

УНИВЕРСУМ ОДИНОЧЕСТВА

Н.Е. ПОКРОВСКИЙ
Г.В. ИВАНЧЕНКО

УНИВЕРСУМ ОДИНОЧЕСТВА

Социологические и психологические очерки

Москва • Логос • 2008



УДК 1 + 31 + 159.9

ББК 87 + 88.52

П 48

А в т о р ы:

Н.Е. Покровский (предисловие, главы 1–4);

Г.В. Иванченко (предисловие, главы 5–10)

Покровский Н.Е., Иванченко Г.В.

П 48 Универсум одиночества: социологические и психологические очерки / Н.Е. Покровский, Г.В. Иванченко. – М.: Логос, 2008. – 408 с.

ISBN 978-5-98704-223-2

Анализируются философские, теоретико-социологические и психологические аспекты одиночества и аномии. Рассматриваются методологические подходы к феномену одиночества. Последовательно реконструируются этапы философского осмысления одиночества в истории мировой культуры. Освещаются некоторые историко-философские и социальные проблемы. Особое внимание уделяется современным теориям глобализации в ракурсе социологии личности и конструирования идентичностей. Раскрываются взаимосвязь и взаимозависимость аномии и одиночества в социальной теории, что позволяет наметить ряд новых направлений прикладных исследований и практической консультативной работы. Приводится обширная библиография, представляющая интерес как для специалистов, так и для широкого круга читателей.

Для философов, социологов, психологов. Представляет интерес для широкого круга читателей, интересующихся проблемами человечества.

ББК 87 + 88.52

ISBN 978-5-98704-223-2

© Покровский Н.Е.,
Иванченко Г.В., 2008
© Логос, 2007

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
-------------------	---

Часть I

Философские и теоретико-социологические грани одиночества и аномии

<i>Глава 1.</i> Методологические подходы к изучению одиночества	15
Понятийное многообразие	15
Типология методов	22
Феноменологические модели	38
<i>Глава 2.</i> Одиночество как историко-философская и социально-философская проблема	56
Как возникло одиночество? На путях формирования проблемы	56
Ранняя протестантская этика и дух одиночества	70
Романтическая версия одиночества и уединения в социальной философии американских трансценденталистов	90
Общение как высшая гуманистическая ценность. Антропология Людвиг Фейербаха	130
Отчуждение—одиночество—общение в ранних произведениях Карла Маркса	133
Затерянность в пустоте рационалистического мира (Сёрен Киркегор и Фридрих Ницше)	160
<i>Глава 3.</i> Аномия, или человеческое измерение социальной структуры	184
Понятие аномии и его смысловые грани	184
Эмиль Дюркгейм об аномии и самоубийстве	188
Аномия и социальная структура в функционалистской теории Роберта Мертона	202
Теория аномии после Роберта Мертона	232

<i>Глава 4.</i> Глобализационные границы одиночества	260
Глобализация, культура, личность:	
реальные процессы и теоретические конструкты	260
Одиночество в корпоративном университете	275
Список литературы к части I	288

Часть II

Психология одиночества: личностное измерение

<i>Глава 5.</i> Одиночество как антропологическая константа	299
<i>Глава 6.</i> Возрасты одиночества	306
Младенчество и детство	306
Отрочество и юность	314
Молодость (ранняя зрелость) и зрелость	318
Одиночество	325
<i>Глава 7.</i> Пути к одиночеству	331
Затруднения общения: нарушения техники или... ..	334
Боязнь любви как путь к одиночеству	338
Нелюбовь к себе	340
Поиски идеала	344
Аддитивность и одиночество	348
<i>Глава 8.</i> Преодоление одиночества	357
Помощь другим как стратегия преодоления	
своего одиночества	358
Несколько слов о терапии	365
Преодолимость и непреодолимость одиночества	368
<i>Глава 9.</i> Научение одиночеству	375
<i>Глава 10.</i> Одиночество как совершенное состояние	
(вместо заключения)	392
Список литературы к части II	401

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Человек, достигший сознания настоящего, одинок», — заметил Карл Густав Юнг. И продолжил: «Современный человек во все времена был таковым, ибо каждый шаг к более полной сознательности удалял его от изначального, чисто животного participation mystique со стадом, от погруженности в общую бессознательность». В такой решительной и недвусмысленной форме один из крупнейших социальных мыслителей XX в. поставил вопрос, затрагивающий одну из самых больных тем современного, да и любого иного общества. Не есть ли одиночество извечное, экзистенциальное состояние человека, укоряющееся в нем тем больше, чем выше человек поднимается над своим животным естеством? Не становится ли одиночество оборотной стороной цивилизации, а быть может, и ее лицевой стороной?

Однако предлагаемое вашему вниманию издание не имеет своей главной целью сконструировать ответы на поставленные вопросы. В значительной степени общая задача книги заключается в рассмотрении процесса формирования понятий «одиночество» и «аномия» в истории социальной философии и теоретической социологии, анализе структуры этого процесса и его рефлексий в современной культуре, а также разговоре о психологии одиночества и способах его терапии. Хотя решение этой задачи едва ли возможно без ответа на вопрос, поставленный Карлом Юнгом.

Об одиночестве говорить непросто. Этот феномен чрезвычайно распространен в самых разнообразных формах. Каждый человек пережил его в той или иной степени на определенных этапах жизни и потому имеет собственное мнение относительно природы одиночества, как правило подтверждаемое личным опытом. «Я совершенно точно знаю, что такое одиночество!» — утверждают многие, при этом часто имея в виду отличающиеся друг от друга явления.

Распространенность феномена одиночества и его своеобразная доступность часто приводят к абсолютизации личного опыта, что создает немало трудностей для серьезного научного исследования. И тем не менее, значимость теории остается непреерекаемой. Теория создает идеальный тип (или типологию), который не только может и должен оказывать воздействие на общественное сознание, но и помогает отдельной личности осмыслить или переосмыслить индивидуальный опыт.

Интерес к проблеме одиночества и аномии возник у авторов данной книги более двадцати лет назад — в контексте совершенно иной социальной и духовной ситуации, характерной в середине 80-х гг. XX в. для российского, вернее еще советского, в то время общества. Страна вошла в предкризисную полосу, вскоре сменявшуюся длительным и крайне болезненным периодом социально-политических и экономических трансформаций самого различного характера. Советский человек впервые за многие десятилетия реально почувствовал себя не полностью совпадающим с системой и коллективом, а имеющим возможность обладать собственным, частным миром, в той или иной степени отличным от системы бюрократической государственной идеологии. И эта приоткрывшаяся свобода, в частности свобода восприятия самого себя как индивидуальности, вызвала к жизни целый ряд новых социальных и социально-психологических состояний, не известных прежде.

Между тем государство и его идеология, несмотря на определенные послабления, по-прежнему представлялись вполне монолитными. При чем эта монолитность, по крайней мере в узловых элементах системы, не сла отпечаток вечности, замыкающей исторический горизонт.

Сочетание некоторой свободы поздней советской эпохи предперестройки, с одной стороны, и ограниченности исторической перспективы, с другой, приводило к возникновению целой гаммы социально-психологических реакций, обретавших воплощение в самых разных формах сознания и деятельности. Состояние постоянного беспокойства; ироничность по отношению к бюрократии/партократии и ощущение полной зависимости от нее; странное сочетание общественного скепсиса с нравственным и историческим идеализмом; критика системы в целом и вместе с тем неосознанная вера в ее вековечную стабильность; презрительное отношение к официальному патриотизму и, одновременно, совершенно не критичная оценка Запада; стремление проникнуть за пределы железного занавеса и ностальгическое культивирование своеобразной русскости; поиски теоретических альтернатив казенному марксизму,

использование эзопова языка и двоемыслие в области любой теоретической и творческой деятельности; двойничество в частной и общественной жизни... Вот лишь некоторые противоречивые черты того времени, которые вели к фундаментальному диссонансу частного и общественного, личности и социальной системы.

На острых гранях (подчас весьма острых) этих состояний общественного сознания возникало одиночество — болезненное чувство затерянности личности в лабиринтах бюрократически обезличенной системы. И хотя одиночество не сочеталось с официальными догматами идеологии (в коллективистски ориентированном обществе, как известно, по определению не может быть места одиночеству), оно тем не менее в той или иной степени все более овладевало мыслящими людьми и становилось предметом изучения, правда не столько в общественных науках, сколько в художественном и литературном творчестве.

Именно в те годы у авторов и возник проект — провести историко-философское и историко-социологическое исследование одиночества с целью классифицировать и обобщить различные теории, трактовавшие этот феномен человеческого сознания, и тем самым ответить на, казалось бы, простой вопрос: что же, на самом деле, есть одиночество, с научной точки зрения?

Исходным пунктом данного исследования стали опубликованные Н.Е. Покровским работы по истории американского пуританизма XVII–XVIII вв. и американского трансцендентализма XIX в., прежде всего связанные с социально-философским наследием Генри Торо и Ральфа Эмерсона*, в рамках которого особое внимание уделялось романтической концепции личности и одиночества. В ходе исследования стало ясно, что проблема весьма многоаспектна как в историческом, так и теоретическом отношении. Возникла необходимость рассмотрения целой галереи мыслителей прошлого и настоящего, внесших большой вклад в теоретическое осмысление одиночества и сопряженных концепций. Круг тем, теорий, имен и анализируемых публикаций лавинообразно расширялся. Порой казалось, что чуть ли не каждый социальный философ и социолог-теоретик, не говоря уже о писателях и деятелях искусства, может быть рассмотрен в контексте проблемы одиночества. Это потребовало решительного ограничения области исследования и включения в нее лишь избранных фигур и теорий, наиболее показательных с точки зрения авторской концепции.

* См.: Покровский Н.Е. Генри Торо. М., 1983.

По внешнему ходу событий — крушение старой административно-командной системы, возникновение новых социальных отношений и общественных институтов — проблема одиночества словно ушла на периферию общественного интереса. Обострение экономической и политической ситуации в России сделало насущным для многих социальных групп проблему физического выживания и самоидентификации в новой общественной структуре. В подобных кризисных условиях как бы не оставалось места для сантиментов и переживаний своей затерянности на просторах социокосмоса. Круг наиболее остро воспринимаемых проблем личности сузился до минимума — сохранение работы, безопасность, продолжение рода, физическая выживаемость в деградирующей экологической обстановке (включая проблему здорового питания и жилища), формулирование политической оценки текущих событий и прямого политического действия.

Вместе с тем, несмотря на то, что в узком смысле слова одиночество перестало быть первостепенно насущной темой, оно уступило место иной, но бесспорно рядоположенной проблеме — аномии. Рассогласованность ценностного мира, наступивший вакуум базовых и производных ценностей, смешение норм и идеалов — все это, как ни странно, не только не вытеснило проблему, а поместило ее в более широкий социологический контекст, в котором одиночество стало восприниматься как доведенная до своего личностного итога прогрессирующая аномия. Все это в немалой степени продолжается и по сей день.

Если прежде нерв социального интереса наиболее остро реагировал на *разлад* личности с системой (и, соответственно, возникающее при этом одиночество), то теперь главной болезнью общества стала *пустота* ценностного мира, его вакуумизация, имеющая одним из возможных следствий и одиночество в разреженной нравственной атмосфере, и заполнение социального пространства девиантными ценностями. Таким образом, сама жизнь потребовала видоизменения генеральной тематической линии исследования и включения в него проблемы аномии, что и было сделано.

Как уже отмечалось выше, теоретическое исследование одиночества и аномии рискует стать слишком широким, тем самым размывая свои границы и вбирая все новые предметные области, имеющие отношение к указанным социальным феноменам. В связи с этим необходимо сформулировать строгие тематические рамки книги, которые авторы старались не нарушать в ходе работы.

Одиночество в той или иной степени проявляет себя практически во всех духовных, идеологических и религиозных системах. Однако оно

с наибольшей остротой переживается и с наибольшей глубиной осмысливается в контексте западного мира, т.е. общественно-духовной системы, основанной по преимуществу на протестантской трудовой этике и свободном рынке. Продолжая эту мысль, необходимо отметить, что русская философская традиция (быть может к счастью) еще не дала теоретического синтеза в отношении феномена одиночества. Данное положение объясняется превалярованием в России иных ценностных ориентиров и системообразующих параметров. Вследствие этого одиночество не выступало в истории русской, в том числе теоретической, культуры в качестве генеральной темы (исключением является В.В.Розанов). Однако дальнейшая переориентация национального сознания и его ценностная модернизация неизбежно превратили одиночество в глубоко русскую тему. Впрочем, не столько русскую, сколько обезличенно-глобальную. Не следует питать никаких иллюзий по этому поводу. Поэтому представляемую научную работу можно рассматривать, с одной стороны как попытку теоретического синтеза, отражающую процесс формирования предметной области, а с другой, как своеобразное предупреждение о том, что нас может ожидать в будущем.

Глобализация с ее почти неограниченной свободой передвижений, самореализацией примордиальности, нескончаемыми поисками идентичности и виртуализацией сферы потребления по-новому высветила и проблему одиночества. Безграничность личностной динамики оборачивается в внутренней пустотой и безразличием мотивации.

Авторы предлагаемой книги отстаивают следующие принципиальные положения.

1. Одиночество представляет собой широкую социокультурную категорию, которая в самом общем виде отражает присущий личности страх перед социально-психологической изоляцией и разрывом общественных связей, составляющих суть жизненного мира. Несмотря на то, что в одних типах исторических и современных обществ одиночество проявляет себя в полной мере, а в других находится в «свернутом» состоянии, оно присуще всем социальным системам, обладая экзистенциальными параметрами. Подтверждением могут служить многообразные рефлексии одиночества, демонстрируемые в истории культуры на протяжении практически всей ее истории.

2. При всем разнообразии определений одиночества, часто противоречащих друг другу, можно выделить их общую основу:

а) одиночество — результат дефицита качественных социальных связей и общения;

б) одиночество — внутренний, субъективный опыт, который вовсе не тождествен объективной социальной изоляции;

в) чаще всего одиночество является тягостным, негативным состоянием для человека, и лишь немногим удастся переживать его как совершенное состояние уединенной самодостаточности, состояние творца, мудреца, отшельника.

3. В контексте жизненного мира выявляется структура одиночества как чистого переживания, соответствующего неразрешимости проблемы интересубъективности и обоснования существования другого Я. Обладая космическим, культурным, социальным и межличностными параметрами, одиночество становится, в ряду других, базовой структурой чистого сознания. При этом оно представляет собой изоморфную структуру сознания, воспроизводя себя на микро- и макроуровнях жизненного мира (от индивидуального мира повседневности отдельной личности до уровня межгосударственных отношений — «одиночество великой державы»).

4. Если одиночество рассматривается как структура субъективного восприятия и переживания дефицита значимых взаимодействий, то аномия с необходимостью создает для этого деструктивный ценностный фон. Аномия не обязательно, хотя весьма вероятно, влечет за собой возникновение одиночества. В свою очередь, одиночество не может проявить себя вне контекста частичной или полной аномии.

5. Рассмотренные концепции аномии и одиночества позволяют выявить важный параметр функционирования личностной или групповой системы. Ценностная рассогласованность или ценностно-нормативный вакуум (аномия), а равно и переживание дефицита значимых связей (одиночество) представляют собой факторы большой разрушительной силы, способные существенно снизить эффективность любой социальной деятельности. В связи с этим учет фактора аномии и одиночества при анализе и планировании социальных программ представляется чрезвычайно важным, а его игнорирование — проявлением недостаточно развитой социологической культуры.

Книга состоит из двух частей, включающих десять глав.

Часть I (Н.Е. Покровский) посвящена анализу философских и теоретико-социологических аспектов одиночества и аномии.

В главе I «Методологические подходы к изучению одиночества» рассматриваются наиболее принципиальные научные определения одиночества, среди которых выделяются когнитивно-феноменологические,

межличностные, а также основанные на концепции дефицита социального общения. Методологическое разнообразие методов интерпретации одиночества представлено психоанализом, феноменологией, экзистенциализмом, социологическим подходом, интеракционизмом, когнитивным подходом, интимизмом и общей теорией живых систем (GLS). В конце главы создается детальная модель одиночества с использованием феноменологической методологии. Феноменологическая модель анализируется в аспектах ее четырех основных измерений — космического, культурного, социального и межличностного.

