусалима. Но там происходят темные и страшные ве­щи. В обители порядка и благолепия действуют адские силы, и хотя некото­рые тайны проясняются, и злодеи к кон­цу разоблачены, беспокойство остается. Тоталитарный режим вырастает на запрете. И что самое важное – на запрете смеха. Бернардо Бертолуччи в “Последнем императоре” предлагает свой взгляд на проблему “парадиза”. Собственно, он изображает два “монастыря”, а может быть, два “сумасшедших дома”. Один – это экзотический “закрытый город” Пекина, резиденция последнего ки­тайского императора, где сохраняется, на пороге современной эпохи, порядок древнего ритуала и тысячелетний мир конфуцианской мудрости. Но это царст­во вечного разума – как дурной сон, как концлагерь, и первым заключенным, первой жертвой является сам император. Сквозь это зрелище, однако, все время просвечивает “второе царство разума и справедливости”: допросы сверг­нутого императора в коммунистической тюрьме, а потом и “перевоспитание экс­плуататоров” в коммунистической импе­рии. И здесь тоже – железная логика мадам Гайар. Здесь мучают и убивают не по злобе, не от безумия. Здесь хотят, чтобы все стало правильным и хоро­шим, чтобы каждый имел свою чашку риса, матерчатые тапочки и любовь к трудовому народу и великому Вождю. Рассматривая появление и разви­тие большевизма в России и нацизма в Германии, Х. Арендт[[[159]](#footnote-159)163] повествует о наступлении тьмы и хаоса. Она говорит о раз­рушении нормальных и разумных социа­льных структур, об ослаблении семей­ных уз, религиозных конгрегации, экономических объединений и прочего. Одинокий, растерянный, сбитый с толку человеческий атом, утративший чувство принадлежности к организованному це­лому, к понятному для ума космосу, остается один на один с озверевшим мо­нстром идеологии, с непостижимым ку­миром власти. Маленький человек пре­вращается в дикаря. Он поклоняется идолам и сбивается в орды, опасные для цивилизованного мира. Примерно та­кую картину рисует Ханна Арендт.

Пока был жив и крепок тоталитаризм, к нему относились главным образом как к врагу человечества, безумию, одича­нию, болезни, насилию над человеком и утрате им человечности. Около 60-го года ХХ века вдруг приходит понимание: разумный миропорядок просвещенного, рационального, рыночного, демократичного общества наилуч­шим образом устроен для того, чтобы вынашивать в себе начала насилия, несвободы, массового помешательства. В 60-е годы ХХ в. выходит книга Теодора Адорно[[[160]](#footnote-160)164], где отразились размышления изгнанника, эми­гранта-европейца, долгие годы прожи­вшего в США. Т. Адорно пишет об аме­риканской свободе, предприимчивости, об американской организованности и практичности, о богатстве и потребительстве, о гласности и откры­тости. Разумнейший миропорядок, ничего правильнее и ум­нее человечество и придумать не могло, как устроить Новый Свет. Но почему этот миропорядок производит так мно­го марионеток, оборотней, хищников и человеческих амеб – спрашивал Т. Адорно, и с беспокойством ощущал, что пережитые им в нацистской Германии ужас и недоверие к человеку возвра­щаются к нему при виде американского “парадиза”. Сознательно пародируя Гегеля, рассматривавшего мировую историю под углом зрения развития разума и свободы, Т. Адорно трактует историю Запада как патологический процесс усугубляющегося безумия (разум, сошедший с ума в силу противостояния природе) и утраты индивидуальной свободы (“фашизоидный” капитализм и откровенно бесчеловечный фашизм). В духе этих идей, развившихся на почве авангардистски-модернистских эстетических пристрастий, Т. Адорно подвергает социально-филосовскому анализу современную западную музыку, которая выступает у него как моделирование процесса “отчуждения” (обесчеловечивания вообще) человека, происходящего в условиях “позднего капитализма”.

В конце XX сто­летия культура Запада ставит вопрос о тота­литарном человеке и тоталитарном об­ществе, об отказе личности от себя и о превращении ее в двуногое существо толпы или в повелителя этой толпы. Но направленность поиска изменилась. Причины катастрофы усматривают уже не в отказе от разума, а в появлении особого типа разумности. Появление специфических особей, до­бивающихся неограниченной власти над себе подобными, и масс людей, которые готовы давать избранным эту власть, и поклоняться своим вождям, и помо­гать им проливать кровь, – это та самая проблема, которую в XX веке часто связывали с проблемой “комплекса неполноценности”. Монстры завладевают душами сбитых с толку, отчаявшихся людей. В книге “Психология масс и фашизм” В. Райх[[[161]](#footnote-161)165] говорит о причинах фашизации масс в послевоенной Германии: обездоленные, растерянные, униженные после Версальского мира немцы, презирающие бестолковую и кор­румпированную демократию Веймарс­кой республики прислушиваются к истеричному усатенькому человечку по имени Гитлер, обиженному судьбой, как и все они, и знающему секрет величия Германии. Такова обычная схема: от неблагопо­лучия и озлобленности отдельных лич­ностей, поставленных судьбой вне культуры, вне духовности, вне общества, проводится линия к массовому помраче­нию умов, которое происходит в годы всеобщих исторических бедствий и пере­воротов. Отсюда и ведут происхождение нацизм, большевизм, сталинизм. Патрик Зюскинд в произведении “Парфюмер”[[[162]](#footnote-162)166] описал механизм рождения монстров- повелителей толпы, показал как появляется на свет, воспитывается и созревает чудовище в человеческом обличье – повелитель людей, – а также о том, как возникает массовое безумие, поклонение Одному, Единственному, Лучшему. Герой книги Зюскинда – что-то вроде нового “крошки Цахеса”, который, будучи отвратитель­ным и подлым уродцем, владел магическим секретом внушать людям любовь к себе и необъяснимое поклонение. Герой “Парфюмера”, Жан-Батист Гренуй – гений запахов, таинственных, но материальных субстанций, воздействующих на человеческую душу. Невзрачный с виду и гадкий по сути, он обладает реальным средством для власти над окружающими. Природный дар и долгое учение дали ему эту власть. Он умеет воздействовать на подсознание. Состав­ленные им ароматические эссенции могут внушить людям все, что захочет по­велитель. Благодаря одной капле из флакона он может оказаться для всех невидимым, а если ему угодно – он станет в глазах всех дороже и любимее самого близкого человека. Мы можем понять, каким образом формируется в его душе сама жажда власти, само желание быть Отцом народа, если угодно – фюрером (если только это слово применимо к персонажу, поселенному во Франции XVIII века). Жан-Батист Гренуй появляется на свет незаконным младенцем, почти отверженным. Он — всем чужой. Но он имеет счастье – или несчастье – родиться в государстве строгого, неумолимого правопорядка. За попытку бросить своего незаконнорожденного младенца мать героя казнена на Гревской площади. Здесь не шутят с законами. Мы – в царстве Разума. Тоталитаризм врастает в мир не через хаос, не через помрачение умов. Он проходит через школу правильного, разумного общества, через пансион мадам Гайар. Пансион мадам Гайар – это царство Разума. Здесь не повышают голоса, ибо это неразумно, а за испачканные штанишки дают заслуженную пощечину, но без всякого гнева. Закон есть закон. Выше нет ничего. Все должно быть правильно и разумно. Здесь уже не “сон разума рождает чудовищ”, а неустанное бодрствование разума, вытесняющего все чуждое себе, приводит к тем же результатам, что и беспробудный сон.[[[163]](#footnote-163)167]

Ближе к концу XX века философы начинают все более уверенно говорить о том, что тоталитарное безумие прошед­шей эпохи – это не просто безумие в смысле “потери разума”, а скорее какая-то особая форма разума или, быть может, результат разума, употребленного определенными способами. Ансельм Кифер, немецкий художник создал художественный образ современного общества. Его композиция 1990-1991 годов “Перепись населения” – это громадного размера стальные стеллажи, достигающие высоты двухэтажного коттеджа и расположенные правильным каре. На сверхчеловеческих “полках” стоит огромное количество гигантских по размерам “книг”, сделанных из свинцовых листов. Войдя внутрь этой странной “крепости разума” и подойдя ближе к “полкам”, можно увидеть, что в каждую страницу вдавлено множество горо­шин. Они играют роль знаков, они – имена, они – это люди. Всего этих го­рошин ни много и ни мало – 80 милли­онов с небольшим, в точности по числу жителей Германии согласно последней на то время переписи населения.

Западное демократическое общество, основанное на самом эффективном способе хозяйствования, устраняет из жизни людей прямое насилие над волей личности. Нет более того авторитаризма, который был обязательным атрибутом монархических, аристократических, теократических и патриархальных систем прошлого. Новый мир провозгласил Свободу, Разум и Закон – и все это для всех, и реально, а не для обмана. Однако сумма репрессивности в этом обществе не уменьшается. Демократическое устройство, с его рыночным фундаментом, создает скрытые и косвенные формы насилия над человеком. Его не заставляют делать то, чего он не хочет. Он делает, что хочет. А хочет он того, что требуется. Он уже над своим “Я” не властен. Человек отчужден уже не только от продуктов своего труда, как утверждал К. Маркс, но и от собственного сознания, как здесь уже говорилось. Г. Маркузе [[[164]](#footnote-164)168] говорит о том, что при видимом освобождении человека от прямого принуждения он остается порабощенным, ибо несвободно уже само его сознание. Он говорил о “прибавочной репрессивности” зрелого капитализма и постиндустриального общества, о том, как можно властвовать над умами, не мучая людей физически, не запугивая и не заставляя их делать что-то насильственно. М. Фуко [[[165]](#footnote-165)169] сумел показать, что в эпоху воцарения гуманизма, антропоцентризма и рационализма – то есть в эпоху, именуемую “современной”, – происходит массовое организованное избавление “правильного” общества от людей, чуждых идеалам этого общества, чуждых идеальному образу “гармонич­ного” и “разумного” человека. Нищие, бродяги, юродивые, сумасшедшие, преступники, еретики, инакомыслящие и все прочие, кто придавал совершенно особый вид и оттенок панораме жизни древности, средних веков и даже Возрождения, начиная с XVII века (и чем дальше, тем больше) изымаются из “нормальной” жизни и отправляются в закрытые учреждения нового типа – в тюрьму, больницу, работный дом, сумасшедший дом, а потом и в концлагерь. Торжествующий Разум и культ Человека (с большой буквы), переходя от мы­слителей и поэтов к министрам, мэрам, столоначальникам, депутатам и всем прочим, не желали смиряться с тем, что присутствие “неправильных” людей на каждом шагу опровергает их триумф. Торжество гуманизма, антропоцентриз­ма и рационализма означало не только движение к демократии, не только при­ближение к эпохе науки, разума, благо­состояния. Оно еще означало наступление тех времен, когда насильственно и в массовом порядке изолируются от общества все ненужные и опасные для него люди – все те, кто решительно не соответствует типу просвещенного и разумного европейца, признанному правильным и нормальным. История новоевропейской цивилизации, с точки зрения Фуко, может быть понята, среди прочего, как история насильственного устранения из общественного обихода всех тех, кто не вписывается в рамки разумно организованного социального космоса. Ограничению свободы выбора своей жизнедеятельности подвергаются практически все до единого, кроме самых высших жрецов иерархии. Вся ги­гантская страна превращается в закрытую зону, где каждый живет на положении заключенного или пациента, то есть располагать собой не может. Те самые “закрытые заведения”, ко­торые привлекли внимание Фуко, уви­девшего в них важный симптом определенных процессов европейской циви­лизации, в данном конкретном случае разрослись до размеров всего общества. Если так смотреть на вещи, то “ре­альный социализм” – это не просто монстр, явившийся неизвестно откуда, а свой, родной, старательно выпесто­ванный в реторте просвещения и ра­ционализма монстр, явленный миру вместе с техническими достижениями и социальными благами современной цивилизации.