В главе 2 «Одиночество как историко-философская и социально-философская проблема» последовательно реконструируются этапы философского осмысления одиночества в истории мировой культуры. Проводится принципиальная для автора мысль, что одиночество (в его различных формах, но при сохранении главных признаков) следует рассматривать как устойчивый феномен жизненного мира, обнаруживающий себя на протяжении всей истории человечества. Намечая пути формирования научного понятия одиночества в античной, средневековой и философской культуре Нового времени, автор главное внимание уделяет анализу протестантской идеологии и этики, показывая, что протестантизм создал идейную основу для превращения одиночества в один из ведущих, сквозных феноменов современного западного сознания. Рассматриваются взгляды отцов Реформации, американский пуританизм и протестантская трудовая этика, во многом предопределившие пути формирования американского сознания и идейные параметры теоретической социологии США.

Превращение проблемы скрытого или открытого одиночества в киноу печатную духовную культуру современности (Modernity) повлекло за собой ранние социально-философские рефлексии, содержавшие альтернативный взгляд на этот феномен. В качестве ярких образцов этой альтернативности аналитически реконструируются философские взгляды американских трансценденталистов — романтиков Р. Эмерсона и Г. Торо, а также Л. Фейербаха и раннего К. Маркса. Стремление обосновать систему духовной и социальной стабилизации, противостоящей центробежным силам социально-психологической атомизации, привело к выдвиганию указанными мыслителями различных, подчас несоместимых принципов. Но это, по крайней мере, обозначило водораздел в социальной философии, по другую сторону которого оказались такие философы как С. Киркегор и Ф. Ницше. Они осмыслили мир преимущественно в индивидуалистически-экзистенциалистском ключе и потому

превратили одиночество (как личное, так и бытийственно-метафизическое) в свою принципиальную позицию.

В главе 3 «Аномия, или «человеческое» измерение социальной структуры» прослеживаются этапы формирования понятия «аномия» и его роль в определении социальной структуры — одной из главных концепций современной теоретической социологии. В конце XIX — начале XX в. важнейший вклад в этот процесс внес Э. Дюркгейм, разработавший учение об аномии как факторе, противостоящем общественной солидарности и появляющемся в итоге «ненормального» разделения общественного труда и смены общественных парадигм. Принципы Э. Дюркгейма нашли дальнейшее развитие в теории социальной структуры Р. Мертон.

В главе 4 «Глобализационные границы одиночества» рассматриваются современные теории глобализации в ракурсе социологии личности и конструирования идентичностей.

Р. Мертон, основываясь на выдвинутых им постулатах социологического функционализма и теории среднего уровня, показал, что вследствие несоответствия одобряемых (и прививаемых) культурой целей и тех нормативных рамок, которые «спускаются» социальными институтами (т.е. ограничений использования средств достижения целей), в социальной структуре возникает серьезное напряжение. Оно выражается, в частности, и в форме аномии — общей рассогласованности ценностей и ценностных ориентаций. Особую убедительность анализ аномии, данный американским социологом, приобретает в рассмотрении парадигмы «стремление к успеху» в структуре американского общества.

В общем виде разделяя эволюционистскую точку зрения социального равновесия, Р. Мертон полагал, что аномия (и сопутствующее ей одиночество) могут быть сняты терапевтическими средствами и сбалансированным воспитанием в семье. В этой связи рассматривается ряд прикладных исследований, которые показывают, что данная корреляция имеет широкое распространение. В итоге аномия и одиночество раскрывают свою тесную теоретическую взаимосвязь и взаимозависимость как в социальной теории, так и в ее прикладных аспектах, что позволяет наметить несколько направлений прикладных исследований и практической консультативной работы.

Часть II (Г.В. Иванченко) посвящена анализу личностных измерений психологии одиночества.

Человеку, с одной стороны, свойственно преувеличивать уникальность своих переживаний, а с другой — искать описания пережитых либо переживаемых им чувств и эмоций. Главная задача части II — представить

широкий спектр панораму связанных с одиночеством чувств, эмоций, состояний, переживаний, рассказать о конструктивных способах совладания с ситуацией одиночества.

В *главе 5* «Одиночество как антропологическая константа» одиночество рассматривается в контексте истории человечества. Насколько отличается наше переживание одиночества от переживаний людей 5, 500, 1000, 5000 тысяч лет назад?

В *главе 6* «Возрасты одиночества» подробно анализируются критические точки возникновения и закрепления состояний одиночества.

В *главе 7* «Пути к одиночеству» представлены наиболее типичные факторы, обуславливающие большую глубину и длительность состояний межличностной изоляции, в первую очередь личностные особенности. Другая группа проблем связана с затруднениями в общении. Эти затруднения, в соответствии с концепциями Э. Фромма и К. Хорни, являются следствием нарушения базовых потребностей в безопасности, любви, тепле. Субъектом, испытывающим одиночество, скорее окажется человек: а) с несбалансированной структурой личности; б) неспособный преодолеть кризисы развития; в) застревающий на выборе одной из возможных стратегий межличностных отношений; г) направляющий свое стремление к превосходству в деструктивное русло. Но в любом возрасте и в любой жизненной ситуации возможны коррекция непродуктивных отношений, переход к позитивным тенденциям, к развивающим способам разрешения противоречий, к возможности реализации отношений. Нередко этот позитивный переход предполагает довольно болезненный отказ от мифологических конструкций субъекта. Например, конструкция «идеальный партнер» («прекрасный принц» и т.п.) или конструкции, предполагающей разрешение всех проблем по мановению волшебной палочки.

Главы 8 «Преодоление одиночества» и *9* «Научение одиночеству» анализируют разные грани переживаний состояния одиночества и приводят к финальному очерку — *главе 10* «Одиночество как совершенное состояние». Блез Паскаль как-то сказал сестре, сетующей на его равнодушие к своему здоровью: «Вы не знаете всех благ болезни и всех бед здоровья». Одиночество, даже если рассматривать его как болезненное для человека состояние, тоже может сообщить дополнительный импульс процессам творчества, самореализации, самопознания. Прояснению креативных и позитивных аспектов состояния одиночества и посвящен заключительный очерк части II.

В конце каждой части приводятся подробные списки литературы, включающие публикации как отечественных, так и зарубежных авторов.

Предлагаемая читателям книга написана Н.Е.Покровский и Г.В.Иванченко в творческом соавторстве. Однако необходимо отметить, что каждый автор наиболее полно выразил себя в тех разделах книги, которые принадлежат непосредственно его перу. Это важно подчеркнуть, ибо во многих случаях точки зрения соавторов на одиночество совпадают не полностью, что отнюдь не исключает для читателей возможность их сопоставлять и контрастно анализировать.

Книга как единое целое создавалась на кафедре общей социологии Государственного университета «Высшая школа экономики». В связи с этим авторы хотели бы искренне поблагодарить коллег за поддержку словом и делом, которая помогла завершить книгу.

Н.Е. Покровский, Г.В. Иванченко
Москва, 2006 г.

Часть I

**ФИЛОСОФСКИЕ
И ТЕОРЕТИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ
ГРАНИ ОДИНОЧЕСТВА И АНОМИИ**

Глава 1

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ
К ИЗУЧЕНИЮ ОДИНОЧЕСТВА**

Понятийное многообразие

Одиночество — слово, имеющее многочисленные значения и еще большее число интерпретаций. Иногда его употребляют как некий собирательный термин для обозначения экзистенциальных состояний сознания (опустошенность, некоммуникабельность, отчужденность, покинутость и т.д.). Так, американский историк философии и культуролог Бен Мьюскович утверждает, что «любая попытка определить или противопоставить друг другу термины “одиночество”, “изолированность” и “уединенность” по сути своей тщетна, ибо все эти понятия, правильно понятые, каждый по-своему *сводимы* к более примордиальной форме сознания, а именно “страху перед одиночеством”» [241, р. 7]*. В самом деле, нередко одиночество превращается в своего рода корзину, в которую складывают все без разбора — чаще всего негативные феномены самовосприятия и самооценки.

Исследователи настаивают на строгом ограничении смысла и каноничности понятия «одиночество», видя в этом понятии инструмент социологического или социально-психологического исследования, а не широкую феноменологически-экзистенциальную и художественную категорию.

Несмотря на известное различие позиций представителей гуманитарных наук и социальных исследователей — социологов, социальных психологов и антропологов, можно выделить три главных тезиса, касающихся одиночества, с которыми соглашаются большинство современных специалистов, работающих в данной области.

1. Одиночество — результат дефицита социальных связей и общения.

2. Одиночество — внутренний, субъективный опыт, который вовсе не тождествен объективной социальной изоляции. (Например, человек

* Шрифтовые выделения в цитатах принадлежат авторам цитат.

может испытывать одиночество в толпе или же, наоборот, не быть одиноким в условиях физической изоляции от сообщества.)

3. Одиночество сопровождается стрессовым состоянием психики и ни в коей мере не рассматривается человеком как приятное или же желаемое [230, р. 3].

И хотя, как отмечалось выше, понятие «одиночество» имеет довольно расплывчатые смысловые очертания, представляется возможным обозначить несколько наиболее авторитетных и инструментальных дефиниций, которые сформировались к концу XX столетия.

Когнитивно-феноменологические дефиниции

Первая группа определений одиночества концептуализирует когнитивные аспекты этого феномена, превращая его в процесс самооценки и самоатрибуции личности, познающей неполноту своих отношений с другим человеком другими людьми. Речь идет не о снятии ожидания, утрате надежды относительно самой возможности построения иных, интимных отношений, а о надежде на лучшие и более глубокие отношения. В этом смысле одиночество приобретает продуктивный характер стремления к лучшему и пока еще не состоявшемуся либо уже утраченному, но в принципе восстанавливаемому. Подобный когнитивный подход разделяют и развивают современные американские исследователи, в основном социальные психологи — Хелена З. Лопата, Джеймс Фландерс, Уильям Садлер и Томас Джонсон, Энн Пепло и Даниель Перелман.

Рассматриваемый подход постоянно подчеркивает сравнительный характер одиночества. Личность сравнивает данное состояние своих отношений с другими людьми и известные ей идеальные (а равно и реальные, но недоступные) образцы. Это есть нечто иное, как одиночества в мире неодиноких людей, мое личное одиночество среди в общем и целом нормальных людей. Все это процессуально разворачивается на фоне присутствующей в сознании чистой конструкции гармоничного и желаемого общения, которая превращается в своеобразный феноменологический эталон. Когнитивно-феноменологический подход подчеркивает познавательный момент восприятия и оценки межличностных связей и их дефицита самим субъектом. При этом познание (или уяснение) наличного состояния дефицита связей становится центральным моментом в возникновении индивидуального одиночества. Индивид осознает свое одиночество, признает себя одиноким. И эта самохарактеристика становится основой, в частности, для проведения опросов и эмпирических исследований.

Ниже приводятся наиболее характерные когнитивно-феноменологические дефиниции одиночества.

Д. Перельман и Э. Пепло: «Одиночество — это негативный опыт, который возникает в тех случаях, когда сетка социальных связей личности испытывает либо количественный, либо качественный дефицит этих связей» [254, р. 31].

Х. Лопата: «Одиночество есть переживание, испытываемое личностью и обозначающее стремление к иной форме или иному уровню взаимодействия, отличным от тех, которые наличествуют в данный момент» [231, р. 250].

Дж. Фландерс: «Одиночество представляет собой механизм адаптивной обратной реакции, выводящей индивида из состояния “стресса дефицита” и переводящей его в состояние более оптимальных контактов, как по их качеству, так и количеству. “Стресс дефицита” обозначает недостаток внешних контактов, в данном случае контактов, связанных с обществом» [209, р. 170].

У. Садлер и Т. Джонсон: «Одиночество — это переживание, вызывающее комплексное и острое чувство, которое выражает определенную форму самосознания, и показывающее раскол основной реальной сети отношений и связей внутреннего мира личности» [175а, р. 39; 78, с. 27].

Потребность в межличностной близости

Вторая группа сходных по своему содержанию определений подчеркивает врожденную для человека потребность в установлении подлинно близких, интимных отношений с другим человеком. К числу представителей этого подхода принадлежат выдающиеся американские социальные психологи Гэрри Стэк Салливан, Роберт С. Вейс, Фрида Фромм-Рейхманн, Поль Лейдерман. В связи с обсуждением этой позиции в трактовке одиночества необходимо указать на Эриха Фромма.

Особое значение в определениях одиночества, данных представителями этой группы, придается понятиям «интимный», «интимная связь». Речь идет об особой близости отношений и взаимных ожиданий (отнюдь не обязательно сексуально сфокусированных), интимизация признается одной из базовых потребностей личности. В целом одиночество становится, в данной интерпретации, негативным эмоциональным состоянием, а между отсутствием необходимых личностных интимных связей и одиночеством устанавливается жесткая корреляция. Характерно, что испытывающие одиночество люди могут и не осознавать это и не считать

себя одиночками или же не знать об истинных причинах собственного дистрессового состояния. Таким образом, одиночество отнюдь не подразумевает самоочевидный атрибутивный процесс, и многие объективно одинокие ни при каких обстоятельствах не признают этого. Представители данного подхода для выявления людей, страдающих одиночеством, строят различные психодинамические модели, выявляющие скрытое одиночество.

В широком культурологическом плане интимность как наиболее глубокий и даже экзистенциальный модус межличностного общения предстает в структуре современного постиндустриального общества загадочным и малодостижимым феноменом. Тенденция в развитии культуры и всей социальной структуры ведет к деинтимизации отношений. Именно поэтому западные исследователи и посчитали возможным указать на корреляцию одиночества и дефицита интимных взаимоотношений. Необходимо отметить, что русская культура, в том числе культура межличностных отношений, гораздо более западной сориентирована на интимность, задушевность, жертвенность и т.д. Это обстоятельство можно расценивать как свидетельство традиционности, даже архаичности современной русской культуры, пребывающей в контексте доиндустриального либо первоначально индустриального общества. Однако правомерной могла бы быть и противоположная точка зрения, трактующая подобное качество российского общества как его ценное историческое достояние, сознательно отказываться от которого было бы равноценно национально-культурному самоуничтожению.

Западные исследователи (например, Р. Вейс) рассматривают потребность в интимности отношений как остаточную и перерождающуюся ценность, стимулирующую возникновение одиночества. Полное «преодоление» этой ценности в ходе постиндустриального развития общества (а тенденция именно такова) естественным образом должно снять и проблему одиночества — нет причины, нет и следствия.

В качестве иллюстрации интимной версии одиночества приведем три из его инструментальных дефиниций.

Г.С. Салливан: «Одиночество... это чрезвычайно неприятный и влияющий на человека опыт, связанный с неадекватным снятием потребности в личностной и межличностной близости» [282, р. 290].

Р. Вейс: «Одиночество вызывается не тем, что человек в буквальном смысле оказывается в изоляции, а тем, что у него обнаруживается дефицит в необходимой человеческой связи или совокупности связей... Одиночество при всех обстоятельствах предстает как реакция на отсутствие

некого особого типа связи или же, более точно, реакция на отсутствие собственных ожиданий в отношении будущих связей» [292, р. 17].

П. Лейдерман: «Одиночество соответствует аффективному состоянию, в котором индивид осознает чувство изолированности от других людей на фоне присутствия неясно выраженной потребности в этих людях» [228, р. 387].

Дефицит социального подкрепления

Третья группа исследователей для определения одиночества использует идею социального подкрепления (*social reinforcement*) личности. В этом случае одиночество обозначает недостаточность или слабость этого подкрепления. Социальные связи наполняют и поддерживают человека. В процессе самоукрепления личность привлекает к себе социальные связи определенного качества и в определенном количестве, что и составляет ее структурную биографию. Например, вера в дружбу и сами дружеские отношения способствуют укреплению личности. При этом периоды изоляции приводят к депривации, тем самым акцентируя ценность временно отсутствующих социальных связей. Представляет эту концепцию Джеффри Янг, принадлежащий к традиции, которую можно назвать когнитивно-бихевиористской. Эмпирические методы американского психолога включают, с одной стороны, оценку симптомов, даже если пациент и не самохарактеризует себя как одинокого, а с другой стороны, Янг уделяет большое внимание исследованию фоновой эмоциональной реакции на возникшее одиночества, фиксируя ее с помощью исследовательских методов:

«Я определяю одиночество как отсутствие или осознание отсутствия положительных социальных связей, сопровождаемое симптомами психологического дистресса... Я предлагаю считать, что социальные связи должны рассматриваться как особый вид “личностного подкрепления”... Таким образом, одиночество должно рассматриваться частично в качестве ответной реакции на отсутствие важных социальных подкреплений» [295, р. 380; 78, с. 554].