Ж. Лиотар и Ж. Бодрийар [[[166]](#footnote-166)170] стали проводить линию от “общества информации и коммуникации” к новым странным симптомам поведения и сознания. Это они заговорили о, “хаотическом сознании”, об утрате смыслового центра и фундамента мышления и сознания, об исчезновении с горизонтов современной культуры самой проблемы ценности и истины. Их герой – человек ошеломленный, для которого реальный мир становится сомнительным, а вопрос об истине и лжи (в религии, науке, искусстве) вообще снимается с повестки дня. В этом заключается смысл известнейшего постулата Бодрийара, цитировавшегося много раз и ставшего уже ходячей истиной: конец XX века есть время агонии самой реальности. Речь идет о том, что человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия и “мировой деревни” (О. Шпенглер) живет как бы в трансе, как бы под своеобразным гипнозом. Он не является уже прежним человеком, который мог рассчитывать на свободу воли и на нахождение какой-то истины о реальном мире будь она религи­озной, научной или просто обывательской: “Массам преподносят смысл, а они жаждут зрелища”.[[[167]](#footnote-167)171] Рождается сомнамбулический мутант, который фактически управляется извне, из каких-то находящихся вне его центров власти и влияния. Причем эта управляемость настолько скрыта, что доказать ее с помощью “юридических” аргументов практически невозможно. Нет ни тирании, ни бедности. Налицо рациональнейшее за всю историю устройство жизни, са­мая что ни на есть правильная и справедливая демократия, идеальная связь и средства информации, которые организуют реальность самым наиразумнейшим образом – от Чикаго до Токио. Если М. Фуко заставляет взглянуть новыми глазами – в перспективе европейской цивилизации – на общество лагерей и массовых репрессий, то Ж. Лиотар и Ж. Бодрийар побуждают нас обратить внимание на проблему “ошеломленного чело­века”. Цивилизация разума пришла, по их мнению, к той стадии, когда человек превращается в хаос. Дезорганизованность личности является результатом рациональнейшей организации общества, мягкого, гу­манного тоталитаризма с человеческим лицом, развившегося к концу XX века. Распад личности и ошеломленность ума – эти предпосылки управления массовым обществом – наблю­даются не только в мире изобилия, закона, порядка и компьютера. Грубее, но дешевле получается нечто очень похожее, если создать общество дефицитов и ограничений. Здесь уже нет варварского истребления миллионов людей, все это в прошлом, а налицо скорее полная перекрытость путей и возможностей жизнедеятельности: одного не достать, другого не получить, третьего никогда не добиться. Стояние в очередях за хле­бом, жизнь впятером на десяти квадратных метрах и невозможность добиться исполнения закона без взятки должност­ному лицу ошеломляют людей, превращают их в сомнамбул и мутантов, наверное, не хуже, чем более гуманный и мягкий способ. Они – заколдованная толпа, которой можно легко манипулировать или тень молчаливого большинства (Ж. Бодрийар).

Человек ХХ века на “блаженных” островах уничтожают непокорных и сильных духом (Форман, К. Кизи), убивают, растлевают и запугивают растерянных людей (У. Эко), превращают человека в марионетку (Бертолуччи), растят монстров и душегубов, доводящих нас до безумия (П. Зюскинд), и, наконец, придавливают человека-горошину тяжестью многотонных и многоэтажных свинцовых масс (А. Кифер). А. Камю в произведение “Чума” показывает как из гуманных соображений доктора, по его просьбе вырастает тоталитарный порядок. В произведении К. Кизи люди добровольно пришли в психбольницу и согласились на тоталитарный режим, устроенный из “гуманных” соображений медсестрой.

В постмодернистскую эпоху происходит отчуждение человека от собственного сознания, что возвращает его как в древности к мифологическому сознанию. Только нет больше того единения человека с природой, погруженности в природу, как это было у древнего человека, а есть огромный разрыв, который еще в начале прошлого века А. Бердяев определил: “Смерть Великого Пана”. Мифологичность сознания человека определяется господством идеологии. Чрезвычайно сложная и пол­ная противоречий человеческая жизнь не поддается усилиям рас­судка понять ее, результатом чего является “бессилие мысли”, подлинный “скандал для рассудка”, а отсюда – переход к мифу.

ХХ век в жизни человечества – самый тяжелый, самый кровавый, самый страшный век. Мы привыкли считать, исходя из теории прогресса, порожденной эпохой Просвещения, взятой на вооружение марксизмом, что мы лучше, умнее, нравственнее всех предыдущих поколений. Но никогда человечество прежде не знало концлагерей, мировых войн, медицинских экспериментов над людьми. Поставлен вопрос о доверии самому разуму. К. Лоренц отмечает, что у нас странное отношение к преступникам. Мы можем обвинять общество, а не их в преступлениях. В ХХ веке зачастую главный герой – преступник. И мы зачастую не осознаем, что он совершает преступление (герои Сталлоне, Ван Дама, да и в российском кино появились такие герои). Появляется экзистенциалистская концепция исторического процесса, при котором история движется от плохого к худшему и вновь возвращается к плохому. Восходящего движения нет, есть лишь беличье колесо истории, в котором бессмысленно вращается жизнь человечества. Материальный мир есть творение “антибога” – Демиурга. Мир стал чужим, нечеловеческая сила управляет миром, людьми, их поступками. У человека XX века есть выбор только между злом и большим злом.

Связь искусства со злым, разрушительным началом – постоянная тема эстетической рефлексии столетия. “Плохая литература делается при помощи прекрасных чувств”, “ни одно подлинное произведение искусства не обходится без сотрудничества дьявола”, – заявлял Андре Жид[[[168]](#footnote-168)172] в своей книге “Достоевский”, а другой авторитетный деятель французской литературы Жорж Батай[[[169]](#footnote-169)173] свою вышедшую в 1957 году книгу критических статей так прямо и озаглавил: “Литература и Зло”, рассматривая последнее как неотъемлемый элемент художественного творчества.

Центральные категории любой этики – добро и зло. В философской морали они обычно понимаются именно как отвлеченные категории, независимые от конкретных взаимоотношений людей и задающие незыблемую координатную ось для оценки их поступков. Эти категории – наподобие вечных, холодновато-идеальных вершин, которые управляют людскими делами, но сами пребывают выше их. Напротив, “житейская” нравственность помещает добро и зло непосредственно в мир, где живут люди. Добро и зло рассматриваются здесь не столько во временной перспективе, сколько в рамках некой пространственной картины: мир разделяется на области добра и зла, и каждый человек помещает себя по ту или другую сторону границы, а пересекающий ее называется “преступником”. У каждого свое место – на территории добра или зла. Заметим: философская этика обыкновенно толкует о злых или добрых поступках, тогда как “в жизни” мы чаще оперируем представлениями о “хороших” и “плохих” людях, зримо олицетворяя в них отвлеченные понятия. Но, спустившись из горнего мира в дольний, этические категории неизбежно деформируются, смешиваясь с другими, менее идеальными способами членения культурного пространства. Так, абстрактная оппозиция “добро – зло” осложняется более приземленным и более внят­ным многим людям противопоставлением “свои – чужие”.

Пафос мировой религии никогда не мешал христианству разделять мир на христиан и “неверных”; подобное различие проецируется и на мир за­гробный, поделенный на рай и ад. Метафизические Добро и Зло в своем соотношении воспроизводят структуру этического добра и зла: пусть даже все мироздание имеет божественное происхождение и в силу этого благо, но за его пределами все же остается антимир, где господствует небытие и дьявольское зло.

Таким образом, мораль, которую мы предварительно обозначили как “житейскую”, в конечном счете, в высшей своей форме, является моралью религиозной; ведь основа религиозного чувства – именно переживание общности, сопричастности с единоверцами, символически выра­жаемое в фигурах богов.

Литературный имморализм зародился уже в эпоху Просвещения, когда писатели совместно с филосо­фами исподволь приучали общество к возможности вообще обходиться без религии, но по-настоящему разгорелся он в XIX веке, когда литерату­ра, вновь проникшись религиозным чувством, попыталась сама занять место религиозного культа, стать преимущественной сферой, где пере­живается сакральное различие “своего” и “чужого” мира (об этом речь шла выше). Пожалуй, ярче всего этот конфликт проявился во французской литературе – в стране, которая еще в XVIII веке прочно заняла ведущее место в процессе секуляризации и рационализации культуры.