Указанные три группы определений одиночества в современной западной социальной психологии и социологии имеют много общего и отнюдь не противостоят друг друга. Кроме того, эта первоначальная классификация не включает социально-философские дефиниции, прежде всего нацеленные на культурологические трактовки одиночества в широком контексте истории философии, литературы и культуры. И, тем

не менее, определенный багаж понятийной концептуализации этой классификацией уже задан и рабочий инструментарий введен. Используя приведенные выше определения, можно формировать концепцию одиночества, применяя различные элементы. Подобный мозаичный метод имеет своим оправданием то, что дать универсальное определение одиночества, равно применимое во всех социальных и гуманитарных науках, едва ли вообще возможно. Это явление, по-разному преломляющееся в тех или иных общественных феноменах, имеет уж слишком экзистенциальный, бытийный характер. В этом смысле формирование отчасти прагматической концепции вполне оправдано.

Данное определение не является универсальным, однако оно представляется вполне операциональным для целей настоящей работы.

Понятие «одиночество» при всей его очевидности и общепринятости имеет многочисленные трактовки и дефиниции. Однако понятийная пестрота тем не менее позволяет большинству исследователей находить точки соприкосновения, когда обсуждение этого понятия касается его глубинных пластов.

Три взаимообусловленных постулата характеризуют эти фундаментальные понятийные структуры нашего восприятия одиночества. Во-первых, одиночество — результат дефицита социальных связей и общения. Во-вторых, одиночество — внутренний, субъективный опыт, который вовсе не тождествен объективной социальной изоляции. В-третьих, одиночество сопровождается стрессовым состоянием психики и ни в коей мере не рассматривается человеком как приятное или же желаемое.

Рассматривая различные понятийные определения одиночества, представляется возможным выделить три специфические группы дефиниций.

Когнитивно-феноменологические определения делают акцент на самоатрибуции и самооценке индивидом своего состояния. В процессе самооценки человек постоянно сравнивает уровень и качество своего общения с тем, что, по его мнению, характерно для общения, присущего другим людям. Негативная оценка состояния своей коммуникации с другими приводит к возникновению у индивида переживания одиночества.

Одиночество и потребность в социальном общении — эта группа определений подчеркивает от природы присущую человеку потребность в установлении подлинно гармоничных и душевно-интимных отношений с другими людьми. Всякое отклонение от этого идеала воспринимается индивидом как утрата психологического и нравственного качества жизни, хотя причины этого могут и осознаваться как таковые. «Что-то случилось», — это широко известное выражение передает

обнаруживающееся в человеке беспокойство, в основе которого чаще всего лежит одиночество.

Одиночество как дефицит социального подкрепления — определение, указывающее, что одиночество развивается в условиях ослабления социального подкрепления, когда индивид обнаруживает низкое качество своих связей с другими людьми — формализованность, поверхностность, прагматичность общения и взаимодействий. Одиночество становится ответной и компенсаторной реакцией на этот дефицит, позволяющей человеку замкнуться в себе, выстроив линию социально-психологической обороны.

Указанные группы определений отнюдь не исключают друг друга и имеют много общего. Так, одиночество в любых своих вариантах есть: а) внутреннее переживание, субъективное состояние сознания, характеризующееся интимностью, сакраментальностью, потаенностью; б) переживание дефицита (нехватки или утери) социальных связей и общения; в) нечто отличное от чисто физической изоляции или творческого уединения; г) всегда негативно воспринимаемое субъектом состояние. Так или иначе, в кратком виде предлагается следующая формулировка одиночества.

Одиночество — негативное эмоциональное состояние человека, испытывающего дефицит глубоких и удовлетворяющих его социальных связей и негативно воспринимающего это состояние, сопровождающееся дисстрессовым синдромом.

Типология методов

Первоначальная классификация современных дефиниций понятия «одиночество» заставляет с неизбежностью обратиться и к рассмотрению методов его трактовки. Существуют две наиболее универсальные классификации методов, выдвинутые Д. Перельманом и Э. Пепло, У. Садлером и Т. Джонсоном. Используя плодотворные классификационные предложения этих исследователей, попробуем дать им новое объяснение и наполнить новым содержанием. Как и в случае с определением понятия «одиночество», речь идет лишь о наиболее значимых подходах.

Д. Перельман и Э. Пепло выделяют восемь методологических подходов к одиночеству, служащих основанием для создания соответствующего числа теоретических моделей этого феномена. Каждая модель имеет немалую инструментальную ценность. Авторы прибегают к термину «модель» вместо термина «метод», но это не меняет сути классификации,

ибо каждая из обсуждаемых моделей строится именно на основе соответствующего метода и становится его реализацией.

Психодинамическая, или психоаналитическая, модель

Данная модель одиночества связана с именами известных социальных психологов и социологов, опиравшихся на общую методологию Зигмунда Фрейда, — Гэрри Салливана [282], Фриды Фромм-Рейхманн [212, р. 1–5], Поля Лейдермана, Джорджа Зилбурга [296, р. 45–54] и других.

Согласно общим взглядам представителей психоаналитического направления, первыми среди психологов и социологов начавших разрабатывать эту тему, одиночество становится отражением характерных черт личности, как бы заложенных в ней, — нарциссизма, мании величия и враждебности. Постепенно эти врожденные или благоприобретенные свойства психики образуют комплекс одиночества. «Одинокий индивид, как правило, проявляет болезненную скрытность, или открытую враждебность, направленную как вовнутрь, так и вовне», — отмечал Зилбург [78, с. 154].

Все представители психоанализа, рассматривающие интересующую нас проблему, отмечают значение ранней, детской стадии развития индивида в формировании синдрома одиночества. Если ребенок окружен только акцентуированной любовью и восхищением со стороны семьи это часто приводит к возникновению у него комплекса собственного величия и незаменности. Это, в свою очередь, приводит к нарциссизму, т.е. стремлению быть объектом любви и почитания со стороны окружающих. Поскольку эта установка, как правило, не воспринимается окружающими людьми, они отвечают на нее созданием вокруг нарциссической личности зоны дефицитного общения и враждебности, а у самой личности это приводит к возникновению одиночества. Зилбург выводит триаду, лежащую в основании одиночества, — ранний нарциссизм, мания величия, враждебность со стороны окружающих [78, с. 68].

Согласно мнению Салливана, в раннем детстве и в подростковом возрасте человек испытывает жгучую потребность в общении и тесном контакте с другим человеком. Однако если подросток в силу тех или иных причин не встречает со стороны родителей адекватной реакции, он не приобретает и соответствующих навыков общения, что впоследствии может вести к возникновению одиночества. Драматичным может стать для подростка и опыт первой романтической влюбленности, не встретившей взаимности.

В отличие от Зилбурга и Салливана, Фромм-Рейхманн дала одну из ранних концептуализаций одиночества в ходе клинических исследования психических заболеваний, в частности шизофрении. Одиночество представлялось американской исследовательнице в качестве экстремального кризисного состояния, обладающего разрушительным воздействием и подчас полностью деморализующего человека. Следствием этого состояния может стать психическая девиация. Но Фромм-Рейхманн, подобно Зилбургу и Салливану, видит корни одиночества в детском опыте человека, когда раннее отлучение от материнской ласки оказывается решающим в качестве основы будущего одиночества.

Все три представителя психоаналитической школы исходили в основном из своей клинической практики и рассматривали одиночество как патологию, либо соседствующую с психическим заболеванием, либо принадлежащую к области социальной девиации. Особенно велика заслуга психодинамической школы в акцентировании ранних, детских истоков одиночества.

Свою собственную модель одиночества представители психодинамической школы реализовали в психоаналитической практике, разрабатывая методы снятия одиночества путем вскрытия и перевода в рациональную сферу «проговаривания» подсознательных комплексов своих пациентов, приведших к формированию одиночества.

Личностно-ориентированная модель

Данная модель преимущественно связана с теорией выдающегося современного психолога Карла Роджерса, который неоднократно обращался к проблеме одиночества [262, р. 22–27]. В основе взглядов американского исследователя (так называемой Я-теории личности) лежит противопоставление внутреннего (истинного) Я индивида и того, каким этот индивид представляется другими людьми. Между двумя данными сферами и возникает смысловое напряжение, порождающее самые различные последствия.

Общество заставляет индивида действовать согласно существующим нормам, которые естественным образом ограничивают свободу волеизъявления. Следование этим внешним нормам, не прошедшим глубокую интериоризацию, приводит к возникновению существенного разрыва между истинным Я и обобщенным другим (в терминологии Дж. Г. Мида). Человек тягостно переживает противоречие между своим истинным Я и тем Я, которое он вынужденно презентует вовне, исполняя заданные роли,

что приводит к возрастанию степени иррациональности существования индивида.

Указанный процесс, по мнению Роджерса, в итоге венчается формированием состояния одиночества, которое формируется установкой на свое истинное Я. Как это ни парадоксально, но чем больше индивид склонен к обнаружению своих подлинных, истинных возможностей, тем более он рискует обнаружить себя в духовной изоляции. Стоит индивиду устранить охранительные барьеры на пути к собственному Я, полагая, что собственная интимность и искренность обеспечат ему полноту общения с другими людьми, как он становится жертвой одиночества. В этом и состоит парадокс, описанный Роджерсом. «Одиночество... наиболее резко и болезненно проявляется у тех индивидов, которые по той или иной причине оказываются — будучи лишенными своей привычной защиты — уязвимыми, испуганными, одинокими, но обладающими истинным “Я” и уверенными в том, что будут отвергнуты всем остальным миром» [цит. по 78, с. 155]. Страх быть отвергнутым, не понятым в своей откровенности, держит индивида в «застегнутом» (*zipped up*) состоянии, возводя своего рода фасад ожидаемых и исполняемых им ролей.

Разрыв между действительным и идеализированным Я приводит к слабой защитной реакции, т.е. к одиночеству. Роджерс полагает, что включение этой реакции зависит от внутренних, феноменологических конструкций переживаний, заложенных в сознании человека. Обращение индивида к своему Я, сравнение истинного Я с внешним Я, идеализированного Я с действительным Я — все это структура чистого переживания, не имеющая прямого отношения к его детским переживаниям. Эта структура изначально присуща сознанию человека, продуцируя в качестве возможного защитного следствия одиночество.

В принципе, одиночество обозначает слабую приспособляемость индивида к внешним условиям и внутреннему Я. Однако в отличие от психоаналитических теорий одиночества концепция Роджерса не делает особый упор на детском и юношеском опыте индивида, отводя большую роль текущим влияниям, испытываемым индивидом [78, с. 155].

Практическая рекомендация американского психолога, следовавшая из указанной модели, заключалась в стратегии личностно-ориентированной терапии (*client-oriented or person-oriented therapy*). Предложенный терапевтический метод подразумевал глубокое проникновение в эмоциональный строй личности клиента, в частности страдающего от одиночества, и развитие между психологом и клиентом отношений взаимопомощи (*helping relationship*) [192, p. 240].

Другие американские исследователи-феноменологи, Уильям Садлер и Томас Джонсон, подчеркивают внутреннюю структурированность феномена одиночества, которое имеет ряд своеобразных измерений, выстраивающих восприятие личностью самой себя. Речь идет о месте и роли одиночества в жизненном мире личности — классическая тема для феноменологической философии и социологии [78, с. 29]. «Жизненный мир» в феноменологическом контексте обозначает очищенную от естественной установки сознания структуру повседневного опыта человека — глубинный каркас его смыслонадевающей деятельности, порождающей значимые отношения и взаимоотношения.

Экзистенциалистская модель

Одиночество составляет один из главных элементов экзистенциалистского мироощущения. Согласно экзистенциалистской модели, все люди изначально и конечно одиноки и лишь в разной степени обнаруживают это свое свойство. Изолированность, несовместимость, некоммуникабельность — извечные характеристики человеческого бытия, или бытия-в-мире, которые наряду с переживанием неминуемой смерти пронизывают все формы мирскости человека.

Среди современных исследователей одиночества, наиболее последовательно разрабатывающих именно экзистенциалистскую методологию, можно выделить Карла Мустакаса [245–247] и Ирвина Ялома [294]. Оба исследователя стали известными в основном благодаря своим популярным книгам об одиночестве, адресованным массовой аудитории.

В основе концепции Мустакаса лежит противопоставление «суеты одиночества» и истинного, экзистенциального одиночества.

«Тревога одиночества», или «тревожное одиночество» (*loneliness anxiety*), представляет собой систему защитных реакций личности, постоянно вынужденную принимать довольно ответственные «бытийные» решения, но испытывающую страх перед лицом этих решений. Это приводит к тому, что человек стремится к приобретению новых связей, контактов, пытается проводить больше времени в плодотворном (по его мнению) общении с другими людьми, на самом же деле, лишь убегая от главных вопросов бытия. В этом состоянии личности внешняя активность приобретает самодовлеющий характер и не подкрепляется осмыслением жизненных проблем.

Истинное одиночество по преимуществу является следствием опыта столкновения с пограничными экзистенциальными ситуациями (жизнен-

ные трагедии, крушение устойчивых традиций, смерть, рождение и т. д.), которые в любом случае человек вынужден переживать и осмысливать в одиночку, какую бы внешнюю форму общественной поддержки он при этом ни получал. Экзистенциальные переживания неизбежно выводят человека на самого себя, впервые знакомят его с самим собою. И это, в сущности, раскрывает перед человеком простую истину: подлинное бытие есть бытие изначально и принципиально одинокое, а все общественные формы существования становятся не более чем вторичными напластованиями.

Итак, от суетных попыток избежать пограничных ситуаций к состоянию устойчивого самоосознания экзистенциального одиночества — вот те ограничивающие пределы, между которыми протекает жизнь человека. Мустакас и Ялом не анализируют корни одиночества, ибо полагают, что оно неизменно присутствует в человеке как характеристика самого факта его существования. Поэтому речь может идти только о том, как использовать одиночество, а не о том, как избавиться от него.

Отвечая на этот вопрос, Мустакас подчеркивает глубокий положительный смысл одиночества, составляющего неотъемлемую характеристику человеческого существования. Во многих случаях оно активизирует творческие силы и создает основу для обновления личности. Через кризис и прозрение человек может подняться на более высокий уровень продуктивности своей деятельности. Более того, вне углубленного опыта истинного одиночества невозможно обрести очищение внутреннего Я. Таким образом экзистенциалистски ориентированные исследователи скорее имеют в виду культивирование одиночества, форматируя его в определенном продуктивном русле, нежели снятие его полностью.

Социологическая модель

Следуя характерному для современной социологии подходу — «свобода от ценностей», ряд западных социологов создают модель одиночества, опирающуюся на объективные параметры социальной структуры и ее динамической эволюции. Согласно модели Карла Боумана, одиночество определяется тремя факторами: а) ослаблением связей в первичных группах, б) увеличением семейной мобильности, в) усилением социальной мобильности. Все эти факторы в итоге приводят к расшатыванию межличностных связей и сокращению глубины межличностных взаимодействий [188, р. 194–198]. При этом исследователь считает одиночество естественным, хотя и весьма болезненным побочным следствием

происходящих в обществе социальных изменений. Всякая трансформация социальных институтов неизбежно порождает лакуны в межличностных связях и тем самым стимулирует одиночество.

Дэвид Рисмен с соавторами разработал концепцию одиночества, получившую еще большую популярность. Она была положена в основу известной фундаментальной монографии «Одинокая толпа» (1961), одно лишь название которой красноречиво свидетельствует о сути авторского посыла [258]. Сфокусированный на исследовании политического поведения американцев, Рисмен положил в основу своего подхода идею «американского характера», а еще более широко — социального характера.

Исследователь выделил три вида социального характера: традиционно-ориентированный, внутри-ориентированный и извне-ориентированный. Каждый из этих видов определяет и соответствующий ему тип общества.

Традиционно-ориентированный вид «социального характера» формируется консервативными установками, верностью обычаям и устойчивым образцам поведения. В политической сфере ему соответствуют традиционализм и конформизм.

Внутри-ориентированный вид соответствует индустриальным обществам и понятию «энергичный индивидуализм», т.е. характеризуется верой в собственные силы и возможность сделать карьеру, основываясь на упорном труде, знаниях и, быть может, везении. Для внутри-ориентированной личности традиции или же внутригрупповая интеграция не играют принципиальной роли. Более того они как бы преодолеваются и отбрасываются. Согласно мнению Д. Рисмена, для этого вида социального характера особое значение приобретает детство, формирующее «наступательные», быстро изменяющиеся установки и открытость по отношению к всякого рода нововведениям и переменам в жизни. Все это можно обозначить понятием «социальный динамизм».