Последнюю масштабную попытку все же осуществить эту культурно-преобразовательную программу предприняли вXX столетии сюрреалисты (кстати, именно они извлекли из полного забвения творчество Лотреамона). Они сделали своим творческим принципом мистическое пережи­вание бессознательной “сверхреальности” – и немедленно столкнулись с тем, что наше бессознательное кишит жестокими, аморальными влече­ниями и фантазиями.[[[170]](#footnote-170)174] Именно поэтому в произведениях сюрреалистов – Бретона, раннего Арагона, Жоржа Батая, весьма близкого к сюрреалистам по творческим устремлени­ям, – столь часты мотивы жестоких и, что важно, беспричинных злодеяний, о которых повествуется с безупречным хладнокровием. Сюрре­алисты подняли на щит полупародийный, полусерьезный трактат английского романтика Де Квинси под красноречивым названием “Об убийстве, рассматриваемом как одно из изящных искусств”. Андре Бретон заявлял во “Втором манифесте сюрреализма”, что простейший сюрреалистический акт – выйти на улицу с револьвером в каждой руке и палить наугад в прохожих. Бретон ввел в оборот и понятие “черный юмор”, составив целую его антологию, в которую вошли и Сад, и Борель, и Де Квинси, и Бодлер, и Лотреамон... Но “черный юмор” – он и есть юмор; жестокие мотивы имеют в нем игровую функцию и не скреплены сакральным образом “проклятого поэта”. Чтобы иммораль­ные тексты не воспринимались “понарошку”, необходимо, чтобы кто-то взял на себя за них моральную ответственность, а в эстетике сюрреализ­ма поэт не обладает такой ответственностью: он не активный медиатор между добром и злом, а лишь пассивный медиум, доносящий до людей темные образы бессознательного. А потому не дай бог никому принять всерьез его жестокие вымыслы и попытаться, например, реализовать на практике бретоновскую заповедь насчет “простейшего сюрреалистического акта”. Дело даже не в том, что стрелять в невинных прохожих – бесчеловечно и уголовно наказуемо. Жан-Поль Сартр в новелле “Герострат” показал средствами реалистической прозы, как некий человек воз­намерился на самом деле совершить этот акт “черного героизма” – и как гадко, трусливо, катастрофически не сакрально это у него получилось. Сюрреализм “закрыл” проблему зла в литературе: в отсутствие фигуры священного (или, проклятого) поэта оно остается хотя и волнующим, но все же чисто фиктивным, от реально-жизненного зла его отделяет непроходимая стена.

Сломать эту стену, возвратившись к традициям романтического имморализма, попытался уже в середине нашего столетия еще один писатель – Жан Жене. Прежде чем стать профессиональным литератором (прозаиком, поэтом, драматургом), он долгое время вел жизнь самого настоящего отверженного, изгоя: он был вором-реци­дивистом, да еще и гомосексуалистом, торговавшим своим телом... И вот обо всем этом он с беспрецедентной откровенностью поведал в своих книгах, нимало не раскаиваясь в своей прежней жизни и показы­вая ее как вполне органичный, по-своему нормальный способ сущест­вования. Из мира уголовников и извращенцев в мир респектабельной культуры он шагнул без видимых душевных терзаний, без всякого очи­стительного кризиса, задав читателям своих талантливых книг нелегкую задачу осмыслить “нравственное уродство” их автора.

Ситуация была, конечно, не совсем нова. В числе предшественников Жене можно вспомнить поэта-вора Франсуа Вийона, но, правда, тот в своих “Завещаниях” все же сожалел о своем беспутстве, а стихи во славу разбоя слагал буквально на другом языке – на непонятном большинст­ву людей воровском арго. Более близкую аналогию Жану Жене может составить другой персонаж, заявивший о себе в золотую пору литератур­ного байронизма, Пьер-Франсуа Ласенер, профессиональный грабитель и убийца. Своим литературным и жиз­ненным опытом Ласенер продемонстрировал, что один из способов стать “проклятым”, сакрально заклейменным поэтом, – прямая уголовщина; этой возможностью и “воспользовался” юный Жан Жене, еще не ведая о своей будущей литературной карьере.

Уголовный мир порождает отверженность особого типа – не индивидуальную, а коллективную, которая антропологически восходит не к образу “проклятого” колдуна, а к несколько иному архетипу. Это так называемый “мужской дом”, зарегистрированный этнографами у многих первобытных народов – совместное проживание неженатых юношей, обыкновенно входящее составной частью в обряд инициации (посвяще­ния в полноправные члены племени). В “мужском доме” молодые люди ведут обособленную жизнь вдали от семей, пропитание себе зачастую добывают не трудом, а “узаконенным”, ритуальным воровством, вступа­ют во временные, беспорядочные половые связи. Все эти черты, в той или иной степени встречающиеся и во многих замкнутых корпорациях нового времени – таких, как русские опричники или же вызывавшие завороженный интерес Жана Жене гитлеровские войска СС, – показаны писателем и в быту уголовного мира. Художественный мир Жене переполнен сакральными переживани­ями, и даже кражи и грабежи автор изображает как род священнодействия.

Итак, сбывается завет великого английского декадента и имморалиста Оскара Уайльда: жизнь подражает искусству. Ницше говорил, что мораль играет разлагающую роль, предполагая послушание, терпение, совестливость: все это размягчает и расслабляет волю человека.

В XX веке происходит мощное возрождение гротеска. Мы наблюдает две его линии: I линия – модернистская (сюрреализм, экспрессионизм). Эта линия берет начало в романтизме и развивается под влиянием экзистенциализма; 2 линия – реалистический гротеск.

Гротеск раскрывает возможность другого мира. Он выводит за пределы кажущейся единственности. Гротеск, порожденный народной смеховой культурой, всегда разыгрывает возврат на землю сатурнова золотого века, живую возможность его возврата. Человек возвращается к самому себе, существующий мир разрушается, чтобы возродиться и обновиться. Мир, умирая, рожает.

Гротескное – есть форма выражения для ОНО. Оно в экзистенциальном духе: оно – это чуждая, нечеловеческая сила, управляющая миром, людьми, их жизнью и поступками. Мотив марионеток, мотив безумия сводится к ощущению чужой силы – в сумасшедшем ощущаем что-то чужое. Нечеловеческий дух проникает в душу. Мотив безумия – для того, чтобы освободиться от ложной правды мира сего, чтобы взглянуть на мир, свободный от этой правды глазами. Для гротеска характерна свобода фантазии. Страх жизни противопоставляется жизни и смерти (противно средневековому гротеску). Смех стал издевательским, циничным, сатанинским.

“Человек ушел во внутренний мир, чтобы в нем совершить какую-то огромную, героическую борьбу с природными стихиями, чтобы преодолеть эту подвластность человека низшей природе и выковать человеческий образ, выковать свободную человеческую личность”.[[[171]](#footnote-171)175] Человек после экспериментов с природой приходит к пониманию, что, убивая природу, он убивает себя как часть природы, и начинает возвращение к природе.

Нечеловеческий дух проникает в душу. Отношения человека с природой – это взросление, мужание человека, но и обречение себя на одиночество.

# Заключение

В результате анализа духовных установок человечества на протяжении всей истории от античности до современности автор пришел к выводу о том, что человечество, развиваясь, проходит разные этапы становления. Эти этапы – эпохи, духовные установки, которые связывают весь исторический процесс в единую систему жизни и развития человека. Человек творит историю, и история творит человека. Весь исторический процесс – это процесс осознания себя человеком через осознания свободы, что проявляется в выборе между добром и злом, в освобождении от природы и возможности остаться с самим собой наедине, раздвоится и даже посмеяться над собой. Каждая эпоха – это еще один, очень важный шаг в осознании себя человеком и своей индивидуальности. Каждый шаг самоценен. Но он и ступенька к другому этапу осознания себя. Его нельзя пропустить, не доосознать, не дооткрыть и не присвоить.

Человек проживает жизнь человечества, только в сокращенном во времени варианте. Те же законы становления свободной личности мы наблюдаем в процессе развития человека, что и у человечества. Если ребенок не проживет полноценно хоть один этап своего развития, пропустит хоть одну “эпоху”, то его развитие будет не гармоничным, он не станет свободной личностью, не выдержит свободу как одиночество и вернется в рабство. Но если рабство в детстве нужно для становления человека, для того, чтобы научиться многому, то повторное рабство как бегство ведет к разрушительности. Как говорит Э. Фромм – разрушить жизнь за то, что она не удалась.

Проанализировав исторический путь человечества, автор привел к выводу о неполноценном проживании человечеством каждой эпохи, что привело человечество в ХХ веке к отказу человека от себя. Но у автора есть предположение, что пробелы роста и становления человека можно ликвидировать на личностном уровне проживанием исторического пути человечества заново, на уровне изучения истории как истории осознания человеком себя, истории как культуры, что ведет к формированию исторического сознания. Именно историческое сознание, сформированное в данном ключе, помогает человеку найти ответы на вопросы человеческого бытия, иметь способность услышать ответы на эти вопросы на диалогическом уровне, создает условия для гармоничного развития личности.

# Библиография :

1. Аверинцев, С.С. М.М. Бахтин как философ. [Текст]: сб. статей. /С.С.Аверинцев, Ю.Н.Давыдов, В.Н.Турбин.- М.: Наука, 1992. – С.111-115.
2. Адорно, Т. Исследование авторитарной личности.-[Текст]/Т.Адорно.- М.: Академия исследований культуры, 2001. – 412 с.
3. Арган, Дж. К. История итальянского искусства.- [Текст]: в 2-х т. тт.1-2. - /Дж.К.Арган.- М.: “Радуга”, 1990.- 225 с.
4. Арендт, Х. Истоки тоталитаризма.-[Текст]: при содействии ин-та “Открытое общество”./ Х.Арендт.- М.: ЦентрКом, 1996. - 670 с.
5. Асмус, В.Ф. Античная философия.- [Текст]/В.Ф.Асмус.- М.: Высшая школа, 2001.-398 с.
6. Афанасьев, Ю. Н. Историзм против эклектики: Французская историческая школа “Анналов” в современной буржуазной историографии.-[Текст]/Ю.Н.Афанасьев.- М.: Мысль, 1980.- 275 с.
7. Батиста, Л. А. Сочинения.-[Текст]: сборник статей./Л.А.Батиста.- М.: Наука, 1977.- 187 с.
8. Баткин, Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления.- [Текст]/ П.М.Баткин.- Москва: Издательство “Наука”, 1978.-200 с.
9. Баткин, Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. – [Текст] / Л.М.Баткин.- М.: Искусство, 1990.- 413 с.
10. Баткин, Л.М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди.- [Текст]/ Л.М.Баткин. М.: РГГУ, 1995.- 446 с.
11. Барг, М.А. Категории и методы исторической науки.- [Текст] /М.А.Барг.- М.: Наука, 1984.- 345 с.
12. Барг, М.А. Эпохи и идеи: становления историзма.- [Текст] /М.А.Барг.- М.: Мысль, 1987.-348 с.
13. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.- [Текст]: сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. /Р.Барт.- М.: Прогресс, 1989—616 с.
14. Бахтин, M.М. Проблемы поэтики Достоевского.- [Текст] /М.М.Бахтин.- М.: “Советская Россия”, 1979.- 138 с.
15. Бахтин, М.М. К философии поступка. [Электронный ресурс] /М.М.Бахтин.- режим доступа://www.sfi.ru.
16. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества.- [Текст] /М.М.Бахтин - М.: Художественная литература, 1979. - 412 с.
17. Бахтин, М.М. Ф.Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. -[Текст] /М.М.Бахтин - М.: Художественная литература, 1990.-541 с.
18. Бенеш, О. Искусство северного Возрождения. -[Текст] /О.Бенеш.- М.: Искусство, 1973.- 220 с.
19. Бердяев, Н.А. Душа России. -[Текст] /Н.Бердяев.- Ленинград: Сказ, 1990.-30 с.
20. Бердяев, Н. Смысл истории. .-[Текст]/Н.Бердяев - М.: “Мысль”, 1990.-174с.
21. Бердяев, Н. Самопознание. -[Текст] /Н.Бердяев - Харьков: Эксмо-пресс. Москва: Фолио, 1998.- 620 с.
22. Бердяев, Н. Проблема человека. -[Текст] /Н.Бердяев. // Путь.-1936.- №5.- С. 3-26.
23. Библер, В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура.-[Текст] /В.С.Библер.- М.: Прогресс: Гнозис, 1991.- 169 с.
24. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. -[Текст] /В.С.Библер.- М.: Издательство политической литературы, 1991. - 413 с.
25. Библер, В.C. Быть философом.- [Электронный ресурс]/В.С.Библер.- режим доступа: http//www.bibler.ru.
26. Библер, В.C. История философии как философия. (К началам логики культуры).- [Электронный ресурс]/ В.С.Библер.- режим доступа: http//www.bibler.ru.
27. Библер, В.C. Еще один диалог монологиста с диалогиком. - [Электронный ресурс]/ В.С.Библер.- режим доступа: http//www.bibler.ru.
28. Библер, В.C. Культура. Диалог культур. (Опыт определения).- [Электронный ресурс]/В.С.Библер.- режим доступа: http//www.bibler.ru.
29. Библер, В.C. Культура XX века и диалог культур. (Тезисы с краткими комментариями).- [Электронный ресурс] /В.С.Библер.- режим доступа: http//www.bibler.ru.
30. Блок, М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. - [Текст] /М.Блок.- М.: Яз. рус. культуры, 1998.- 709 с.
31. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка.- [электронный ресурс] /М.Блок.- М., 1986.-режим доступа:[http://www.holmogorov.rossia.](http://www.mavicanet.com/weblink?MGWLPN=CATA&MGWAPP=g&id=530493)
32. Бодрийар, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального.- [Текст]/Ж.Бодрийар.- Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.-102 с.
33. Бонецкая, Н. Философия диалога М.Бахтина.- [Текст] /Н.Бонецкая.// Риторика.- 1995.- № 2.-С. 30-58.
34. Боннар, А. Греческая цивилизация. -[Текст] /А.Боннар.-В 3 т. Т.1.- От Илиады до Парфенона.- 266 с.;  Т.2: От Антигоны до Сократа.- 331 с.; Т.3: От Еврипида до Александрии.- М.: Исскуство, 1992.- 399 с.
35. Бубер, М. Я и Ты. .-[Электронный ресурс]/М.Бубер.- М., 1996.-режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/bub/1.
36. Буркхардт, Я. Культура Италии в эпоху Возрождения.-[Текст] /Я.Буркхардт.- М.: Интрада, 2001.- 543 с.
37. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV - XVIII вв.-[Текст] /Ф.Бродель.- (в 3 т.) Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. - М.: Прогресс, 1986. - 622 с. Т. 2: Игры обмена. - М.: Прогресс, 1988. - 632 с. Т. 3: Время мира. - М.: Прогресс, 1992. - 679 с.
38. Валлерстайн, И. Время и длительность: в поисках неисключённого среднего.-[Текст]/И.Валлерстайн.// Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета.- № 409.- 1998.- Серия: Философия. ХГУ, 1998.- С. 186-197.
39. Васильев, С. К. Русский Идеал. Этюды по русской исторической этнопсихологии.-[Текст] /С.К.Васильев.- Н.Новгород: НГЦ, 1996. - 170 с.
40. Вебер, М. Протестанская этика и дух капитализма.-[Текст]: Избранные произведения./М.Вебер. - М.: Юрист, 1994.-704 с.
41. Вернадский, Г.В. Начертание русской истории. -[Текст] /Г.В.Вернадский.-М.: Айрис-пресс. 2002,-350 с.
42. Виндельбанд В. Философия культуры.- [Текст]: избранное/ Пер. с нем. /В.Виндельбанд.- М.: ИНИОН, 1994. - 350 с.
43. Выготский, Л.С. Психология развития человека. -[Текст]/Л.С.Выготский.- М.: Смысл , 2003.-1134 с.
44. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. -[Текст] /Х.-Г.Гадамер.- М.: Прогресс, 1988.- 704 с.
45. Гарин, И. Пророки и поэты.-[Текст]/И.И.Гарин.- в 7т. Т. 1-7.- М.: Терра, 1994,-630 с.
46. Гарин, И.И. Век Джойса.-[Текст] /И.И.Гарин.- М: ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. - 848 с.
47. Герман, М.Ю. Уильям Хогарт и его время.-[Текст] /М.Ю.Герман.- Л.: Искусство, 1977.- 215 с.
48. Гершензон-Чегодаева, Н.М. Брейгель.-[Текст] /Н.М.Гершензон-Чегодаева.- М.: Искусство, 1983.- 625 с.
49. Гофф, Ж. Ле. Средневековый мир воображаемого.- [Текст]: Пер. с фр./Ле Ж.Гофф.- М.: Прогресс, 2001.- 439 с.
50. Гофф, Ж. Ле. Людовик  IX Святой.- [Текст]: Пер. с фр./Ле Ж. Гофф.- М.: Ладомир, 2001.-800 с.
51. Гофф, Ж. Ле. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада.-[Текст]: Пер. с фр./Ле Ж. Гофф.- Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.- 326 с.
52. Гофф, Ж. Ле. Цивилизация средневекового запада.- [Текст]: Пер. с фр./Ле Ж. Гофф.- М.: Прогресс-Академия, 1992.-356 с.
53. Грин, В. А. Периодизируя всемирную историю.- [Текст]/В.А.Грин.//Время мира.- вып. 2.- 2001.- С. 133-148.
54. Гулыга, А.В. Немецкая классическая философия. -[Текст] /А.В.Гулыга. -М. : Айрис-пресс, 2001.-412 с.
55. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера земли. - [Текст] /Л.Н.Гумилев.- Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989.- 495 с.
56. Гумилев, Л.Н. Конец и вновь начало.- [Текст]/: популярные лекции по народоведению./Л.Н.Гумилев.- М.: Рольф. Айри пресс, 2000.- 384 с.
57. Гуревич, А.Я. Исторический синтез в школе “Анналов”.-[Текст] /А.Я.Гуревич.- М.: Индрик, 1993. – 327 с.
58. Гуревич, А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии.- [Текст] /А.Я.Гуревич.- М.: Одиссей, 1989. – 115 с.

Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры.-[Текст] /А.Я.Гуревич. -2 изд., испр. и доп.- М.: Искусство, 1984.- 350 с.