Извне-ориентированный вид «социального характера» типичен для постиндустриального общества, или общества потребления. Поведение личности детерминировано не традициями или внутренними принципами индивидуальности, а чисто внешними факторами (например, влияниями, связями, модой, авторитарными бюрократическими предписаниями). Для извне-ориентированной личности характерны слабая связь с социокультурной и национальной почвой и, наоборот, приверженность вне-национальным, глобальным ценностям. Отсутствие сильного внутреннего Я как системы четких интернализированных ценностей, норм, идеалов приводит к ослаблению волевого начала и самостоятельности в принятии решений. Поэтому в данном виде социального характера господствует

принцип распределения ответственности, коллегиальности в принятии решений, скрытый страх сделать «что-то не то».

Внешняя ориентация, подчеркивает Д. Рисмен, требует от американцев умения нравиться другим, что должно создавать устойчивые социальные связи. Ориентация вовне создает своеобразные формы поведения и характерологические особенности — легкая приспособляемость к изменяющимся обстоятельствам, социальный динамизм, подчеркнутое внимание к формам «презентации Я», стандартизированность реакций и поведенческих модусов. Все это диктуется внешними требованиями общества, основанного на индивидуализме и предпринимательстве.

Столь мощная ориентация на внешнее приводит к разрыву внешних мотиваций и требований внутреннего Я (самости) человека. Постепенно вырабатывается социальный тип внешне-ориентированной личности, которая практически уже не может общаться со своим внутренним миром, и сам этот мир становится иллюзорным и истонченным, теряя реальную значимость для человека. Обособление от своего внутреннего Я приводит, с одной стороны, к синдрому как бы необъяснимой обеспокоенности, а с другой — к чрезмерным ожиданиям позитивной реакции окружающих на данную личность. Причем это ожидание никогда полностью не удовлетворяется (и не может быть удовлетворено в силу его гипертрофированного характера). В результате у человека возникает чувство затерянности, невостребованности, заброшенности в мире, который постоянно отдаляется от него, при этом маня за собой.

Отчуждение, дезориентация во внешнем мире, цинизм, апатия — вот к чему приводит абсолютизация (чаще всего бессознательная) внешних факторов. Но извне-ориентированная личность не столь проста, как может показаться. Она чувствует свою проблему, мечтает об обретении теплых отношений с другими, о настоящей любви, к которой, по сути, уже потеряла способность.

Таким образом, рыночный характер отношений в современном обществе, требующий продуцирования и маркетинга специфических личностных качеств, имеющих сбыт, создает некое социальное новообразование, получающее у Рисмена определение «одинокая толпа». Это типичное для западного общества состояние личности отмечали со ссылками на Рисмена, российские исследователи Ю.А. Замошкин [54] и О.Э. Туганова [151]. Долгие годы в Америке главенствовал тип «изнутри направленного» характера, нашедшего свое воплощение в самодостаточном, уверенном в себе и полагающемся на собственные силы пионере-первопоселенце. В настоящее время преобладающим является иной тип личности.

«Характерным стало стремление к союзам. Американец стремится “быть вместе с коллегами и соседями, каждая попытка уйти из общества не соответствует ожиданиям окружающих и вызывает санкции. Одиночество расценивается как болезнь” (Рисмен)», — отмечает О.Э. Туганова [151, с. 33] в своей интерпретации Д. Рисмена.

Известный американский социолог Филип Слейтер осуществил социологический анализ одиночества, опубликованный в книге «Стремление к одиночеству. Американская культура у поворотного момента» [273]. В отличие от Рисмена, Слейтер не создает типологические модели личности, а предпочитает обозначить ведущую поведенческую установку современных американцев как индивидуализм. С одной стороны, американцы стремятся к общению, взаимопомощи, доверию и сотрудничеству. С другой стороны, все эти стремления наталкиваются на жесткую индивидуалистическую модель, требующую от человека выполнения своей и только своей личной программы действия. Разрыв между идеальной установкой, выраженной в типично американском житейском идеализме (т.е. в акцентировании, особенно вербальном, моральных мотивов действия), и внутренне ригористичной, нередко вполне подсознательной индивидуалистической установкой, создает поле, в котором возникает одиночество — несоответствие внутреннего и внешнего, подлинного и декларируемого в поведении человека.

Социологические модели одиночества, предложенные американскими исследователями, в известной мере, противоположны. Рисмен полагает, что одиночество возникает в результате отказа американцев от индивидуалистической установки на самодостаточность и самоцентризм путем переориентации на внешние цели и псевдоколлективистское сознание. Слейтер предлагает искать причины одиночества в укреплении и трансформации в современных социальных условиях традиционного американского индивидуализма с его требованием всего приватного, частного — прежде всего собственности. Таким образом, для Рисмена одиночество — результат отсутствия (исчезновения) «внутрь ориентированной» установки и превалирование массовидных целей и ценностей. Для Слейтера одиночество — продукт преобразованного индивидуализма (попытка делать все по-своему без учета интересов других).

Очевидные различия в оценке природы одиночества и его современного социального статуса, обнаруживаемые у Рисмена и Слейтера, не перечеркивают, между тем, принципиальную методологическую близость этих двух исследователей. Свойства американского характера и склонности его к одиночеству они видят в социальной среде и внешних

условиях, обусловивших этот национальный тип личности, которая становится результирующей внешних социальных факторов (например, культура, средства массовой информации, массовое сознание и массовая психология). В этом смысле оба социолога не дают оценки феномену одиночества по принципу хорошо-плохо. Они считают его статистически и фактически присутствующим явлением в общественной жизни, порожденным внешними социальными условиями.

Наряду с указанными выше теоретико-социологическими моделями выдвигаются и другие, граничащие с прикладными исследованиями и рассматривающие отдельные функциональные факторы формирования одиночества.

Роль детства и отношений с родителями

Теплые, дружеские отношения с родителями повышают сопротивляемость личности одиночеству в зрелом возрасте. Напротив, конфликт с родителями в детском и юношеском возрасте функционально обостряет впоследствии восприятие одиночества. Отсутствие общения с родителями (сиротство) еще больше влияет на возникновение одиночества. Тесные и гармоничные отношения с родителями представляют собой наилучшее средство против формирования синдрома одиночества в будущем.

Семейный развод

В качестве устойчивого фактора, способствующего формированию одиночества, признается семейный развод. В сознании ребенка развод ассоциируется с добровольным (не вынужденным!) отказом от него со стороны родителей. В английском языке это выражается понятием *abandoned children* — «покинутые дети». Данное понятие имеет широкий смысл, связанный с отказом от активного взаимодействия с собственным ребенком вообще (потеря интереса к его воспитанию, занятость на работе, другие причины). Необходимо подчеркнуть, чем в более раннем возрасте ребенок переживает развод родителей или указанную покинутость, тем он в будущем будет больше склонен к одиночеству, особенно это касается детей и подростков до 18 лет. После этого возрастного рубежа восприимчивость к разводу родителей снижает свою корреляцию с одиночеством.

Смена места жительства

В современных исследованиях этот функциональный параметр модели одиночества не находит устойчивого подтверждения. Колоссальная географическая мобильность, характерная для западных

постиндустриальных обществ, выработала специфический характер личности, легко отказывающейся от прежних устойчивых дружеских связей и столь же легко приобретающей новые. Однако повышенная внешняя социабельность способна лишь маскировать пласты более глубокого залегания, проявляющие себя не в прямой корреляции с одиночеством, а через косвенные и скрытые факторы. С теоретической точки зрения, эта корреляция должна быть, ибо связь с сообществом (*community*) и расселение на территории принадлежат к фундаментальным социальным параметрам. Таким образом, испытание этой связи на социальную прочность не может не дать ответной реакции.

Возраст как фактор одиночества

Как правило, одиночество ассоциируется с людьми преклонного возраста, что уже давно превратилось в журналистский стереотип и укрепилось в массовом сознании. Однако парадоксальность ситуации состоит в том, что именно среда подростков и молодежи представляет наибольший процент одиноких (например, среди выпускников средних школ). Крушение первой романтической любви, сложность и противоречия процесса социализации, отсутствие опыта оценки себя и других людей, юношеский идеализм (нередко камуфлируемый гиперцинизмом) — все это становится источником одиночества. В социальной группе людей преклонного возраста вырабатываются более трезвые ожидания в отношении контактов и их своеобразная дифференциация. Так, пожилые люди с годами понимают, что в каждом необходимо искать и находить отдельные положительные качества и удовлетворяться этим, отсеивая все то, что можно считать лишним, тогда как юные ожидают встретить человека, целиком состоящего из позитива, что и приводит к кризису общения. Это еще раз подтверждает предположение, что физическая изолированность (сокращение сетки общения) не коррелирует непосредственно с одиночеством.

Интеракционистская модель

Данная модель зиждется на двух взаимосвязанных принципиальных постулатах. Во-первых, одиночество — это сочетание (интеракция) личностного и ситуативного факторов. То есть, с одной стороны, может существовать определенная личностная предрасположенность к одиночеству, как, впрочем, с другой стороны — сочетание ситуативных обстоятельств, которые способствуют его возникновению. Во-вторых, оно представляет собой результат недостаточности социальных

взаимодействий, удовлетворяющих потребности индивида в объекте привязанности, лидерстве и оценке.

Наиболее ярко интеракционистскую точку зрения на одиночество и соответствующую модель этого феномена обосновал Роберт Вейс [78, с. 114–128]. Канадский социальный психолог Велло Серма также является сторонником интеракционистского подхода [272, р. 271–276].

Указанные факторы приводят к тому, что индивид начинает испытывать различные аффективные состояния, что ведет к формированию специфически эмоционального одиночества, вызванного, например, отсутствием тесной интимной или супружеской привязанности. Эмоциональное одиночество находит выход в целой серии состояний (внутренняя пустота, тревога, обеспокоенность и др.). Наряду с этими состояниями Вейс выделяет и социальное одиночество как естественную реакцию индивида на отсутствие значимых межличностных связей и чувства общности. Человек, испытывающий социальное одиночество, подвержен всевозрастающему чувству собственной маргинальности.

Различие между эмоциональным и социальным одиночеством, обозначенное Вейсом, не всегда возможно четко определить. Оба состояния нередко сочетаются или переходят одно в другое, хотя исследователь рассматривает одиночество как нормальную реакцию на те или иные внешние обстоятельства (ситуации). Именно этому ситуативному подходу он и отдает предпочтение в своей терапевтической практике, когда проводит специальные семинары для вдовцов и вдов недавно разведенных людей. В этом смысле внезапная потеря интимного партнера и есть та ситуация, в которую попадает человек. Чувство одиночества становится его ответной и вполне естественной реакцией на эту ситуацию. (Вейс не исключает рассмотрения одиночества и как инстинктивной реакции на потерю связей.) Исследователь, работая с испытывающими данное чувство людьми, старается проанализировать их биографические данные, обстоятельства жизни, возможно способствовавшие формированию одиночества.

Когнитивная модель

Суть когнитивной модели можно выразить в нескольких положениях. Прежде всего, согласно этой модели, познание есть фактор, опосредующий связь между недостатком социальности и чувством одиночества. Как только индивид осознает (познает) несоответствие между желаемым и реально достигнутым уровнем собственных социальных контактов, наступает состояние одиночества. Если при этом индивид производит

ясную атрибуцию себя как одинокого человека, его субъективное чувство одиночества возрастает и укрепляется. Осознание собственного одиночества и фокусировка на нем внутренних переживаний, постоянное осмысление самого себя как актуально одинокого человека (самоатрибуция) становятся факторами, способствующими его самореализации.

Американская исследовательница Энн Пепло и ее соавторы особо подчеркивают роль низкой самооценки индивида, имеющего предрасположенность к одиночеству [78, с. 169–191]. Таким образом, самовнушение и самооценка человеком своего состояния приобретают решающее значение для установления баланса с внешней социальной средой.

Когнитивный подход подразумевает анализ возникающих между индивидом и другими людьми многочисленных диссонансов, т.е. определенных рассогласованностей по отношению к тем стандартам, которые выработаны человеком в его индивидуальном опыте. Другие люди постепенно начинают в большей или меньшей степени не соответствовать ожиданиям индивида и его представлениям о том, что и как они должны делать по отношению к нему лично. Это объективно приводит к возникновению стены диссонанса, отделяющей личность от внешнего мира.

Когнитивная модель стала основой для создания многочисленных терапевтических методик, направленных на снятие депрессии и продолжение состояния одиночества с помощью изменения оценки индивидом самого себя [см. 192, р. 353–384]. Так, клиент психотерапевта направляется на изменение своих собственных стандартов и, соответственно, самооценки, а не на преобразование всего мира, внешней среды общения. В широком плане данный подход отражает одну из важнейших установок западного типа социального мышления, ориентированного на самосовершенствование и работу над собой в большей мере, чем на трансформацию внешней ситуации. Согласно мировоззренческой схеме, присущей сторонникам этой модели, внешний мир изменяется как следствие внутренних изменений, происходящих в человеке, а не наоборот. Это в полной мере касается и проблемы одиночества [78, с. 552–594].

Интимная модель

Понятие «интимность», или «приватность» (*privacy*), стало отправной точкой создания модели одиночества, сфокусированной на анализе количества и особенно качества контактов, характерных для того или иного индивида. Само понятие «качество» в связи с анализом общения подразумевает такое измерение как глубина интимности, интимизации

взаимодействия, которые единственно и могут привести к самораскрытию личности. Противоположностью интимности служит поверхностность, или формализованность, общения, присущая, например, бюрократии.

Баланс между интимностью и формализованностью контактов и создает уникальный профиль сетки общения личности. Нарушение этого баланса в сторону формализованности общения может стать фактором возникновения одиночества. Однако необходимо иметь в виду, что для психологического здоровья личности важен именно баланс между интимностью и формализованностью, а не бесконечное повышение интимности, столь же недопустимое в условиях современного общества, как и сверхбюрократизация общения. Таким образом, сердечность, душевность, взаимная заинтересованность должны дозироваться по определенным рецептурным предписаниям и не превращаться в абсолютно неограниченную сверхзадачу, ибо в противном случае они рискуют стать саморазрушающими факторами. Однако и дефицит интимности и приватности пагубно сказывается на человеке, приводя к возникновению у него чувства одиночества.

Американские исследователи Валериан Дерлега и Стефан Маргулис разработали модель шкалирования уровня интимности общения, наложив ее специфически на феномен [201]. Невозможность достигнуть оптимального уровня самораскрытия личности чревата возрастанием одиночества. Впрочем, Дерлега и Маргулис не считают его полностью аномальным явлением — одиночество неизбежно присутствует в текстуре современного индустриального и постиндустриального общества, играя роль индикатора отклонений от оптимального психологического баланса личности.

Системная модель

Общая теория систем дала возможность распространить свои методы и на интерпретацию одиночества. В трудах Людвига фон Берта-ланфи уже содержались модели анализа психологических феноменов [182]. Однако наиболее плодотворные попытки этого анализа осуществил Дж. Миллер, разработав общую теорию живых систем — General Living Systems Theory (GLS) [242]. В своей монументальной монографии автор излагает основы для объединения всех научных исследований живых систем, включая поведение человека. С этой целью он выделяет семь уровней анализа: клетка, орган, организм, группа, организация, общество, сверхнациональная система.

Согласно мнению Миллера, на различных уровнях и между различными уровнями анализа существуют отношения сверхсистемности,

инфрасистемности и параллельной системности. Не вдаваясь в детально описание положений GLS, выходящее за рамки данной работы, укажем, что все живые организмы стремятся выжить. При этом они сохраняют стабильное состояние функционирования, регулируемое в основном с помощью негативной обратной реакции на отклонение от стабильности. Данная связка (стабильное состояние — негативная обратная реакция) пронизывает все указанные уровни живых систем.

Выделение этого свойства живых систем позволило другому представителю системной школы, Дж. Фландерсу, предложить свою модель одиночества [209, р. 170]. Так, согласно GLS, «одиночество представляет собой приспособительный механизм обратной реакции, имеющей своей целью выведение индивида из текущего состояния стресса дефицита (общения) и приведение индивида в состояние более оптимального набора социальных контактов, как в количественном отношении, так и по своей форме» [209, р. 170]. «Стресс дефицита» представляет собой состояние любой системы, резко нуждающейся в изменении своего состояния под влиянием внешних факторов.

Если определить, в рамках GLS, социальные контакты как взаимный обмен личными ресурсами во временном контексте, приводящий к когнитивной близости, то одиночество будет обозначать дефицит подобных контактов. Всякий контакт представляет собой обмен ресурсами самого различного рода. В принципе, одиночество, по Фландерсу, — патологическое состояние, хотя оно имеет и важное регулятивное значение, обозначающая границы допустимого дефицита общения.

Прикладные следствия GLS к интерпретации одиночества не имели эмпирического компонента и представляли собой продукт системного моделирования.