1. Гуревич, А.Я. Проблема ментальностей в современной историографии.-[Текст]/А.Я.Гуревич // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1.- М., 1989.- С. 75 - 89.
2. Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников.- [Текст] /А.Я.Гуревич. -М.: Искусство, 1989.-366 с.
3. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства.- [Текст]/А.Я.Гуревич.- М.: Искусство, 1990.-398 с.
4. Гуревич, А.Я. Этнология и история в современной французской медиевистике.- [Текст] /А.Я.Гуревич. // Советская этнография. -1984.- № 5.- С. 36 - 48.
5. Гуревич, А.Я. Уроки Люсьена Февра.- [Текст] /А.Я.Гуревич - М.: Наука, 1991.-529 с.
6. Гуревич, П.С. Философия человека.- [Текст] /П.С.Гуревич.-Ч. 1. - М.: РАН. Ин-т философии, 1999. - 221 с. Ч.2.-М.: РАН. Ин-т философии, 2001.-218 с.
7. Гусинский, Э. О Ричарде Рорти, постмодернизме и кризисе образования.-[Текст]/Э.О.Гусинский.// Лицейское и гимназическое образование.- 1998.-№ 1.- С. 33-36.
8. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. –[Текст] /Н.Я.Данилевский.- М.: Книга, 1991.- 574 c.
9. Дворжак, М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения. -[Текст] /М.Дворжак.- В2-х т. Т. 1.- М.: Искусство, 1978.-170 с.
10. Дильтей, В. Описательная психология. -[Текст] /В.Дильтей.- СПб.: “Алетейя”, 1996.-160 с.
11. Дильтей, В. Сущность философии.- М.: Интрада, 2001.-160 с.
12. Дильтей, В. Категории жизни. -[Текст] /В.Дильтей // Вопросы философии.- 1995.- № 10.- С. 129-143.
13. Дильтей, В. Наброски к критике исторического разума. -[Текст] /В.Дильтей // Вопросы философии. -1988.- № 4.- С. 135-152.
14. Долгов, В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI - XIII веков.- [электронный ресурс].-режим доступа: http://gardariki.ques.info.
15. Дракер, П. Постэкономическое общество. Новая постиндустриальная волна на Западе. -[Текст]/Под ред. В.Л.Иноземцева.-[Электронный ресурс]-М.,1999. – режим доступа: <http://scd.centro.ru/rass.htm>.
16. Дудник, С.И. История и историческое сознание.- [Текст]/С.И.Дудник// Санкт-Петербургское философское общество.- 2002. (Серия “Мыслители”. Выпуск X).-Вопросы философии.- 2005.- №2.- -С. 147-168.
17. Дюби, Ж.  Трёхчастная модель или представления средневекового общества о самом себе.- [Текст]:  Пер. с фр./Ж.Дюби. - М.: Яз. рус. культуры, 2000.- 317 с.
18. Дюби, Ж. Средние века (987-1460): От Гуго Капета до Жанны д'Арк.-[Текст]: Пер. с фр. /Ж.Дюби.- М.: Международные отношения, 2000.- 414 с.
19. Ельчанинов, В.А. Еще раз о национальных особенностях исторического сознания // Аналитика сознания: -[Текст]:сборник научных статей/ Под ред. А.А. Корнева/В.А. Ельчанинов, В.Н.[Шайдуров](http://arw.asu.ru/~silant/persona/name/shaidur.htm).- Барнаул, 1998. - С. 59-65.
20. Знамеровская, Т.П. Проблемы кватроченто и творчество Мазаччо.-[Текст] /Т.П.Знамеровская.- Л.: Издательство Ленинградского университета, 1975.-175 с.
21. Зюскинд, П. Парфюмер.- [Текст] /П.Зюскинд.- СПб.: Азбука-классика, 2003.- 284 с.
22. Иванов, В. Родное и вселенское. - [Текст] /В.Иванов.- М.: Республика, 1994.- 428 с.
23. Иващенко, Г.В. К вопросу об историческом сознании.- [Текст]/Г.В. Иващенко, Т.В. Науменко.- Вопросы философии.- 2005.- №2.-С. 97-105.
24. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.- [Текст]/Томск: Издательство “Водолей”, 1998.- 320 с.
25. Каменская, Р. А. Человек и проблемы исторического сознания.-[Текст]/Р.А.Каменская//Человек в современных философских концепциях: материалы междунар. науч. конф. (Волгоград, 17-19 сент. 1998 г.)- Волгоград: Волга, 1998.- С. 287-291.
26. Камю, А. Бунтующий человек.-[Текст]/А.Камю.- Москва: Издательство политической литературы, 1990.- 414 с.
27. Камю, А. Падение. -[Текст]:избранные произведения./А.Камю.- М.: Панорама, 1993.- 446 с.
28. Камю, А. Осадное положение.- [Текст]: Сочинение в 5 томах. т.т.2-3.-/А.Камю. - Харьков : “Фолио”, 1997.- 302 с.
29. Камю, А. Изнанка и лицо.-[Текст] /А.Камю.- М.: Эксмо-пресс, Харьков: Фолио, 1998.- 862 с.
30. Кантор, A.M. О кодах цивилизации. Цивилизации. - [Текст]/Вып. 2. -/А.М.кантор. –М.: Наука, 1993.- 237 с.
31. Кафка, Ф. Новеллы и притчи. -[Текст] /Ф.Кафка.- М.: Издательство политической литературы, 1991.- 574 с.
32. Кондаков, И.В. “Смута”: эпохи “безвременья” в истории России общественные науки и современность.-[Текст]/И.В.Кондаков.// Российская цивилизация.- 2002.- № 4.- C. 55-67.
33. Кондорсэ, Ж.А. Эскизные исторические картины прогресса человеческого разума. -[Текст]/ Ж.А. Кондорсэ.- М.: Госсоцэкгиз, 1936. -266 с.
34. Кнабе, Г.С. Материалы по общей истории культуры и истории культуры Древнего Рима. - [Текст] /Г.С.Кнабе.- М.,1991.- 299 с.
35. Кнабе, Г.C. Культура и жизненный поток- два полюса образования. -[Текст] /Г.С.Кнабе.// Лицейское и гимназическое образование.- 1998.-№ 1.-С. 19-31.
36. [Кривцун, О.А.](mailto:kriol@deol.ru) Человек в его историческом бытии:  
    опыт психологических и художественных измерений.- [Электронный ресурс] /О.А.Кривцун.-режим доступа:<http://www.deol.ru/users/krivtsun.>
37. Кун, Т. Структура научных революций. -[Текст] /Т.Кун.- М.: ООО “Издательство АСТ”, 2002.- 608 с.
38. Леви-Сросс, К. Структурная антропология. - [Текст] /К. Леви-Стросс. - М.: Прогресс, 1983. - 538 с.
39. Леонтьев, К. Восток, Россия и славянство. - [Текст]/ К.Леонтьев.- Т. 1. -М.: Республика, 1885. - 312 с.
40. Лихачев, Д. Смеховой мир Древней Руси.- [Текст] /Д.Лихачев.// Искусство. – 1997.- №11.- С. 14-15.
41. Ллойд, Де Моз. Психоистория.- [Текст]: пер. Шкуратова А.В./Моз Де Ллойд. - Ростов-на-Дону: “Феникс”, 2000.- 512 с.
42. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. -[Текст] /А.Ф.Лосев.- М.: Искусство, 1963.- 583 с.
43. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика.-[Текст] /А.Ф.Лосев.- М.: Искусство, 1974.- 598 с.
44. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – [Текст] /А.Ф.Лосев.- М.: Политиздат, 1991. — 525 с.
45. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло.- [Текст] /Н.О.Лосский.- М.: Тера- Книжный клуб; Республика, 1999.- 432 с.
46. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста.-[Текст]: избранные статьи. -Т.1. /Ю.М.Лотман.- Таллинн, 1992. - С. 129-132.
47. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства XVIII- начала XIX в.- [Текст] /Ю.М.Лотман. - СПб.: Искусство, 1994.- 523 с.
48. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв.- [Текст] /Ю.М.Лотман.- М.:Искусство, 1983.- 164 с.
49. Лоренц, К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества.-[Текст] /К.Лоренц.// Знание –сила.-1991.-№ 1.- С. 1-10.
50. Малахов, Н.О. О модернизме.- [Текст] /Н.О.Малахов.- М.: Искусство, 1975.- 401 с.
51. Макиавелли, Н. Государь и др.- [Текст] /Н.Макиавелли.- Минск: Попурри, 1998.- 667 с.
52. Мак-Нил, У. Цивилизация, цивилизации и мировая система. Цивилизации.- [Текст]:Вып. 2. /У.Мак-Нил.– М.: Наука, 1993. –237 с.
53. Мареев, С.Н. Философия ХХ века.- [Текст] /С.Н.Мареев., Е.В.Мареева, В.Г.Арсланов.- М.: Академический Проект, 2001.- 462 с.
54. Марквард, О. Искусство как антификция – опыт о превращении реального в фиктивное.- [Текст]: Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. /О.Марквард.– СПб.: Искусство, 2001. – С. 217 – 242.
55. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация.- [Текст] /Г.Маркузе.- М.:ООО “Издательство АСТ”, 2003.- 526 с.
56. Межкультурный диалог в историческом контексте.- [Текст]: материалы научной конференции.- Москва: ИВИ РАН, 2003.- 235 с.
57. Михайлов, Ф. Т. Философское образование.- [Текст] /Ф.Т.михайлов.// “Переме­ны”.- 2002.- № 5.- С.11-18.
58. Михайлова, Т. Корабль дураков.- [Текст] /Т.Михайлова, А.Любжин. //Лицейское и гимназическое образование.- 1998.- № 1.- С. 37-41.
59. Монтень, М. Опыты.- [Текст]: избранные главы. /М. Монтень.- М.: Правда, 1991.- 654 с.
60. Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории. -[Текст] /Н.Нарочницкая. –М.: Международные отношения, 2004.- 536 с.
61. Нерсесянц, В.С. Сократ. - [Текст] /В.С.Нерсесянц. - М.: Инфра. М-Норма, 1996.- 304 с.
62. Нерсесянц, В.С. Философия права. -[Текст] /В.С.Нерсесянц. - М.: Инфра. М-Норма, 1997. – 604 с.
63. Нерсесянц, В.С. Философия права Гегеля. - [Текст] /В.С.Нерсесянц. - М.: Юрист, 1998.-350 с.
64. Николаев, А.В. Формирование исторического сознания в контексте изучения истории России.- [Текст] /А.В.Николаев.// [Россия: прошлое, настоящее, будущее](http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/rusppf/index.html): материалы всероссийской научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 16-19 декабря 1996 г. / отв ред. [М.С. Уваров](http://anthropology.ru/ru/we/uvarov.html). — СПБ.: издательство БГТУ, 1996.- С. 125-127.
65. Ницше, Ф.По ту сторону добра и зла. - [Текст] /Ф.Ницше.- М., Харьков: Эксмо-пресс. Фолио, 1998.- 1054 с.
66. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки. -[Текст] /Ф.Ницше - Спб., 2000.-203 с.
67. Новиков, А.И. История русской философии. -[Текст] /А.И.Новиков. - С-Петербург: Лань, 1998.- 314 с.
68. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс. - [Текст] /Х.Ортега-и-Гассет. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001.- 509 с.
69. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства. - [Текст]/Х.Ортега-и-Гассет. –М.: Радуга,1991.- 524 с.
70. Оруэлл, Д. 1984. - [Текст] В 2-х т.- Т.1. /Д.Оруэлл.- Пермь: Капик, 1992.- 304 с.
71. Пантин, В.И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. - [Текст]/В.И.Пантин.- М.: Издательский дом “Новый Век ”, 2003.- 276 с.
72. Пешков, И.В. М.М.Бахтин: от К философии поступка к Риторике поступка. - [Текст] /И.В.Пешков. М.: “Лабиринт”, 1996.- 176 с.
73. Проблемы человека в западной философии.-[переводы.]/Сост. и послесл.П.С.Гуревич.- М.:Прогресс, 1988.- 522 с.
74. Прокофьев, В.Н. Гойя в искусстве романтической эпохи.-[Текст]/В.Н.Прокофьев. - М.: Искусство, 1986.- 213 с.
75. Прокофьев, В.Н. Теодор Жерико. - [Текст] /В.Н.Прокофьев.-М.: Искусство, 1963.- 304 с.
76. Райх, В. Психология масс и фашизм. -[Текст] /В.Райх. -С-Петербург-Москва: “Университетская книга”АСТ, 1997.- 380 с.
77. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. -[Текст] /П.Рикер. - М.: Медиум-Academia-Центр, 1995.- 416 c.
78. Рикёр, П. Герменевтика и метод социальных наук. [Электронный ресурс]: лекции.-/П.Рикер.- режим доступа: <http://philosophy.allru.net>.
79. Рикёр, П. Время и рассказ. - [Текст]/ Т. 1.-П.Рикер.- М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 314 с.
80. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре.- [Текст]: Культурология. ХХ век. Антология./ Г.Риккерт. - М.: Республика.- 1995.- С. 44-128.
81. Розанов, В.В. О понимании. -[Текст] /В.В.Розанов.- С-Петербург: Наука, 1994.- 537 с.
82. Розов, Н.С. Философия и теория истории. - [Текст] Кн.1.Пролегомены. /Н.С.Розов.-М.: Логос, 2002.- 656 с.
83. Ротенберг, Е.И. Западно-европейское искусство XVII века. -[Текст]/Е.И.Ротенберг. - М.: Искусство, 1971.-541с.
84. Роттердамский, Э. Похвала глупости.- [Текст] /Э.роттердамский.- М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.- 686 с.
85. [Россия: прошлое, настоящее будущее](http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/rusppf/index.html): -[Текст]: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 16-19 декабря 1996 г. / Отв ред. [М.С. Уваров](http://anthropology.ru/ru/we/uvarov.html). — СПб.: Издательство БГТУ, 1996.- 135 с.
86. Русская идея.- [Текст]: сборник произведений русских мыслителей. - М.: Айрис-пресс, 2002,- 497 с.
87. Савельева, И.М. История и время. В поисках утраченного. - [Текст] /И.М.Савельева, А.В. Полетаев.- М.: “Языки русской культуры”, 1997.- 796 с.
88. Савельева, И. М. Знание о прошлом: теория и история.- [Текст] В 2 т. Т. 1: Конструирование прошлого./ И.М.Савельева,А.В. Полетаев.- СПб.: Наука, 2003.- 632 с.
89. Самосознание европейской культуры XX века. - [Текст]: сборник статей. - М.: Издательство политической литературы, 1991.- 321 с.
90. Сарабьянов, Д.В. Стиль модерн: Истоки. История. Проблемы. - [Текст] /Д.В.Сарабьянов.- М.: Искусство, 1989.- 293 с.
91. Семенов, Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). -[Текст] /Ю.И.Семенов. - М.: “Современные тетради”. 2003.- 776 с.
92. [Семенов](http://www.situation.ru/app/j_jau_99.htm), Ю.И. Периодизация и общая картина всемирной истории.// [Форум](http://vif2ne.ru/nvz/forum).- 2004.- № 3 (15).- С. 61-79.
93. Семенов, Ю.И. Общество как целостная система. Социальная философия.-[Текст]: курс лекций. Учебник. /Под ред. И.А.Гобозова. - М.: Издатель Савин С.А., 2003. - С. 147-160.
94. Соловьев, В.С. Оправдание добра. -[Текст]/В.С.Соловьев. - Минск: Харвест, 1999.-910с.
95. Соколов, В.В. Европейская философия 15-17 веков. -[Текст]/В.В.Соколов. - М.: Высшая школа, 1996.-340с.
96. Солонин, Ю.Н. Парадигмы исторического мышления ХХ века: очерки по современной философии культуры. -[Текст] /Ю.Н.Солонин, С.И. Дудник.- СПб.: Санкт-Петербургское философское общество,2001.-200с.
97. Сыров, В.Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу.- [Электронный ресурс]/ В.Н.Сыров.-режим доступа: http//siterium.trecom.tomsk.su/syrov/htm.
98. Сыров, В.Н.. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). -[Текст] /В.Н.Сыров.- Томск: НПТ “Курсив”, 1997.-395 с.
99. Сыров, В.Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации. -[Текст]/В.Н.Сыров.//Сибирь. Философия. Образование. -1997.- №1.(0).- С.43-51.
100. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории. -[Текст]/А.Тойнби. - М., С-Петербург: Прогресс и культура, 1996.- 477 c.
101. Тойнби, А. Постижение истории. -[Текст] /А.Тойнби. - - М.: Прогресс, 1996.- 608 c.
102. Тоффлер, Э. Метаморфозы власти. -[Текст] /Э.Тоффлер.- М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001.-669с.
103. Тоффлер, Э. Третья волна.-[Текст] /Э.Тоффлер.- М.: ООО “Издательство АСТ”, 2002.-776с.
104. Тоффлер, Э. Шок будущего.- [Текст] /Э.Тоффлер.- М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. -557с.
105. Трёльч, Э.  Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. -[Текст]/Э.Трельч. - Москва: Юрист, 1994.- 690.
106. Февр, Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей. / Февр Л. Бои за историю. -[Текст]/Л.Февр. - М.: Наука, 1991. - С.239-574.
107. Фихте, И. Назначение человека. -[Текст]/И.Фихте. -Минск: Попурри, 1998. -152с.
108. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху.- [Текст] /М.Фуко.- [СПб.: “Университетская книга”, 1997.](http://www.notabene.ru/book/uk/all_book.html)- 576 с.
109. Фуко, М. Что такое Просвещение. - [Текст] /М.Фуко. // Вопросы методологии.- 1995.- №3-4.- С. 9-23.
110. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – [Текст]: Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. /Вступ. ст. Н.С. Автономовой. /М.Фуко. - СПб.: “Университетская книга”, 1994.- 405 с.
111. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. -[Текст] /М.фуко.-М.: Касталь, 1996.- 448 с.
112. Фукуяма, Ф. Конец истории? -[Текст] /Ф.Фукуяма// Вопросы философии.- 1990.- № 3.- С. 134-148.
113. Фрейд, З. Художник и фантазирование. - [Текст] /З.Фрейд. - М.: Издательство Республика, 1995.- 396 с.
114. Фромм, Э. Догмат о Христе. - [Текст] /Э.Фромм. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998.- 416 с.
115. Фромм, Э. Душа человека. -[Текст] Э.Фромм. - Москва.: ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998.- 664 с.
116. Фромм, Э. Психоанализ и этика. - [Текст] /Э.Фромм. - М.: ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998.- 568 с.
117. Фромм, Э. Ради любви к жизни. - [Текст] /Э.Фромм. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2000.- 400 с.
118. Хейзинга, Й. Осень средневековья. -[Текст] - М.: Айрис-пресс, 2002. -544с.
119. Хейзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий. -[Текст] /Й.Хейзинга. - М.: Прогресс Традиция, 1997.- 346 с.
120. Чегодаев, А.Д. Искусство раннего Возрождения. - [Текст] /А.Д.Чегодаев. -М.: Искусство, 1980. – 540 с.
121. Шелер, М. Избранные произведения. - [Текст] /М.Шелер.- М.: Гнозис, 1994. - 413 с.
122. Шепель, В.А. Управленческая антропология. Человеческая компетентность менеджера. -[Текст] /В.А.Шепель. - М.: “Дом педагогики”, 2000.- 544 с.
123. Шкуратов, В.А. Историческая психология. - [Текст] /В.А.Шкуратов. -М.: Смысл, 1998.- 505 с.
124. Шпенглер, О. Закат Европы: -[Текст] в 2-х т. –Т.1, 2 - М.: Айрис-пресс, 2003.- 328 с.
125. Шпет, Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. - [Текст] /Г.Г.Шпет. – М.: Контекст, 1990 - 1991.-260 с.
126. Шпет, Г.Г. История как проблема логики. Вильгельм Дильтей. (2 текста о Вильгельме Дильтее). - [Текст] /Г.Г.Шпет.- М.: “Гнозис”, 1995. –136 с.
127. Шпет, Г.Г. История как проблема логики. - [Текст]: критические и методологические исследования. Материалы в 2 частях. / Под ред. B.C.Мясникова.- /Г.Г.Шпет.- М.: Памятники исторической мысли, 2002.-1168 с.
128. Шопенгауэр, А. Об интересном. - [Текст] /А.Шопенгауэр. - Москва: Олимп; ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1997 .- 432 с.
129. Хайдеггер, М. Время и бытие.- [Текст]: ст. и выступления. / М. Хайдеггер.- М.: Республика, 1993.- 447 c.
130. Эко, У. Имя розы. - [Текст] /У. Эко. - М.: “Книжная палата”, 1989.- 496 с.
131. Эко, У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна. //В кн.: Философия эпохи постмодерна.- [Текст] /У. Эко. – М.: Олимп, 1997.- 330 с.
132. Юнг, К-Г. Божественный ребенок- [Текст] /К.-Г. Юнг. - Москва: Олимп, 1997.- 391 с.
133. Юнг, К-Г. Архетип и символ.- [Текст] /К.-Г. Юнг. - М.: Олимп, 1991.-401 с.
134. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. -[Текст] /К.Ясперс. -М.: Республика, 1994.- 525 с.
135. Deleuze, G., Guattari, F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia./ Tr. by B.Massumi.- London, 1992.- 302 с.
136. Derrida, J. Dissemination. / Tr. by B.Johnson.-Chicago, 1981.- 354 с.
137. Descharnes,R., Neret,G. Salvador Dali.- London, New York: TASCHEN, 1993.- 224 с.
138. Linfert,С. Bosch.- London:Thames and Hudson Ltd,1989.- 127 с.
139. Thompson, M. Philosophy. -NTC Publishing group, 2000.- 228 с.
140. Thompson, M. Eastern philosophy. -NTC Publishing group, 2000.- 384 с.
141. Wallerstein, I. World-System analysis: The Second Phases// Review, 1990.- vol.13- № 3.