Сравнение выделенных Д. Перелманом и Э. Пепло восьми моделей одиночества показывает, что в узком и строгом смысле они не представляют собой завершенные теоретические конструкции, а скорее всего могут быть отнесены к методологическим подходам.

Позитивным итогом обзора приведенных выше моделей можно считать тот факт, что при всей неразработанности концепции в современных социальных науках тем не менее становится совершенно ясным присутствие реального научного содержания в понятии «одиночество». Это не фантазм и не плод художественно-экзальтированного воображения, а реальное социальное явление, требующее дальнейшей научной рационализации, пути которой уже намечены (в частности, рассмотренными выше моделями).

Наряду с различными определениями одиночества современная социология и социальная психология предлагают разнообразные теоретические методы трактовки и изучения этого феномена. Приведенная ниже классификация содержит восемь главных методов.

Психодинамическая (психоаналитическая) модель представляет одиночество как глубинную структуру, заложенную в природе человека. Присущий человеку нарциссизм и мания величия рано или поздно приводят к возникновению отчуждения, невключенности в общность, остракизму со стороны общества. Эта ситуация и создает своеобразный синдром одиночества, обнаруживающий себя уже в детстве и раннем подростковом возрасте. Психоанализ рассматривает данный синдром как патологию, с которой необходимо справиться с применением традиционных психоаналитических методов терапии.

Феноменологическая модель подчеркивает существующий разрыв между чистыми образцами общения и межличностных отношений, присущими сознанию, и реальным состоянием индивидуальной сетки общения. Этот разрыв и становится фактором возникновения одиночества. Общество заставляет индивида действовать согласно нормативным феноменологическим идеалам, которые могут не совпадать с индивидуальными особенностями. К. Роджерс в качестве генеральной терапии одиночества предложил лично-ориентированную стратегию.

Экзистенциалистская модель обращает внимание на сам характер существования, которое подразумевает драматизм отчуждения и одиночества как изначально присущий человеку. Более всего одиночество обнаруживает себя в так называемых пограничных состояниях, прежде всего в состоянии «лицом к смерти». Таким образом, было бы бессмысленным ставить задачу снять у человека одиночество как таковое. Необходимо учить пациента жить с ним на дружеской ноге.

Социологическая модель основывается на рассмотрении эмпирических или эмпирически проверяемых фактов и тенденций, показывающих падение количества и качества контактов, присущих той или иной социальной группе или отдельному индивиду. Социологи рассматривают, какие факторы (например, географическая мобильность) способствуют разрыву связей и в итоге приводят к одиночеству.

Интеракционистская модель выделяет ситуативный и личностный аспекты одиночества. С одной стороны, определенные индивиды могут иметь субъективную, личностную предрасположенность к одиночеству. С другой стороны, некоторые социальные ситуации детерминируют возникновение этого состояния. Сочетание в том или ином виде обоих

аспектов сказывается на количестве взаимодействий личности с другими людьми, приводя либо к эмоциональному переживанию одиночества, либо к восприятию социальной изолированности.

Когнитивная модель подчеркивает значение самопознания и самооценки индивида как одинокого. Стоит человеку признать себя в той или иной степени испытывающим одиночество, как это состояние начинает приобретать у него объективные черты. Терапевтические методы, предлагаемые сторонниками этой методологии, предполагают своеобразное саморасколдование пациента, которой прежде всего избавляется от самооценки себя как одинокого человека.

Интимная модель указывает на присущую человеку особую потребность в доверительных, душевных отношениях с другими людьми. Эта потребность трактуется как одна из базовых, и потому поверхностность межличностных контактов, скоротечность отношений, их формальность и прагматичность, не затрагивающие глубинную реальность, в совокупности формируют у человека чувство одиночества.

Системная модель одиночества, основываясь на общей теории живых систем (GLS), предполагает, что дефицит необходимых связей заставляет живую систему входить в состояние одиночества. Оно становится индикатором неблагополучия и, соответственно, функциональным указанием на необходимость для живой системы сменить уровень (т.е. качество) самореализации. В этом смысле для представителей GLS одиночество естественное, важное и, в принципе, функционально обусловленное состояние, ведущее к компенсации дефицита внешних контактов.

Многочисленные теоретические модели не могут быть подтверждением того, что одиночество не поддается рационализации. Напротив, каждая из приведенных моделей акцентирует важный аспект этого социального явления, конструируя уникальную перспективу его восприятия. В совокупности различные подходы дают исследователям важные инструменты теоретического познания, каждый из которых может применяться в соответствующем контексте.

Феноменологические модели

Стремление построить строго, до конца рациональную теорию одиночества неизбежно сталкивается с проблемой невыразимости и нерационализируемости многих аспектов этого феномена. Теории, включающие и эмпирический материал, при всей их научной определенности

представляются не вполне исчерпывающими, в чем-то фрагментарными, плоскими. Секрет одиночества заключает в себе два аспекта. С одной стороны, оно предстает как масштабное социальное явление с четко очерченными функциональными границами, но, с другой стороны, уходит в глубины индивидуального сознания со свойственными ему рубежами интимности, рефлексивности и саморефлексивности. Второй аспект одиночества как бы ускользает от рационалистического осмысления и окутывается дымкой таинственности, невысказанности, иррациональности. «Одиночество всегда только мое. Ничье одиночество в принципе не может походить на мое» — таковы широко распространенные суждения, подчеркивающие лишь то, что одиночество не может быть полностью объективизировано и заключено в рамки эмпирически обосновываемых теорий. При этом исследовательская проблема состоит в том, что игнорировать феноменологическую реальность одиночества не представляется возможным. Любые обсуждения этого явления вне его феноменологического измерения неизбежно завершаются тем, что специфика одиночества как экзистенциального состояния растворяется, а его структура распадается на составные части.

Жизненный мир

Таким образом, можно предположить, что феноменологический анализ, сфокусированный на чистой субъективности переживания одиночества, необходим для воссоздания полноты этого явления.

Американские феноменологи У. Садлер и Т. Джонсон справедливо указывают на закономерность рассмотрения одиночества в контексте понятия «жизненный мир», введенного немецким философом Э. Гуссерлем [78, с. 29]. В основе этого феноменологического понятия лежит теория, согласно которой целостный мир повседневности выявляет особые чистые структуры, изоморфные человеческому опыту в целом. Это есть то, что Гуссерль называл трансцендентальным Я, которое трансцендирует и в форматах истории, и в формах индивидуального сознания, устанавливая особые интенционально структурированные рамки, наделяющие смыслom наш опыт, всю нашу реальность.

Жизненный мир, согласно феноменологии, представляет собой совокупность первичных, «фундирующих» интенций, обладающих: а) непосредственной (нерефлексивной) очевидностью; б) субъективностью в виде именно «анонимной субъективности», т.е. субъективности общей, а не сугубо личной; в) целостностью, т.е. самоочевидностью и самодостоверностью.

Вся деятельность человека протекает в поле жизненного мира в его дорефлективных и, что более важно, донаучных формах. Хотя общество постоянно рационализирует собственную деятельность («тематизация»), это не затрагивает фундаментальные основы жизненного мира, ибо только обращение к чистым конструкциям сознания может открыть глубинную реальность социальной жизни, противостоящую поверхностной тематизации.

Слой культуры и, прежде всего, наука скрывают от нас чистые структуры нашего сознания, которые единственно и конструируют подлинную реальность. Задача феноменолога состоит в преодолении культурного слоя (наука, тематизация) и редуцировании его. Решение этой задачи позволит выявить фундаментальные структуры человеческого опыта, корнящиеся в чистых формах сознания, общих для всех людей. В качестве алгоритма этой операции очищения сознания феноменологи как раз и предлагают обратиться к жизненному миру, лишенному научности, рационализации и тематизации. В каком-то смысле, можно утверждать, что путь к подлинной реальности лежит через анализ примитивных форм сознания и деятельности.

Интенциональность, интересубъективность и драматизм темпоральных перспектив

Эдмунд Гуссерль полагает, что сознание представляет собой непрерывный поток особым образом сконструированных переживаний, постоянно рисующих перед нами мир предметов. Причем это продуктивное трансцендирование проявляется не в форме онтологического творения внешнего мира, а в форме смысланаделения, т.е. человек актуализирует в своем опыте лишь то, что приобретает для него смысл. Все остальное как бы не существует, но не с абсолютной онтологической перспективы, а с феноменологической, человеческой. Этот процесс и получил наименование «интенциональность», т.е. предметонаправленность сознания, наделяющего смыслом феномены, или чистые конструкты чистого опыта.

Весьма сложной проблемой для феноменологии стал вопрос о существовании других людей. Как уже указывалось выше, Гуссерль подверг феноменологической редукции все онтологические измерения реальности. В этой перспективе он не обсуждал вопрос о существовании других людей как самостоятельных природных, идеальных или психологических объектов. Речь шла о создании именно феноменологических конструктах, которые бы наделяли смыслом других людей, равновеликих

по своему значению с данным субъектом. В этом и заключалась феноменологически препарированная проблема интерсубъективности.

В контексте проблемы интерсубъективности возникали естественные вопросы. Как вообще возможно общение субъекта с другими субъектами? В поле каких значений? Как рассматривать других людей, обладающих такими же центрами сознания, как и мой?

В самом деле, феноменология непосредственно сталкивается с задачей логического обоснования идентичности и своеобразного равенства моего сознания с сознанием другого человека. Если в рамках феноменологии можно доказать существование других людей как физических, определенных объектов, то та же операция в отношении сознания другого человека становится весьма непростой задачей. Значимость другого человека остается как бы недоказуемым фактом. На горизонте возникает опасность солипсизма и признания тотального одиночества субъекта во вселенском масштабе.

Гуссерль предлагал рассматривать «другое Я» в виде «слоя установленных значений», принадлежащих объекту, гарантирующих его наличность, дающих основание рассматривать его как, в принципе, однопорядковое с собственным.

«Чем же становятся для меня другие люди, сам мир? Всего лишь сконструированными феноменами, чем-то продуцируемым из меня самого. Ни при каких условиях не могу я достичь уровня описания бытия в его видении другими людьми, представляющимися мне не иначе как простыми физическими объектами Природы, которые существуют только в качестве продуктов трансценденции» [219, р. 52].

Эти сомнения и колебания немецкого исследователя как нельзя лучше показывают, что проблема одиночества, перефразируя Ж.П. Сартра, словно «червь жила в сердцевине» феноменологии. И хотя в контексте гуссерлианианства одиночество имело еще скорее высокий, философский смысл, то многочисленные последователи Гуссерля, особенно из числа экзистенциалистов, трансформировали эту метафизическую проблему в чисто бытийную, жестко сопряженную с индивидуальным бытием и субъективным переживанием.

Опыт субъективного переживания был превращен в главную структуру, трансцендирующую мир вообще. При этом источником переживания становился не только сам субъект, но и социальные отношения, правда смыслонаделенные им.

Альфред Шюц в фундаментальной монографии «Феноменология социального мира» (1932), развивая идеи Гуссерля и применяя их к области

анализа социального мира, сосредоточил свое внимание на значениях, предшествующих научной тематизации, — это мир человеческой непосредственности, феноменальный мир чувствований, стремлений, фантазирования, желаний, сомнений, воспоминаний о прошлом. Это мир переживаний, которые в глазах феноменолога обладают принципиальным преимуществом по отношению к миру рефлексивных и рационализированных форм.

Этот мир неизбежно включает в себя и переживание, направленное на другие субъекты. Для Шюца, как и для Гуссерля, другие есть лишь «запас знаний», которые были получены в прошлом и потому наделяются нами определенными значениями в настоящем. Иными словами, мы наделяем других людей значением как бы только по инерции, в силу установки, приобретенной в прошлом. Память о процессе этого конструирования исчезает, и потому мы переносим полученную в прошлом совокупность значений в настоящее. На самом же деле сконструировать другого можно только через возвращение в прошлое, к тому, как он возник в нашем поле значений. Для этого, в принципе, следует: а) пережить поток сознания другого в его (сознания) непосредственности; б) в интенциональном акте изолировать опредмеченный элемент этого опыта и назвать его «другим Я»; в) проинтерпретировать вычлененное переживание в терминах контекста, свойственных «другому Я».

Достижение тождества личностных контекстов меня и другого в действительности невозможно. Эти контексты никогда полностью не совпадают, что и делает другого полностью не познаваемым, загадочным, заключающим в себе возможность неожиданности. Однако человек может интенционально воспроизводить (конструировать) переживания другого, т.е. создавать свой субъективный образ того, что переживает. Но это лишь конструкция, основанная на символической репрезентации, но не на непосредственности. Мы пытаемся идентифицировать себя с другим либо через телесность (физическое взаимодействие людей), либо посредством опосредующих артефактов, т.е. продуктов деятельности другого человека, — произведений искусства, любой иной деятельности, имеющей искусственный характер. В этом смысле мы переживаем другого человека, погружаясь в отчужденные, объективизированные и опредмеченные формы его Я. Но этот акт основан на интерпретациях и не носит непосредственного характера.

Реальность другого бежит от нас. Она никогда полностью недостижима. Однако коммуникация Я и другого совершенно необходима, хотя она и носит неизбежный драматический характер. Ее драматизм,

по мнению Шюца, состоит в том, что Я и другой роковым образом разделены различными временными (темпоральными) перспективами. Я как субъект в акте межличностной коммуникации переживаю другого в непосредственности живого текущего настоящего. Другой человек воспринимается мною в конкретности, данности его в настоящего. В конце концов, мы общаемся не с тенями прошлого, а с живыми людьми настоящего. Таково наше смыслонаделение другого. Однако, и в этом как раз заключен драматизм коммуникативной ситуации, другой воспринимает себя (т.е. конструирует себя в чистом переживании), исходя из своего прошлого и применяя рефлексию по отношению к нему (осмысление).

В итоге складывается парадоксальная ситуация вечного несовпадения темпоральных перспектив. Субъективное Я существует в перспективе прошлого и рефлексии, а другой пребывает в перспективе настоящего и непосредственности. И наоборот, ибо коммуникация имеет обоюдно симметричный характер.

Данная формула Шюца имеет весьма примечательные следствия. Например, поскольку подлинным знанием может быть только знание непосредственное, «очищенное» переживание, то другой знает обо мне больше, чем я знаю сам о себе. Правда, Шюц вводит понятие «мы» как форму взаимного соучастия, не имеющего никакого рефлексивного значения, — спонтанная солидарность, любовь, близость. Но стоит применить к этой спонтанности рефлексию (тематизацию, осмысление), как она исчезает, а равно распадается и Мы-отношение. Субъективное Я уходит в прошлое, тогда как другой остается в непосредственном настоящем.

Наибольшую проблему человек испытывает с самим собою, в рефлексивном обращении к себе, к прошлому и процессу конструирования своего Я. Неизбежная в этом случае рефлексия постоянно уводит нас в прошлое, а это путь от непосредственности настоящего. Таким образом, коммуникация становится практически невозможной, ибо она убивает самоочевидность — основу подлинного общения.

Экзистенциалистские версии феноменологии поставили проблему интересубъективности и коммуникабельности в центр философского и теоретико-социологического анализа. Последователи Гуссерля — М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понти, А. Бинсвангер, А. Шюц и другие исследователи, при всем естественном различии своих теоретических взглядов, тем не менее придерживались в общем и целом близких трактовок феномена жизненного мира и одиночества.

Хотя чистое переживание, формирующее жизненный мир, имеет интенциональную структуру, из этого не следовало, что оно полностью

субъективно и целиком погружено во внутренний мир личности. Напротив, феноменологическое переживание тесно связано с социально-культурным контекстом. Переживание имеет сложную структуру, заключая в себе многочисленные слои значений, охватывающие природный мир, социальную реальность и собственно субъективное эго. Для рассматриваемого переживания характерны динамизм и плюрализм.

Постоянные изменения ценностных ориентаций, имеющих феноменологическую структуру, и раскрытие множественности возможностей, простирающихся перед личностным полем деятельности, — все это создает сложную картину личности, внедренной в социально-природный контекст. Темпоральное измерение динамизма ценностей и плюрализма возможностей конструирует исторический аспект личности, создающей свою биографию из сочетания возможностей и их актуализаций.

Совокупность возможностей как раз и образует жизненный мир, насыщенный отношениями, организующими наш опыт, подвергающийся постоянным смысловым ревизиям со стороны как самого субъекта, так и других. Силовое поле возможностей, выбора, ожиданий, оценок порождает внутренние состояния сознания (переживания), прежде всего тревогу, озабоченность, страх. Поле это находится в напряжении, как находится в нем и весь жизненный мир.

Уильям Садлер предложил выделить четыре феноменологических параметра, определяющих возможности личности в рамках жизненного мира.