БУРЫКИНА НАДЕЖДА БОЯНОВНА

Научное издание

**ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕН ГУМАНИЗАЦИИ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ ЛИЧНОСТИ**

**В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ**

*Монография*

Издательство «Спутник+»

109428. Москва, Рязанский проспект, д. 8а

Подписано в печать 01.10.2009.

Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Издательство «Спутник+»

ISBN 978-5-9973-0454-6

ISBN 978-5-9973-0454-6

1. 1. Николаев, А.В. Формирование исторического сознания в контексте изучения истории России. /А.В. Николаев //[Россия: прошлое, настоящее будущее](http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/rusppf/index.html): материалы Всероссийской научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 16-19 декабря 1996 г. / Отв ред. [М.С. Уваров](http://anthropology.ru/ru/we/uvarov.html). – СПб.: Издательство БГТУ, 1996. (из докладов Е.И. Федоринова, А.В. Николаева). [↑](#footnote-ref-1)
2. 2. Барг, М.А. Эпохи и идеи: становления историзма. - М.: Мысль, 1987. - 348 с. [↑](#footnote-ref-2)
3. 3. См. Сыров, В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). – Томск: НПТ “Курсив”, 1997. - С. 11-12. [↑](#footnote-ref-3)
4. 4. Сыров, В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). – Томск: НПТ “Курсив”, 1997.- С. 47. [↑](#footnote-ref-4)
5. 5. Сыров, В.Н. Ук. соч.- С. 122. [↑](#footnote-ref-5)
6. 6. Ясперс, К. Смысл и назначение истории.- М.: Республика, 1994.- С. 240. [↑](#footnote-ref-6)
7. 7. Ясперс, К. Ук. соч.- С. 56. [↑](#footnote-ref-7)
8. 8. Блок, М. Апология истории. [Электронный ресурс] /М.Блок. - М., 1986. - режим доступа: <http://www.holmogorov.rossia.>- С. 5. [↑](#footnote-ref-8)
9. 9. Гуревич, А.Я. Уроки Люсьена Февра.// В кн: Люсьен Февр. Бои за историю.- М.: Наука, 1991.- С. 513. [↑](#footnote-ref-9)
10. 10. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура молчаливого большинства. - М.: Искусство, 1990.- С. 7. [↑](#footnote-ref-10)
11. 11. Гуревич, А.Я. Территория историка. [Электронный ресурс] / режим доступа http//www.hrono.ru/libris /gurevich/html.- С. 5. [↑](#footnote-ref-11)
12. 12. Бердяев, Н. Смысл истории.- М.: Мысль, 1990. - С. 13. [↑](#footnote-ref-12)
13. 13. Аверинцев, С.С. М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. - С. 111. [↑](#footnote-ref-13)
14. 14. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – С. 54. [↑](#footnote-ref-14)
15. 15. Библер, В.С. От наукоучения к логике культуры. – М.: Политиздат, 1990. - С. 20. [↑](#footnote-ref-15)
16. 16. См.: Библер, В.М. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. - М.: Прогресс.- 1991. - С. 41. [↑](#footnote-ref-16)
17. 17. См.: Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства XVIII- начала XIX в. - СПб., 1994. - С. 49. [↑](#footnote-ref-17)
18. 18. Семенов, Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). - М.: “Современные тетради”, 2003.- С. 43. [↑](#footnote-ref-18)
19. 19. Кондаков, И.В. “Смута”: эпохи “безвременья” в истории России общественные науки и современность // Российская цивилизация. - 2002. - № 4. - C. 55. [↑](#footnote-ref-19)
20. 20. См. Долгов, В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI - XIII веков. - [Электронный ресурс] - 1999-2001. - режим доступа: http: //gardariki.ques.info. [↑](#footnote-ref-20)
21. 21. [Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век). - Москва: Издательство политической литературы, 1991.](http://www.countries.ru/library/culturologists/bibler.zip) - С. 56. [↑](#footnote-ref-21)
22. 22. Рикёр, П.Время и рассказ.- М.; СПб.: Университетская книга, 2000.- С.92. [↑](#footnote-ref-22)
23. 23. См. Сыров, В.Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу. [электронный ресурс] / режим доступа: http//siterium.trecom.tomsk.su/syrov/htm.- С.5. [↑](#footnote-ref-23)
24. 24. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста. // Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, 1992. - С. 129-132. [↑](#footnote-ref-24)
25. 25. Библер, В. М. М.М. Бахтин или поэтика и культура. – М.: Прогресс, 1991. - С. 8. [↑](#footnote-ref-25)
26. 26. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 70. [↑](#footnote-ref-26)
27. 27. Бахтин, М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 10. [↑](#footnote-ref-27)
28. 28. Ук.соч.- С.11. [↑](#footnote-ref-28)
29. 29. Библер, В.С. М.М. Бахтин, или поэтика и культура. - М.: Прогресс, 1991. - С. 9. [↑](#footnote-ref-29)
30. 30. Дильтей, В. Сущность философии. - М.: Интрада, 2001. - С. 60. [↑](#footnote-ref-30)
31. 31. Дильтей, В. Описательная психология.- СПб.: “Алетейя”, - 1996. - С. 7. [↑](#footnote-ref-31)
32. 32. Дильтей, В. Наброски к критике исторического разума. //Вопросы философии. - 1988. - № 4. - С. 141. [↑](#footnote-ref-32)
33. 33. Розанов, В.В. “О понимании”. - Санкт- Петербург: Наука, 1994. - С. 29. [↑](#footnote-ref-33)
34. 35. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. ХХ век. Антология. - М.: Республика, 1995. - С. 74. [↑](#footnote-ref-34)
35. 36. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. ХХ век. Антология. - М.: Республика, 1995. - С. 76. [↑](#footnote-ref-35)
36. 37. Рикер, П. Герменевтика и метод социальных наук. Лекции. [Электронный ресурс] режим доступа: //<http://philosophy.allru.net/pervo.html>. - С.5. [↑](#footnote-ref-36)
37. 38. Бубер, М. Я и Ты. [Электронный ресурс] /М. Бубер. - М., 1996. - режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/bub/1. [↑](#footnote-ref-37)
38. 39.Бонецкая, Н. Философия диалога М.Бахтина. // Риторика. - 1995. - № 2. - С. 42. [↑](#footnote-ref-38)
39. 40. См. Бахтин, М.М. К философии поступка. [Электронный ресурс] /режим доступа: http://www.sfi.ru.-С.2. [↑](#footnote-ref-39)
40. 41. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 38. [↑](#footnote-ref-40)
41. 42. Бахтин, М.М. - Ук. соч. - С. 339. [↑](#footnote-ref-41)
42. 43. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат,1990. - С. 289. [↑](#footnote-ref-42)
43. 44. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Художественная литература, 1979. - С.124. [↑](#footnote-ref-43)
44. 45. 2Аверинцев, С.С. М.М. Бахтин как философ. // Сб. статей. - Рос.Академия наук, Институт философии. - М.: Наука, 1992. - С. 92. [↑](#footnote-ref-44)
45. 46. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С.102. [↑](#footnote-ref-45)
46. 47. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 20. [↑](#footnote-ref-46)
47. 48. Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. - С. 299. [↑](#footnote-ref-47)
48. 49. См. Библер, В.С. М.М. Бахтин, или поэтика и культура. - М.: Прогресс, 1991. - С. 9. [↑](#footnote-ref-48)
49. 50. См. Библер, В.С. М.М. Бахтин, или поэтика и культура. - М.: Прогресс, 1991. - С. 9. [↑](#footnote-ref-49)
50. 51. Пешков, И.В. М.М.Бахтин: от К философии поступка к Риторике поступка. - Москва: “Лабиринт”, 1996. - С. 38. [↑](#footnote-ref-50)
51. 52. [Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век). - Москва: Издательство политической литературы, 1991.](http://www.countries.ru/library/culturologists/bibler.zip) - С. 3-4. [↑](#footnote-ref-51)
52. 53. См. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – С.6. [↑](#footnote-ref-52)
53. 54. См. Библер, В.С. Ук. соч. - С. 7. [↑](#footnote-ref-53)
54. 55. См. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 340. [↑](#footnote-ref-54)
55. 56. Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 280. [↑](#footnote-ref-55)
56. 57. См. Библер, В.С.От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991.- С. 300-301. [↑](#footnote-ref-56)
57. 58. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С. 152. [↑](#footnote-ref-57)
58. 59. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – C. 375. [↑](#footnote-ref-58)
59. 60. Буркхардт, Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. /Я. Буркхардт. – М.: Интрада, 2001. – 543 с. [↑](#footnote-ref-59)
60. 61. Дворжак, М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения: Курс лекций: В 2 т. - /М. Дворжак. Т. 1. – М.: Искусство, 1978.– 391 с.; Т. 2. – М.: Искусство, 1978 – 395 с. [↑](#footnote-ref-60)
61. 62. Панофский, Э. Ренессанс и “ренессансы” в искусстве Запада. /Э. Панофский. – С-Пб.: “Азбука-классика”, 2006. – 544 с. [↑](#footnote-ref-61)
62. 66. Фромм, Э. Догмат о Христе. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. – С. 375. [↑](#footnote-ref-62)
63. 67. Фромм, Э Ук. Соч. – С. 374. [↑](#footnote-ref-63)
64. 68. Фромм, Э. Ук. Соч. – С. 375. [↑](#footnote-ref-64)
65. 69. Гуревич, А.Я. Уроки Люсьена Февра. /В кн: Люсьен Февр. Бои за историю. - М.: Наука, 1991. - С. 522. [↑](#footnote-ref-65)
66. 70. См. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. - М.: Искусство, 1984. - C. 16. [↑](#footnote-ref-66)
67. 71. Библер, В. От наукоучения к логике культуры. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - C. 56. [↑](#footnote-ref-67)
68. 72. См. Шкуратов, В.А. Историческая психология. - М.: Смысл, 1998. - С. 250. [↑](#footnote-ref-68)
69. 73. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – С. 69. [↑](#footnote-ref-69)
70. 74. Розанов В.В. О понимании. - Санкт- Петербург: Наука, 1994. – С.29. [↑](#footnote-ref-70)
71. 75. Фромм. Бегство от свободы. – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998 – С. 371. [↑](#footnote-ref-71)
72. 76. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. – С. 82. [↑](#footnote-ref-72)
73. 77. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. – С. 83. [↑](#footnote-ref-73)
74. 78. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 85. [↑](#footnote-ref-74)
75. 79. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 80. [↑](#footnote-ref-75)
76. 80. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 80-81. [↑](#footnote-ref-76)
77. 81. Бердяев, Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 166. [↑](#footnote-ref-77)
78. 82. Ортега-и-иГассет, Х. Дегуманизация искусства. - Москва: Радуга, 1991. - С. 95 [↑](#footnote-ref-78)
79. 83. Гарин, И. Пророки и поэты. – М.: Терра, 1995. - С. 326. [↑](#footnote-ref-79)
80. 84. См. там же- С.326. [↑](#footnote-ref-80)
81. 85. Баткин, Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. - М.: Искусство, 1990.- С. 20. [↑](#footnote-ref-81)
82. 86. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С.199. [↑](#footnote-ref-82)