1. Уникальность судьбы (биографии) индивида и актуализация личностного Я в его предельной многозначности.

2. Традиции и культура личности, становящиеся источником ценностей, которые дают основание процессу интерпретации переживаний и определения своего существования (экзистенции).

3. Социальная среда, формирующая организационные отношения индивида с другими людьми; его групповая идентификация и солидарность.

4. Восприятие других людей, с которыми индивид устанавливает коммуникативные отношения по типу «Я — Ты»; возможность установления отношений «мы», обладающих двойственной темпоральной реальностью [78, с. 30].

Каков может быть статус одиночества в рассматриваемом жизненном мире?

Прежде всего следует иметь в виду, что одиночество, согласно феноменологической трактовке интерсубъективности, должно быть отнесено

к базовым структурам чистого сознания, т.е. оно изначально для формирования жизненного мира и изоморфно повторяет себя на всех уровнях. Например, можно говорить об одиночестве не только личности, но и всей цивилизации (в рамках возможного существования других цивилизаций) или, скажем, великой державы (в рамках системы глобальной цивилизации). На всех этих микро- и макроуровнях должна воспроизводить себя однородная структура чистого переживания одиночества, ибо она носит трансцендентный характер и становится продуктом интенционального акта.

Однако, как предлагает Садлер, чистая структура переживания одиночества, в свою очередь, включает четырех принципиальных «измерения», которые как раз и обуславливают плюрализм одиночества: а) космическое измерение; б) культурное измерение; в) социальное измерение; г) межличностное измерение. Так, одиночество может разворачиваться в одном, двух или трех измерениях, но не обязательно во всех четырех одновременно. Различные комбинации и конфигурации феноменологических измерений позволяют картографировать одиночества, поддерживая концепцию о его плюралистичности в жизненном мире.

Одиночество как космический феномен

В широком смысле слова речь идет о чистой структуре сознания, которую можно обозначить термином «космизм». Это понятие включает в себя чрезвычайно важные переживания, входящие в жизненный мир. Среди этих переживаний можно выделить следующие.

Постижение себя как целостной реальности, соотносящейся с природой и космосом. Это хорошо знакомое нам чувство единения с миром природы, подчас даже иррациональное и не выразимое в рефлексивно-рационалистических понятиях; некое океаническое чувство ритмического параллелизма со вселенной и окружающей нас природой, а также внутренней синкретичности.

Включенность в мистические, таинственные стороны жизни, предельно близкие к Богу или иным трансцендентным силам. Это также распространенная форма переживания, заставляющая человека надеяться трансцендентным смыслом предметы и явления, вообще не отвергать возможности *трансцендентного* как такового.

Вера в уникальность своей судьбы или сопричастности великим историческим целям. В самом деле, что бы ни говорили люди вслух, в глубине души они верят в абсолютную уникальность своего Я, и иначе быть

не может. Эта вера составляет устойчивую структуру сознания, проявляющую себя на различных уровнях и в различных формах.

Указанные выше составные компоненты космизма как феноменологической структуры свойственны отнюдь не только рефлектирующим интеллектуалам. Космизм присущ всем, но он проявляется во внешних формах культуры по-разному, сообразно обстоятельствам и конкретным индивидуальным чертам личности.

Однако, в любом случае, если внешняя ситуация начинает активно нарушать параметры космического переживания, включается механизм сопряженного чистого переживания — одиночества. Многочисленные факты отчуждения урбанистической цивилизации от ее природного окружения неизбежно влекут за собой переживание одиночества, даже если субъективно эта взаимозависимость не обнаруживает себя как таковая.

Затрудненность в осмыслении своей связи с ритмами природы и всего мироздания, замкнутость социального пространства и чрезвычайное акцентирование культуры как «второй природы», в особенности связанной с городской цивилизацией, порождает у индивида чувство неполноты существования, обеспокоенность, различного рода фобии и прочие явления, характерные для отчужденного сознания.

Утрата связи с трансцендентным измерением бытия также приводит к разрушению космизма сознания и возникновению одиночества. Мир, лишенный присутствия Бога, неизбежно становится источником одиночества. При этом совершенно не имеет значения онтологический статус трансцендентной субстанции. Важно, что она играет ведущую роль в стабилизации потока переживаний индивида. Этот прагматический подход к религии был предложен еще У. Джемсом в книге «Многообразие религиозного опыта». В самом деле, религиозный опыт может и должен носить многообразный характер, но это лишь свидетельствует о том, что в основе всего этого многообразия лежит единая функция религии. И потому, с феноменологической точки зрения, вера в трансцендентное есть чистая структура сознания, закрытие которой компенсируется включением другой структуры чистого переживания — одиночеством.

Наконец, одиночество как космический феномен выражается и в частоте встречающихся переживаниях разорванности, расщепленности индивидуального Я, не вписывающегося в существующий миропорядок. Речь идет именно о тотальном несовпадении внутреннего Я с внешним миром, несовпадении, имеющем субъективно-космический, а не ситуативный характер. Человек воспринимает себя выпавшим из истории и природы.

Таким образом, три разновидности космического переживания одиночества тесно взаимосвязаны и образуют, по существу, единое поле переживания в качестве феноменологической конструкции, обнаруживающей себя в тех или иных формах культуры и поведения.

Одиночество как культурный феномен

К числу важнейших структур чистого сознания и жизненного мира относится культурная идентификация и, как следствие, переживание культурной комфортности. Человек должен свободно дешифровать и продуцировать культурные коды среды своего обитания, что бы воспринимать себя включенным в эту среду.

В противовес распространенному мнению о том, что культурное измерение жизненного мира вторично по отношению к более важным факторам (например, экономическим или политическим), следует подчеркнуть, что культурная идентичность (*cultural identity*) играет перво-степенную роль в структуре этого мира.

Для доказательства данного положения чаще всего приводят самосознание иммигрантов, неизбежно попадающих в ситуацию резкого дисбаланса системы культурных кодов и испытывающих дефицит культурной идентичности. В результате феноменологическая структура переживания культурной идентичности замещается переживанием одиночества.

Рассматриваемый феномен отнюдь не ограничивается случаем иммиграции. Подобные контексты возникают и при достаточно резких исторических сломах культурных традиций. (Пример России конца 80-х — начала 90-х гг. XX в. является одним из наиболее драматичных и наглядных.) Переход из одной культурной доминирующей парадигмы в другую, причем далеко не всегда носящий осмысленно добровольный характер, заключает в себе большой потенциал возникновения одиночества как культурного феномена.

Несогласованность и несовместимость культурно-художественных и культурно-этических идеалов и ценностей, их возможная конфронтация, вызванная межпоколенческими различиями, также могут стать причиной радикального разрушения культурной комфортности и возникновения изолированности индивида или группы.

Наконец, можно говорить и об одиночестве культурных лидеров — ученых, деятелей искусства, писателей, т.е. тех, кто по уровню своих творческих достижений идет впереди времени и тем самым обрекает себя на одиночество.

В широком социологическом смысле культурное одиночество имеет в основе неприятие данным индивидом или группой господствующих в обществе норм и ценностей (Р. Мертон). На изломах социальной структуры и возникают это неприятие господствующих парадигм и, соответственно, зоны одиночества.

Одиночество как социальный феномен

Феномен «социальное» обозначает идеальную, чистую структуру переживания солидарности, совместности и совместимости одного индивида с другим или с группой. Как и рассмотренные выше феномены, «социальное» принадлежит к базовым структурам сознания.

Такие явления как изгнание, остракизм, изоляция и аналогичные им представляют собой антипод социального. Социальное одиночество, прежде всего, обозначает переживание отсутствия достаточного числа или желаемого качества взаимодействий с другими людьми. Социальное одиночество в определенной степени имеет механический характер (в отличие от космического и культурного). Внешним индикатором возрастания социального одиночества могут служить процессы атомизации и партикуляризации, наблюдаемые в обществе. Количественное сокращение межличностных взаимодействий (например, уменьшение числа новых записей в телефонной книжке и сокращение действующих номеров) может стать признаком наступления одиночества. Молчащий телефон — это своеобразный феномен, свойственный атомизирующемуся бытию в мегаполисах. Он имеет непосредственное отношение к таким переживаниям как ожидание, томление, горечь, разочарование.

Однако социальное одиночество скорее связано с количественной стороной контактов, нежели с их качественными характеристиками (последнее в большей степени относится к космическому и культурному параметрам одиночества).

Разрушение малых этнических и культурных групп, сопутствующее процессу усреднения и генерализации социальных общностей, становится еще одним типичным признаком социального одиночества (с феноменологической точки зрения). Уничтожение малой общности в результате наступления «глобального» также приводит к возникновению феномена бессилия перед лицом наступления «усредненности» и, как следствие, переживанию одиночества этой малой общности или изолированного индивида.

Феномен бессилия в его сопряжении с одиночеством явно обнаруживает себя и в условиях экономического и политического неравноправия, отсутствия соответствующих возможностей. Одиночество может подняться и до уровня классового сознания, например, когда за границы социальной структуры выводятся большие группы населения, обладавшие особым положением в системе общественного производства и распределения. И хотя класс по определению представляет собой многочисленную группу людей, одиночество распространяется именно на классовое сознание, а не только на индивидуальное. «Я одинок, ибо принадлежу к числу тех, кто сходит с исторической арены» — такой может быть формулировка чистого переживания классовой завершенности.

Социальное одиночество, в его феноменологической интерпретации, чрезвычайно многообразно. Оно охватывает огромное число социальных явлений. Однако для всех этих явлений и их смыслонаделения едино одиночество — как чистая конструкция сознания, заявляющая о себе в условиях нарушения солидарности.

Одиночество как межличностный феномен

Основой феномена межличностного одиночества является проблема интенциональности. Коль скоро равноправная коммуникация в принципе мало возможна в силу несовпадения темпоральных перспектив, то в межличностном плане и в контексте жизненного мира человек оказывается изначально одиноким.

Чистое восприятие другого как бы автоматически сопряжено с чистой конструкцией осознания одиночества. Даже самые близкие и, казалось бы, гармоничные отношения между Я и другим, а также Я и группой изначально подразумевают различие темпоральных перспектив. Если Я воспринимает другого в его текущей данности, то Я воспринимает себя в ретроспективе личной биографии и потому привносимой саморефлексии. Таким образом, познать и понять другого не представляется возможным вне непосредственности собственного Я. Но на наше непосредственное Я накладывает глубокий отпечаток наш личный опыт со свойственной ему неизбежной тематизацией и рационализацией.

Введенное А. Шюцем понятие «мы-отношение» с присущей этому отношению непосредственностью и интимностью восприятия биографии другого как бы спорит с неразрешимостью интерсубъективной проблемы. Чистое мы-отношение представляет собой текущее чистое переживание другого по принципу «лицом к лицу», переживание, в котором

«партнеры прекрасно осведомлены о существовании друг друга и с симпатией участвуют в жизни друг друга на протяжении даже сколь угодно короткого времени» [271, р. 164]. Однако мы-отношение принадлежит к той области (*umwelt*), которую нельзя подвергнуть рациональному научному анализу.

Непосредственность взаимодействия в рамках мы-отношения обусловила два следствия.

Во-первых, этот тип отношений позволяет прочувствовать субъективность другого, что дает возможность обоим участникам взаимодействия проникнуть в акте непосредственности в поток сознания друг друга.

Во-вторых, как только в эту непосредственность вторгается любое социальное отношение (например, господство, зависимость, прагматическая заинтересованность и т.д.), мы-отношение немедленно исчезает, уступая место они-отношения с его опосредованностью и типизацией.

Идеи А. Шюца нашли развитие в феноменологической теории американских социологов Г. Псатаса и Ф. Уокслера [257, р. 159–183; 260, р. 343–345]. Рассматривая проблему непосредственной коммуникации в ее феноменологическом разрезе, исследователи разделили структуру коммуникации на характеристики действующих субъектов (*actors*), взаимоотношений между действующими субъектами и самого действия. Эти характеристики представляют собой своеобразные уровни феноменологически препарированного сознания.

Характеристики действующих субъектов

- Я и другой осознают, что они обладают сознанием. (Феноменология базирует свой анализ непосредственного взаимодействия именно на сознании и выводит из него действие, а не наоборот.) Это представляет собой первый акт. Я и другой как бы удостоверяются, что оба обладают сочетающимися типами сознания и что взаимно это признают. Подобная взаимная убежденность совершенно необходима, согласно феноменологической социологии, для возникновения непосредственной коммуникации по принципу «лицом к лицу».

- Я и другой конструируют собственное самосознание, т.е. представление о себе самих как субъектах; они признают, что воспринимают себя в качестве целостных образований, действующих в мире. Кроме того, вовлеченные во взаимодействие Я и другой воспринимают друг друга в качестве имеющих прошлое, настоящее и будущее, а также способных реагировать на другого и, соответственно, вызывать в нем реакцию,

следующую от Я. Наконец, необходимо удостовериться, что обе инстанции взаимодействия обладают субъективностями, признавая при этом, что противоположный участник взаимодействия хотя бы отчасти или потенциально играет определенную роль в этом мире.

- Я и другой получают возможность использовать весь объем доступных знаний и систему соотнесения с культурным контекстом. Это совершенно необходимо для возникновения взаимодействия в ходе разворачивающегося процесса их взаимной социализации, а именно использования знания (в самом широком смысле слова) и системы интерпретаций получаемой информации. Однако если оба вовлеченных субъекта совершенно различны, представляя две несовместимые системы знания и интерпретации, они не могут войти во взаимодействие.

- Я и другой обнаруживают возможность взаимодействовать и применять систему символических значений (почти по Дж. Г. Миду), т.е. используют жесты — физические сигналы (например, жесты рукой) и символы (прежде всего язык). Сигналы обозначают только самих себя, тогда как символы могут указывать на другие предметные и смысловые области. Система символов служит чрезвычайно важным средством формирования поведения (действия) с помощью взаимного согласования между Я и другим. Кроме того, символы делают возможным внутренний диалог и внутреннюю речь, что помогает личности интерпретировать ее собственный опыт.

- Я и другой в результате получают достаточно возможностей и оснований для действия, в котором они оба заинтересованы.

- Я и другой рассматривают свою физическую телесность в качестве значимого фактора взаимодействия. Например, телесный язык жестов и выражений (*body language*) расценивается как важный для взаимного действия. Оба субъекта соглашаются использовать этот язык.

Характеристики взаимоотношений между действующими субъектами

- Я и другой имеют место быть в настоящем. При этом физическое присутствие субъектов — необходимое условие для непосредственного взаимодействия, но условие еще недостаточное. Соприличие еще не обозначает взаимодействие. Однако нахождение в едином поле чувственного восприятия существенно необходимо. Отсутствие его могут отчасти компенсировать современные средства телекоммуникаций — но только отчасти.

- Я и другой осознают актуальное присутствие другого в настоящем как физического субъекта. Таким образом, физическое соприличие

и его взаимное признание обеими взаимодействующими инстанциями принципиально важно.

- Я и другой конституируют друг друга как действующих субъектов со всеми соответствующими характеристиками, изложенными выше. Практически это означает, что оба соглашаются считать друг друга действующими субъектами. Это — «мы-отношение» (в терминологии Шюца). Оба субъекта осознают друг друга действующими.

- Я и другой признают, что каждый из вовлеченных во взаимодействие осознает присутствие другого по принципу: «Я знаю, что он знает, что я присутствую в поле взаимодействия».

- Я и другой осознают, что противоположная сторона конституирует себя в качестве субъекта взаимодействия — своеобразный принцип рефлексивности. Другой знает, что присутствует не только мое физическое тело, но и то, что я осознаю другого как сконституированного для взаимодействия и признанного мною в качестве такового. Все это венчается указанными многочисленными взаиморефлексивными убежденностями относительно присутствия, готовности взаимодействовать и применения единых систем интерпретации сигналов и символов субъективного опыта.

Характеристики действия

- Я и другой планируют действие как оказывающее влияние на противоположный субъект взаимодействия. Действие еще не происходит, но для него все готово. Формируется конкретный план действия. Я мотивируется принципом «чтобы сделать это, я должен». При этом действие Я должно вызвать осознанную и осмысленную реакцию другого.

- Я и другой входят в акт взаимодействия на основе взаиморефлексивного плана действия, развитого в отдельности каждым субъектом.

- Я действую. В этом пункте Я перемещается из стадии психологической подготовки действия непосредственно в зону действия. Один из двух субъектов действует, но фактическое взаимодействие еще не происходит.

- Другой осознает, что Я начинает действовать, исходя из моего плана действия. Но дабы ответить на это действие, другой должен проинтерпретировать мое действие как значимое, т.е. наделенное смыслом для другого и продиктованное моим планом действия.

- Другой действует.

- Я осознаю, что имеющее место действие другого, проистекает из его плана действия. Происходит взаимодействие в полном его объеме и по полной процедуре [см. 260, р. 343–345].

Итак, установление взаимодействия и коммуникации — длительная и непростая процедура, как справедливо считают представители феноменологической теории. Многоступенчатый характер коммуникации таит в себе немало ловушек. В любой момент Я и другой могут нарушить начавшийся процесс или привести его в тупик, когда обнаруживается, что их исходные позиции не совпадают, либо не совпадают их коды интерпретации знаковых систем. Все это включает в себе реальную опасность некоммуникабельности, взаимного непонимания, отчужденности, духовной изолированности и одиночества. Одиночество может возникнуть на любом из многочисленных этапов установления коммуникации, указанных выше. Необходимо отметить, что барьеры установления подлинной или эффективной коммуникации могут преодолеть лишь некоторые, тогда как большинство неизбежно останавливается на одной из ранних ступеней процесса. Подобное преждевременное торможение или раннее блокирование коммуникации фактически означает наступление частичного или полного одиночества в зависимости от уровня блокирования коммуникации.

Разумеется, одиночество не может наступить в результате единичного закрытия коммуникации с тем или иным партнером. Для глубокого вхождения в это состояние необходимо заблокировать в той или иной степени целые зоны общения и взаимодействия по различным направлениям деятельности (личные связи, деловое общение, семейная ситуация и т.д.).

Таким образом, по логике феноменологической интерпретации межличностного общения и жизненного мира одиночество становится более естественным и исходно более вероятным феноменом, ибо роскошь обладания многомерной межличностной коммуникацией принадлежит немногим избранным.

В заключение следует вновь повторить, что феноменологическая модель коммуникации, предложенная Псатасом и Уокслером, имеет дело не с эмпирическим материалом (т.е. описание механизма общения), как можно было бы предположить, а с идеальными конструкциями нашего чистого сознания, которое словно пробегает по всем указанным ступеням и уровням, определяя отношение индивидуального Я к факту коммуникации и действия.

Одиночество уходит в глубины индивидуального сознания со свойственными ему рубежами интимности, рефлексивности и саморефлексивности. Это обстоятельство определяет особый интерес, который представляют именно феноменологические модели, сочетающие универсальность подхода и анализ внутренних структур чистого переживания.

К числу главных понятий феноменологии относится жизненный мир — совокупность первичных, фундирующих интенций, обладающих непосредственной (нерефлексивной) очевидностью, субъективностью в виде именно «анонимной субъективности», т.е. субъективности общей, а не сугубо личной, и целостностью, т.е. самоочевидностью и самодостоверностью. Каково может быть место одиночества в жизненном мире, в том виде как его понимают феноменологи?

Жизненный мир представляет собой сложный продукт интенциональности сознания, налагающейся на проблему интересубъективности. Поскольку жизненный мир насыщен идеальными конструкциями сознания, которые интенционально опредметили себя, вопрос о статусе других людей в этой системе опредмеченных интенциональностей приобретает решающее значение. Феноменология в принципе не может и даже не стремится обосновать факт существования другого индивида как равноправного в интенциональном смысле со моим Я. Это широко раскрывает двери одиночеству в феноменологической картине жизненно-го мира.

Особая роль при рассмотрении проблемы интересубъективности принадлежит темпоральным перспективам, т.е. несовпадению самовосприятия субъекта (тематизированное и потому опосредованное восприятие собственной биографии) и непосредственности восприятия другого. Между Я и другим фактически устанавливается стена различного восприятия чистого времени.

Феноменологи выделяют в идеальной конструкции одиночества четыре параметра, соответствующие формам чистого переживания.

Космический феномен — постижение себя как целостности, включенность в таинственный, мистический строй мироздания, вера в уникальность своей судьбы. Космическое измерение человека делает его уникальным и потому одиноким.

Культурный феномен — стремление установить идентификацию и совместимость культурных кодов, на которых базируется коммуникация с другими людьми и внедренность в социальный контекст. Присущая человеку мотивация подобного рода сталкивается с невозможностью ее полной и даже частичной реализации, что вновь ставит вопрос об одиночестве личности.

Социальный феномен — особые идеальные формы смыслонаделения, которые создают основу солидарности и отсутствие которых вызывает, в свою очередь, серию специфических состояний (ожидание, томление, горечь, разочарование и др.).

Межличностный феномен — особая феноменологическая процедура поэтапного установления коммуникации между Я и другим. Эта процедура включает такие этапы как проявление характеристик действующих субъектов, взаимоотношений между действующими субъектами и, наконец, самого действия.

Необходимо отметить, что феноменологическая модель одиночества не может быть универсальной. Однако она обладает значительным теоретическим потенциалом для использования в процессе анализа одиночества как социального явления.

Глава 2

**ОДИНОЧЕСТВО КАК ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-
ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Как возникло одиночество? На путях формирования проблемы

Когда возникло одиночество? Когда оно началось? Эти несколько необычные вопросы отнюдь не просты. В самом деле, с какого момента можно говорить о саморефлексии человечества, поднявшегося в лице своих отдельных, а подчас и многих представителей до осознания драматической изолированности от социума? Было ли одиночество извечным спутником человечества или оно появилось на каком-то особом историческом рубеже?

Генезис одиночества

Ответы на перечисленные выше вопросы разделяет исследователей на две основные группы.

Первая позиция связывает одиночество прежде всего с возникновением индустриального общества и процессом урбанизации.

Так, согласно точке зрения И.С. Кона, одиночество довольно точно обозначает свое появление в XVII–XVIII вв.

«Усложнение жизненного мира личности порождает противоречивые, не допускающие однозначного толкования эмоциональные состояния и проблемы. Например, *одиночество*. В средние века люди жили теснее и редко обособлялись друг от друга... Одиночество чаще всего понималось как физическая изоляция... Более многогранная личность нового времени, не отождествляющая себя ни с одной из своих предметных и социальных ипостасей, нуждается в *обособлении* от других и добровольно ищет уединения. Вместе с тем она острее переживает одиночество как следствие дефицита *значимого* общения или неспособность выразить богатство своих переживаний» [69, с. 112].

Продолжая свою мысль, И.С. Кон отмечает, что дворянская культура XVIII в. органично включала в себя эстетизированное переживание уединения, а также создавала положительный образ одинокого мыслителя. Необходимо отметить, что И.С. Кон не делает функционального различия между уединением и одиночеством, подчеркивая тем самым слитность этих понятий в культуре обсуждаемого периода.

Российский исследователь не дает концептуальной трактовки одиночества. Однако можно предположить, что он связывает возникновение этого социально-психологического и культурологического феномена с формированием европейского капитализма, ростом городов, индустриализацией и другими явлениями, обусловленными эпохой «современности» (*modernity*) в социологической трактовке этого понятия нашего времени. В этом смысле одиночество характерно по преимуществу и в основном для модернистской личности и, соответственно, едва ли прослеживается как в домодернистские эпохи, так и в постмодерне (т.е. в условиях развитых западных обществ конца XX в.). Так, в рамках данной концепции одиночество связывается с индустриальным обществом (включая и период его зарождения) и не распространяется на другие типы социально-экономических систем и соответствующие им типы сознания.

Однако возможен и иной подход к трактовке генезиса одиночества.

Вторая позиция рассматривает одиночество как вневременный и универсальный феномен общественного бытия.

Если исходить из предположения, что само возникновение социальной общности людей и формирование социума, т.е. определенной устойчивой солидарности (в понятии Дюркгейма), подразумевало восприятие и рефлексию по поводу не только *наличия* этой общности, но и ее *отсутствия*, то одиночество превращается в базовый универсальный феномен, лишь видоизменяющийся в историческом процессе, но никогда не оставляющий человечество. Как физическое здоровье организма подразумевает потенциальную возможность и даже наличие болезни, так и вся полнота социального общения имплицитно взаимосвязана с невозможностью установления общения или его утратой, восприятие которых как раз и составляет содержание одиночества. В такой трактовке одиночество становится экзистенциальным явлением, уходящим корнями в глубинные пласты человеческого сознания и лишь отчасти проявляющим себя в тех или иных формах на поверхности социального бытия.

Так, американский социолог и культуролог Бен Миюскович, которого можно считать главным выразителем данной точки зрения, пишет: «Существует сильная тенденция рассматривать одиночество как

современный феномен или даже только как феномен, связанный сугубо с нашими днями. При этом, например, часто его характеризуют в качестве особого рода “отчуждения”, вызванного к жизни нашей технологической, бюрократической и экономической организаций в рамках социальной структуры. Эта точка зрения, я глубоко убежден, ошибочна. Напротив, я полагаю, что можно взять как данность то, что человек всегда и повсюду страдал от чувства острого одиночества и что все его существование поглощено борьбой за избавление от этой перспективы» [241, р. 9]. Исследователь утверждает, что интенциональное знание об изолированности и одиночестве состоит из примордиальных и безусловных структур, априори содержащихся в сознании человека. При этом подчеркивается, что человеческая природа, включающая чистую структуру переживания одиночества, не пребывает в застывшем, раз и навсегда данном состоянии. Наполненность и окрашенность одиночества в контексте исторического времени и исторического пространства видоизменяется, но чистая структура сознания остается неизменной.

Приведенная выше феноменологически-экзистенциалистская трактовка одиночества также представляется вполне убедительной, ибо она подчеркивает глубинный характер переживаний человеком таких явлений как покинутость, изолированность, отсутствие партнера в общении, отчуждение и т.д. Данные явления прослеживаются на протяжении всей истории человечества, проявляя себя, например, в литературе и искусстве, которые несказанно обеднели бы, не будь в них всесторонне препарированы указанные выше переживания.

Обозначение двух позиций в отношении трактовки генезиса одиночества вызывает естественный соблазн заявить, что ни одна из них полностью не исчерпывает проблему и что истина заключается в их синтезе. Однако в нашем случае приходится признать, что это именно так и есть.

Действительно, формирование раннего индустриального (современного) общества и особенно его расцвет в XIX–XX вв. дали необычайный стимул развитию форм социального отчуждения и производным от них форм рефлексии, включая рефлексии одиночества. В качестве иллюстрации этого факта можно привести возникновение в XIX–XX вв. многочисленных школ философии, теоретической социологии и течений художественной культуры, которые стали выражением отчуждения и одиночества. Ряд этих школ мысли рассматривается и в данной работе. Одиночество как явление, свойственное модернистской эпохе, действительно, превратилось в каинову печать нашей современности, если под понятием «современность» понимать период XIX–XX вв. Из этого,

между тем, вовсе не следует, что модернистское одиночество имело и имеет абсолютно парадигмальный характер. Генетически оно возникло из всего предшествующего опыта человечества, как социального, так и культурного. Не будь веков этого опыта, в том числе по рефлексивно-му освоению одиночества, не могло бы сформироваться и модернистское видение этого феномена. Даже полностью не солидаризируясь с феноменологической апелляцией к чистым структурам сознания, необходимо признать, что на протяжении веков обнаруживает себя линия преемственности в восприятии и осмыслении одиночества. Это, в свою очередь, влекло за собой рационализацию одиночества в художественном творчестве, философии и социальной теории, рационализацию, которая развивалась на протяжении веков, приобретая то одну, то другую смысловую грань.

Таков вывод. И его подтверждением могут служить отдельные примеры трактовок одиночества в истории культуры.

Пути осмысления одиночества в истории европейского сознания

Исследование истории философии (и более широко — истории культуры) на предмет обнаружения в них присутствия рефлексии одиночества сталкивается с рядом методологических трудностей. Главная из них состоит в том, что восприятие и само понятие одиночества эволюировало вместе с эволюцией цивилизации. Мысли древних об изолированности человека в мире природы и мире других людей могут показаться современному читателю несколько архаичными и наивными. Но за устаревшей формой рефлексии, между тем, можно обнаружить устойчивую структуру чистого переживания одиночества, которое словно не изменилось за тысячелетия развития европейского сознания. Однако необходимо подчеркнуть, что речь не идет о превращении всей истории этической мысли и культуры в собрание теорий одиночества. Это было бы, по существу, совершенно неправильной формулировкой задачи. Цель состоит в другом: показать, что пути социально-философской мысли, утверждавшей общественный характер природы человека, постоянно и с самого начала переплетались с противоположной тенденцией — мотивами рефлексии одиночества, которая также присутствовала во всех исторических эпохах и дошедших до нас документах.

В свое время еще К. Юнг указывал на то, что античная мифология содержала в себе символическую идентификацию Прометея и одиночества

[222, р. 156–157]. Согласно мнению швейцарского исследователя, похищение Прометеем огня означает шаг в направлении свободы и самосознания (просвещенной рефлексии). Однако боги имели власть покарать Прометея одиночеством. Он был прикован цепями к скале и забыт как богами, так и людьми. Коль скоро Прометей не принадлежал ни к богам, ни к смертным людям, он уже по своему первородству был обречен быть иным, не похожим ни на тех, ни на других — он маргинален и потому обречен быть носителем одиночества. Но трагедия Прометея состоит, в частности, и в том, что он осознает свою «инаковость», и это обозначает его одиночество. Он хочет быть другом людей и преподносит им тайну огня, фактически силу знания и познания, но не находит у смертных ни благодарности, ни понимания, ни, тем более, сочувствия.

В мифе о Прометее можно обнаружить черты вневременной трагедии одиночества, которое сопровождает всех, кто заявляет о своей индивидуальности, стремящейся найти самореализацию в служении общему, а не частному.

Сизиф — другой мифологический герой, ставший воплощением одиночества. Альбер Камю сделал анализ мифа о Сизифе одним из центральных пунктов своей философии. Осужденный богами на тяжкий, бессмысленный и нескончаемый труд, Сизиф, как и Прометей, лишен поддержки и людей, и богов. Но парадокс экзистенциалистской трактовки мифа состоит в том, что безбрежное одиночество этого мифологического героя становится подтверждением силы его духа и проявлением внутренней свободы. Коль скоро «человеческое состояние», согласно А. Камю, есть одиночество, то полнота и завершенность одиночества Сизифа служат подтверждением того, что он поднялся над теми, кто, будучи одиночками, не хотят признаться себе в этом. «Я покидаю Сизифа у подножия горы. От собственной ноши не отделаешься. Но Сизиф учит высшей верности, которая отрицает богов и поднимает обломки скал. Сизиф тоже признает, что все — хорошо... Одного восхождения к вершине достаточно, дабы наполнить до краев сердце человека. Надо представить себе Сизифа счастливым» [64, с. 177–178]. Сделать одиночество счастьем, а свободу — тяжким бременем — таково видение Камю. Но даже безотносительно экзистенциалистской интерпретации этого мифа трудно не увидеть в нем проявление ранней рефлексии одиночества.

В классический период античной истории соотношенность отдельно человека и общества, а также отсутствие этой соотношенности, рассматривались как наиважнейшая философская тема. Она проходит через многие диалоги Платона (например, «Пир»). Но еще более рельефно

эта тема прозвучала у Аристотеля в его анализе общественного устройства в трактате «Политика».

В начальных разделах своего труда античный мыслитель раскрывает главные положения своего социально-философского кредо: «...Государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» [8, 4; с. 379]. Принимая во внимание, что понятие «государство» употребляется Аристотелем в качестве синонима понятия «общество», важно отметить, что автор видит для человека только одну роль — органичной «части» целого. Такова заданная философом система координат, в которой нет места не-общественному человеку, ибо все в человеке, по мнению Аристотеля, есть проекция общего, т.е. «государства».

Человек, который не желает легко и точно войти в сетку общественных координат, рискует вообще потерять свою сущность. «...Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [8, 4; с. 379]. Разумеется, нельзя пройти мимо некоторой однозначной жесткости формулировок великого философа, дихотомически расчленяющего людей на «общественных» и «антиобщественных» (последние вообще к числу людей, по мысли Аристотеля, не относятся). Примечателен именно ригоризм греческого мыслителя, который настолько решителен в своих суждениях, не подразумевающих даже отдельных исключений. Невольно напрашивается предположение, что некий скрытый мотив заставляет его быть столь непреклонным по отношению к тем, кто не вполне разделяет его общественный абсолютизм. Видимо, не стоит впадать в излишний психологизм и создавать борьбу мотивов там, где ее могло и не быть. И тем не менее.

Не есть ли панегирик обществу, созданный Аристотелем, реакцией на устрашающее чувство одиночества, навещавшее античного человека? Мир классики открыл перед ним не только гармонию микро- и макрокосма, но и дисгармонию хаоса, страха потерять общественную солидарность, в конце концов, одиночества.