83. 87. Фромм, Э. Ук. соч. - С. 202. [↑](#footnote-ref-83)
84. 88. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. - М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С. 204. [↑](#footnote-ref-84)
85. 89. Фромм, Э. Ук.соч. - С. 204. [↑](#footnote-ref-85)
86. 90. Фромм, Э. Ук.соч. - С. 203. [↑](#footnote-ref-86)
87. 91. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. - М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С. 322. [↑](#footnote-ref-87)
88. 92. Фрмм, Э. Душа человека. - Москва: ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 40. [↑](#footnote-ref-88)
89. 93. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С. 327. [↑](#footnote-ref-89)
90. 94. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С.378. [↑](#footnote-ref-90)
91. 95. Фромм, Э. Догмат о Христе. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 379. [↑](#footnote-ref-91)
92. 96. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 381. [↑](#footnote-ref-92)
93. 97. Фромм, Э. Ук.соч. - С. 382. [↑](#footnote-ref-93)
94. 98. См. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства. - Москва: Радуга, 1991. - С. 22. [↑](#footnote-ref-94)
95. 99. См. Фромм, Э. Душа человека. - Москва: ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998.- С. 463. [↑](#footnote-ref-95)
96. 100 Фромм, Э. Догмат о Христе. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 204. [↑](#footnote-ref-96)
97. 101. Ортега-и-Гассет, Х. Человек и люди. Восстание масс. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001. - С. 238. [↑](#footnote-ref-97)
98. 102. Михайлова, Т., Любжин, А. Корабль дураков. //Лицейское и гимназическое образование. -1998. - № 1. - С. 35. [↑](#footnote-ref-98)
99. 103. Шепель, В.М. Управленческая антропология. Человеческая компетентность менеджера. - М.: “Дом педагогики”, 2000.- С. 376. [↑](#footnote-ref-99)
100. 104. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 8. [↑](#footnote-ref-100)
101. 105. Бердяев, Н.А. Проблема человека. // Путь.- 1936. - №5. - C. 5. [↑](#footnote-ref-101)
102. 106. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. - М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 190. [↑](#footnote-ref-102)
103. 107. Бердяев, Н. Проблема человека. // Путь. - 1936. - №5. - С. 8. [↑](#footnote-ref-103)
104. 108. Шопенгауэр, А. Об интересном.- Москва: Олимп; ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1997. - С. 28. [↑](#footnote-ref-104)
105. 109. Фромм, Э. Ук. соч. - С. 190. [↑](#footnote-ref-105)
106. 110. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: Мысль,1990. - С. 94. [↑](#footnote-ref-106)
107. 111. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 308. [↑](#footnote-ref-107)
108. 112. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 300. [↑](#footnote-ref-108)
109. 113. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - С. 80-81. [↑](#footnote-ref-109)
110. 114. Фромм, Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. - М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД” , 1998. - С. 289. [↑](#footnote-ref-110)
111. 115. Бердяев, Н.А. Самопознание. - Харьков: Эксмо-пресс. Москва: Фолио, 1998. - С. 343. [↑](#footnote-ref-111)
112. 116. Гарин, И. Пророки и поэты. Т.1. - М.: Терра, 1995. - С . 3-7. [↑](#footnote-ref-112)
113. 117. Баткин, Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления.- Москва: Издательство “Наука”, 1978.-С.8. [↑](#footnote-ref-113)
114. 118. Шкуратов, В.А. Историческая психология. – М.: Смысл, 1998. - С. 238. [↑](#footnote-ref-114)
115. 119. Шкуратов, В.А. Ук. соч. - С. 259. [↑](#footnote-ref-115)
116. 120. Гомер. Илиада: пер. с древнегреч. Н. Гнедича. [Текст] /Гомер. – М.: Дюна, 1993. – 432 с. [↑](#footnote-ref-116)
117. 121. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика.- М.: Искусство,1963.-С. 19. [↑](#footnote-ref-117)
118. 122. Фромм, Э.Догмат о Христе. Бегство от свободы. - М.: Олимп, ООО, “ИздательствАСТ-ЛТД”, 1998. - С. 207. [↑](#footnote-ref-118)
119. 123. Гомер. Одиссея: пер. с древнегреч. В. Жуковского. /Гомер. – М.: Дюна, 1993. – 320 с. [↑](#footnote-ref-119)
120. 124. Хейзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий. – М.: Прогресс Традиция, 1997.-С. 278. [↑](#footnote-ref-120)
121. 125. Шкуратов, В.А. Историческая психология.- М.: Смысл,1998.-С. 274. [↑](#footnote-ref-121)
122. 126. Шкуратов, В.А. Историческая психология.- М.: Смысл,1998.-С. 275. [↑](#footnote-ref-122)
123. 127. Шкуратов, В. Историческая психология.- М.: Мысль,1998.- С.156. [↑](#footnote-ref-123)
124. 128. Хёйзинга, Й. Осень средневековья.-М.: Айрис-пресс, 2002. - С. 77. [↑](#footnote-ref-124)
125. 129. Гарин, И. Пророки и поэты. Т. 5. - М.: Терра, 1994. -С. 24. [↑](#footnote-ref-125)
126. 130. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 207. [↑](#footnote-ref-126)
127. 131. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. - М.: Искусство, 1972. - C. 35. [↑](#footnote-ref-127)
128. 132. Гофф, Жак ле. Людовик IX Святой.-М.: Ладомир, 2002.-С.26. [↑](#footnote-ref-128)
129. 133. Гофф, Жак ле. Людовик IX Святой. - М.: Ладомир, 2002. - С. 21. [↑](#footnote-ref-129)
130. 134. Фромм, Э. Бегство от свободы. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”1998 -С. 199. [↑](#footnote-ref-130)
131. 135. Фромм, Э. Бегство от свободы. - Москва: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. -С. 208. [↑](#footnote-ref-131)
132. 136. Бахтин, М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. -М.: Художественная литература, 1990. - С. 15. [↑](#footnote-ref-132)
133. 137. Роттердамский, Э. Похвала глупости. – М.: “Эксмо-пресс”, 2000. – С. 33. [↑](#footnote-ref-133)
134. 138. Роттердамский, Э. Похвала глупости. –М.: “Эксмо-пресс”, 2000.-С. 33. [↑](#footnote-ref-134)
135. 139. См. Linfert,С. Bosch.- London:Thames and Hudson Ltd,1989.-С.8. [↑](#footnote-ref-135)
136. 140. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 90. [↑](#footnote-ref-136)
137. 141. См. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху. - [СПб.: "Университетская книга", 1997.](http://www.notabene.ru/book/uk/all_book.html) - 576 с. [↑](#footnote-ref-137)
138. 142. Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории. – М.: Международные отношения, 2004. - С. 27. [↑](#footnote-ref-138)
139. 143. Фуко, М. Что такое Просвещение. // Вопросы методологии. - 1995. - № 3-4. - С. 11. [↑](#footnote-ref-139)
140. 144. Камю, А. Бунтующий человек.- М.: Издательство политическая литература, 1990. - С. 208. [↑](#footnote-ref-140)
141. 145. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 7. [↑](#footnote-ref-141)
142. 146. Бердяев, Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. - С. 112. [↑](#footnote-ref-142)
143. 147. Бердяев, Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. - С. 120. [↑](#footnote-ref-143)
144. 148. Гете, И. В. Фауст. /И. В. Гете. – М.: Издательство «Правда», 1975. – 480 с. [↑](#footnote-ref-144)
145. 149. Пушкин, А.С. Евгений Онегин: избранные произведения в 2-х томах. – Том 2. / А.С. Пушкин. – М.: «Художественная литература», 1978. – 685 с. [↑](#footnote-ref-145)
146. 150. См. Сарабьянов, Д.В. Стиль модерн: Истоки. История. Проблемы. - М.: Искусство, 1989. -293 с. [↑](#footnote-ref-146)
147. 151. Бердяев, Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. - С. 121. [↑](#footnote-ref-147)
148. 152. Фромм, Э. Душа человека. - М.: ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. - С. 616. [↑](#footnote-ref-148)
149. 153. Оруэлл, Дж. 1984. - В 2-х т., Т.1. - Пермь: Капик, 1992. - С. 194. [↑](#footnote-ref-149)
150. 154. Эко, У. Имя розы. - М.: “Книжная палата”, 1989. - С. 462. [↑](#footnote-ref-150)
151. 155. См. Thompson, M. Philosophy. - NTC Publishing group,2000. - С. 204. [↑](#footnote-ref-151)
152. 156. Эко, У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна. – М., 1997. -С. 322. [↑](#footnote-ref-152)
153. 157. Гарин, И.И. Век Джойса. - М: ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. – С. 810. [↑](#footnote-ref-153)
154. 158. Мареев, С.Н. и др. Философия ХХ века. - М.: Академический Проект, 2001. - С. 433. [↑](#footnote-ref-154)
155. 159. Камю, А. Осадное положение. Сочинение в 5 томах. т.2. - Харьков: “Фолио”, 1997. - С. 23. [↑](#footnote-ref-155)
156. 160. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001. - С. 60. [↑](#footnote-ref-156)
157. 161. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001. - С. 72. [↑](#footnote-ref-157)
158. 162. Эко, У. Имя розы. - М.: “Книжная палата”, 1989. – 496 с. [↑](#footnote-ref-158)
159. 163. См. Арендт, Х. Истоки тоталитаризма: Пер. с англ /При содействии ин-та “Открытое общество”. – М.: ЦентрКом, 1996. – 670 с. [↑](#footnote-ref-159)
160. 164. См. Адорно, Т. и др.  Исследование авторитарной личности. - М.: Академия исследований культуры, 2001. – 412 с. [↑](#footnote-ref-160)
161. 165. Райх, В. Психология масс и фашизм. - С-Петербург-Москва: “Университетская книга”АСТ, 1997. – 380 с. [↑](#footnote-ref-161)
162. 166. Зюскинд, П. Парфюмер. - СПб.: Азбука-классика, 2003. – 284 с. [↑](#footnote-ref-162)
163. 167. См. Якимович, А. Пансион мадам Гайар, или безумие разума. Проблема тоталитаризма в конце ХХ века. // Иностранная литература. – 1995. – № 4. – С. 226-236. [↑](#footnote-ref-163)
164. 168. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. - М.:ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 526 с. [↑](#footnote-ref-164)
165. 169. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху.- [СПб.: "Университетская книга", 1997.](http://www.notabene.ru/book/uk/all_book.html)- 576 с. [↑](#footnote-ref-165)
166. 170. Бодрийар, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. - Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. - 102 с. [↑](#footnote-ref-166)
167. 171. Бодрийар, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. - Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. - С.15. [↑](#footnote-ref-167)
168. 172. Жид, А. Собрание сочинений в 7 томах. Том 6. Царь Кандавл. Саул. Эдип. Достоевский. Коридон. – Терра-Книжный клуб, 2002. – 464 с. [↑](#footnote-ref-168)
169. 173. Батай, Ж. Литература и зло. / Ж. Батай. – М.: МГУ, 1994. – 165 с. [↑](#footnote-ref-169)
170. 174. См. Descharnes,R., Neret,G. Salvador Dali. - London, New York: TASCHEN, 1993. - P. 63. [↑](#footnote-ref-170)
171. 175. Бердяев, Н. Смысл истории. - М.: “Мысль”, 1990. - С. 30. [↑](#footnote-ref-171)