Философ упорствовал в своем решительном развенчании не-общественного человека. «Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое

завершение, — совершеннейшее из живых существ... Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким... Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения» [8, 4; с. 379]. Итак, противопоставление себя (в мысли, чувстве или действии) существующему государству или обществу не только не могло считаться добродетельным, но, напротив, как утверждал Аристотель, было преступлением против добродетели.

Однако государственнический пафос античного мыслителя, заклеившего одиночество, представляется несколько искусственным и нарочито грозным. Но в любом случае он свидетельствует о том, что проблема изолированности человека, как возможность и как потенциальная опасность, осознавалась философом и современным ему обществом во всей своей значимости. И этого уже было бы достаточно для целей настоящего рассмотрения. В произведениях Аристотеля мы еще не найдем рефлексивного понятия одиночества в качестве осознанного переживания дефицита общения и социальных связей. Это произойдет существенно позднее, в другую историческую эпоху.

Эллинистическая эпоха (особенно поздний этап эллинизма) с ее обостренным чувством социального упадка и даже катастрофизма, разрушения рациональных форм жизни и ростом атомизации социального бытия — это исторический период, который со всей остротой и на сей раз с полной мерой рефлексивности поставил проблему одиночества в центр философского сознания.

Греческие и римские стоики — Зенон Китийский (333–262 гг. до н.э.), Сенека (5 г. до н.э. — 65 г. н.э.), Марк Аврелий (121–180 гг. н.э.) продолжили традицию Аристотеля, всемерно акцентировавшего принадлежность человека к единому государству. Однако стоики расширили «гражданство» до пределов всего мира, общества как такового. Человек предстал у стоиков в качестве гражданина мира [см. 63, с. 78–79]. Эта «всемирность» человека, как ни странно, повлекла за собой обострение чувства одиночества. Отказ от концепции малой родины — уютного и обжитого полиса — превратил человека в частицу некоего великого миропорядка, управляемого судьбоносными надприродными силами. Именно рок, или судьба, влекущая человека в направлении, известном лишь Богу, превращает земное существо в одинокого скитальца на просторах мира. «Судьба ведет послушных и тащат того, кто не хочет» — так звучал знаменитый тезис Сенеки. Этот мотив еще сильнее прозвучал у Марка Аврелия: «Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение

смутно; строение всего тела бренно; душа неустойчива; судьба загадочна; слава недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе — сновидению и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение» [7, 1; с. 520].

Даже избегая какой бы то ни было модернизации стоицизма, нельзя не признать почти завершенный комплекс одиночества, раскрывающийся в сочинениях Марка Аврелия. И хотя его мировоззрение проникнуто поклонением «духу целого», который все объединяет и все принимает в свое лоно, философ признает, что, в противовес единению природных сил, только у людей наблюдается противоположная устремленность, которая рано или поздно будет преодолена силами гармонизации отдельного человека и целого.

В книгах Ветхого и Нового Завета можно обнаружить дальнейшую аккумуляцию античного духа отчуждения и одиночества.

В обращенных к Богу псалмах царя Давида в Ветхом Завете находим ярчайшие свидетельства новой и принципиально более глубокой рефлексии одиночества. Именно это одиночество в значительной мере и объясняет страстную апелляцию Давида к Всевышнему. «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего» (Пс. 21, 2). Еще более очевидный пример раскрывшегося чувства одиночества находим в следующих строфах: «Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! Поспеши на помощь мне; Избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою» (Пс. 21, 20–21), «призри на меня, и помилуй, ибо я одинок и угнетен» (Пс. 24, 16). Более того, одиночество сравнивается в Псалтире с извечным человеческим состоянием: «Бог одиноких вводит в дом, освобождает узников от оков; а непокорные остаются в знойной пустыне» (Пс. 67, 7).

«Бог одиноких»... О ком идет речь? О роде людском, находящемся в оковах собственного одиночества и безбожия. И тот, кто не находит пути от одиночества через веру, остается в «знойной пустыне».

Как представляется, не будет слишком большой вольностью утверждать, что вне веры и без Бога, согласно Старому Завету, «человеческое состояние» есть одиночество. Причем, это состояние может касаться как отдельного человека, так и целого народа. Народа избранного, но еще не поднявшего его до осмысления своей избранности, о чем, в сущности, и повествуют псалмы царя Давида. Эта наиважнейшая тема — тема избранности и одиночества нации (одиночества как раз в силу своей избранности и непонятости другими нациями) — в дальнейшем пройдет через всю историю израильского народа.

В Книге пророка Исаии мотив одиночества богоизбранного народа достигает апогея. «И придут многие народы, и скажут: придите, и возьмите на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям; и будем ходить по стезям его. Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. 2, 3). (Впоследствии эта библейская строфа станет одной из самых почитаемых и часто используемых в теологии американских пуритан, обосновывавших провиденциальный смысл своего переселения за океан в Новый Свет. Примечательно, однако, что провиденциальное избранничество нации (в сущности, любой нации) рано или поздно привносит мотив одиночества в писанную или неписанную национальную историю и идеологию. Стремясь преодолеть его, нация вырабатывает различного рода интернационалистские или глобалистические концепции.)

В Книге Екклесиаста, или Проповедника — одной из наиболее философских частей Ветхого Завета рассматриваются нравственные основы земной жизни (в большей степени, чем проблема веры). Екклесиаст — философ, моралист и одаренный писатель — был тесно связан с греческой традицией. Годы его жизни датируются III в. до н.э. Сам рационалистический и отчасти пессимистический дух этой книги во многом противоречит иудаизму, и сегодня остается не вполне понятной причина, по которой она была включена в собрание канонических иудаистских текстов — Ветхий Завет [см. 250, р. 805]. «И обратился я, и увидел еще суету под солнцем; Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством. “Для кого же я тружусь и лишаю душу мою блага?” И это — суета и недоброе дело!» (Еккл. 4, 8). Здесь, между тем, в рассуждения Екклесиаста вмешивается проповеднический мотив, уже знакомый по «Полинике» Аристотеля, но сфокусированный на сугубо личностном звучании темы единения людей. «Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их. Ибо, если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его» (Еккл. 4, 9–10).

В Новом Завете тема одиночества приобретает еще большее значение. Спасительная земная миссия Бога Сына, Иисуса Христа, сама по себе несет черты драматического одиночества. И только искушительная смерть Христа размыкает круг предательства и непонимания со стороны людей. Не есть ли одиночество неизменный спутник жертвенности во благо ближнего? Обречен ли подвижник и мессия быть одиноким и иным быть не может? Эти вопросы витают над страницами Нового

Завета. Предельно сконцентрированная на проблемах личной нравственности и веры, эта часть Священного Писания содержит в себе послание о том, как можно и должно преодолеть земную разобщенность людей. Но достичь этого состояния мыслимо лишь в вере. В противном случае все земные узы, которые порой представляются весьма крепкими, распадутся. Иными словами, единство человека с человеком, согласно новозаветному христианскому учению, опосредовано Богом. В этом смысле только присутствие Бога может снять наше субстанциальное одиночество. (Позднее Ф. Ницше и Ж.П. Сартр, выдвинув концепцию мира без Бога, увидели в этом символ метафизического одиночества как извечного человеческого состояния. Мир, лишенный трансцендентной поддержки, раскалывается на изолированные человеческие монады.)

Христианская парадигма взаимоотношений человека, мира и Бога, включавшая в себя преодоление в вере субстанциального одиночества, нашла развитие в философии Августина, во многом предопределившего Реформацию христианства Лютером.

Антропология Августина основывалась на четырех главных постулатах: а) творение (источник оптимизма), б) грехопадение (источник пессимизма), в) искушение (жизнь как она есть), г) воскресение (чудо и оптимизм) [63, с. 312–313]. Причем именно первородный грех становится причиной сознания человеком своей телесности и обособленности от другого человека. Из существа смертного человек, вследствие грехопадения, превратился в существо умирающее — умирающее постоянно, идущее к смерти, предчувствующее ее и страшящееся конца. По мысли философа, в конечности бытия нет ничего трагического, ибо в итоге человек воссоединяется с Богом. Но умирание, т.е. постоянное переживание своей смертности, есть наипошлейшая земная пытка. И только в «граде небесном» человек обретает единоедушное общение с Богом и преодолевает свою телесность [см. 63, с. 89].

«Господи боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда — в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говоря, пришел я сюда» — таков исходный экзистенциальный посыл Августина, со всей очевидностью подчеркивавший изначальное одиночество беспризорной души, не нашедшей Бога [7, 1; с. 582–583]. Телесность, раскрывшаяся человеку в результате грехопадения, виделась ему главной причиной одиночества. «Полагаю, что оную истину знает только Бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, то есть эту мрачную темницу» [7, 1; с. 592]. Между тем, в той мере, в какой тело обособляет человека от других людей, в той же мере это есть грех, в том числе грех

эгоизма и сосредоточения на себе в противовес единству с Богом и другими людьми. Однако «не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, то есть по человеку [7, 1; с. 601]. «Жить самому по себе», т.е. упорствовать в своем индивидуализме, согласно Августину, величайший грех.

В противовес человек должен познать через Бога другой строй истин. «Старайся дознать, что такое высшее согласие: вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивую — стань выше самого себя. Но, становясь выше самого себя, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума» [7, 1; с. 599–600]. Царство Божие или истины внутри нас. Сосредоточение на свете внутренней истины не есть одиночество, это внутреннее сосредоточение и, если угодно, уединение, цель которого — постижение Бога и возвращение к людям. Иными словами, для Августина приблизиться к людям и познать их можно только через «град небесный», а вся земная жизнь — юдоль страдания и одиночества — представляет собой лишь преддверие «града небесного». В этой онтологической схеме Бог трактуется как высочайшая смыслонаделяющая субстанция, вне которой земная жизнь вообще не имела никакого значения.

Однако из данной схемы не следовало, что в земных делах могли господствовать хаос и неупорядоченность. Напротив, чем более стройно и рационально воссоздается земной строй, тем более мы все, его частички, имеем возможность рано или поздно вступить в пределы «града небесного». В каких бы мрачных тонах Августин ни рисовал драматичность земного бытия, у философа все же постоянно находилась перед глазами оптимистическая альтернатива — Бог. Сам тип сознания Августина был открыто-диалогичным. Поэтому его самое интимное и экзистенциалистское произведение, «Исповедь», тем не менее представляет и по сути и по форме диалог с Богом.

Противоположность души и тела, обусловленная первородным грехом и предопределяющая одиночество в качестве «человеческого состояния», стала одной из главных тем философского творчества другого христианско-католического мыслителя, но представлявшего уже Новое время, Блеза Паскаля (1623–1662) — философа и математика.

Будучи современником великого Декарта и его теоретическим оппонентом, Паскаль, между тем, сполна, как и Декарт, воспринял рефлексивный дух своего времени. Причем эта картезианская обращенность к сознанию и анализ конструкций самосознания человека были подлинной

революцией не только в философии, но и в истории культуры человечества в целом. Реальность сознания, интродекция, сфокусированность «на себе», восприятие своего внутреннего мира как объекта — все это сделало одиночество предметом самого пристального анализа.

Человек для философа представлял собой «ничтожество» в качестве «атома» Вселенной — затерянного на ее бескрайних просторах. Жизнь есть не что иное, как миг, который бесцветной тенью промелькнет и исчезнет навсегда. «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня», — трагически заметил Паскаль [265, с. 158].

«Видя ослепление и жалкое состояние человека (а равно и обнаруживающиеся в его природе удивительные противоречия), видя, что вселенная безмолвна, а человек лишен света, предоставлен самому себе, заблудился в этом уголке мира, не зная, кто и для чего его привели сюда и что с ним будет по смерти, — видя все это, я прихожу в ужас подобно человеку, которого во сне перенесли на пустынный, дикий остров и который, проснувшись, не может понять, где он находится и как ему уйти с этого острова. Удивительно, как люди не приходят в отчаяние от такого ужасного положения!» [7, 2; с. 306].

В истории европейской мысли раннего «современного» общества (*modern society*) пожалуй нет более совершенного фрагмента, раскрывающего чувство и переживание космического одиночества, хотя сам этот термин не приводится Паскалем. Душевный настрой философа свидетельствовал о том, что он, рассуждая о трагической миссии человека в мире, говорил исключительно от первого лица и другой позиции для себя не мыслил. Весь мир временами сужался для него до бинарной конструкции «Я и Бог». Что касается других людей, Паскаль называл их «мыслящим тростником», покорно и некритически воспринимающим внешние веяния.

«Видя себя в природе помещенным между двумя безднами, бесконечностью и ничтожеством, он [человек] содрогнется при виде этих чудес... Да и что же такое наконец человек в природе? Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, середина между ничем и всем. От него, как бесконечно далекого от постижения крайностей, конец вещей и их начало, бесспорно, скрыто в непроницаемой тайне; он одинаково не способен видеть и ничтожество, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглотит» [7, 2; с. 303]. Однако было бы недопустимой ошибкой рисовать Паскаля в исключительно мрачных тонах существенно более позднего экзистенциализма. Истина веры и истина сердца позволяли французскому философу, признавая временность земного бытия,

видеть вневременность бытия иного — идеального, и отдавать ему свою веру.

Другой выдающийся современник Паскаля, Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) — философ и математик, не посвящал специальных работ проблеме утонченной саморефлексии. Между тем он гениально выразил переживания, весьма близкие философским рефлексиям французского мыслителя. Речь идет о знаменитой монадологии Лейбница — учении о плюралистической духовной субстанции. Немецкий философ полагал, что в основе мира лежат абсолютно индивидуальные (т.е. не повторяющие себя) духовные субстанции — (монады), само название которых свидетельствует об их изолированности и единичности.

Монада — а) абсолютно простая субстанция (т.е. не имеющая частей); б) не имеет физических характеристик; в) вечна и неуничтожима; г) индивидуальна; д) абсолютно изменчива; е) движима внутренним энергетическим началом; ж) имеет волевое и психическое начало (энтелихию). Но, что особенно важно для контекста обсуждения рефлексии одиночества, монады, согласно Лейбницу, «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [7, 2; с. 451]. Последнее положение, обычно ставящее в тупик изучающих историю философии, играет важную роль. По мнению немецкого философа, монада самодостаточна и замкнута в себе — ей не нужны внешние субстанциальные влияния. Не углубляясь в анализ сугубо онтологического смысла этого положения, необходимо указать на то, что принцип «беззаконности» монад не мог бы появиться на свет, если бы философское мировоззрение Лейбница не было столь восприимчиво к мысли об атомарности личности как парадигмальной модели, изоморфно воспроизводившей себя на всех уровнях.

Аналогия между монадой и личностью вполне очевидна: «Каждая сотворенная монада представляет все вселенную, но отчетливее представляет то тело, которое собственно с ней связано...» [7, 2; с. 459]. Подводя итог анализу монадологии Лейбница, логично предположить, что критерий одиночества вполне мог быть применен к монадам как прообразу атомарной личности Нового времени и уж, во всяком случае, проведение определенных параллелей было бы допустимо.

За рамками приведенного выше выборочного обзора рефлексий одиночества в западной философской и религиозной культуре остались яркие примеры, подтверждающие тезис об изначальном присутствии чистого переживания одиночества в западном сознании. Дальнейший анализ темы должен коснуться таких фигур как Декарт, Руссо, Фихте, Кант, Гегель — если иметь в виду представителей ранней «современности» (*modernity*).

Более детально проблема восприятия или отражения феномена одиночества у других мыслителей Нового времени и, в особенности, философов XIX в. будет рассмотрена в следующих разделах главы 2.

Принципиальный теоретический вопрос — когда возникло одиночество, когда оно нашло свое отражение в философской, религиозной и иных видах культуры?

В современной социальной теории оформилось два подхода к решению этой научной проблемы. Сторонники первого признают одиночество «продуктом» ранней европейской промышленной (индустриальной) цивилизации приблизительно второй половины XVIII в. Этот исторический период связан с такими духовными феноменами как сентиментализм, руссоизм, рефлексивный индивидуализм и др. Сторонники второго подхода, чаще всего связываемого с феноменологией, признают вневременность феномена одиночества, рассматриваемого в качестве чистой конструкции сознания.

Краткий обзор рефлексий одиночества в древнегреческой мифологии, у Аристотеля, стоиков, в Библии, у Августина, Паскаля, Лейбница имеет своей целью продемонстрировать их вневременный, хотя исторически глубоко детерминированный характер. Рассмотренные рефлексии одиночества при всех своих различиях сохраняли известное феноменологическое единство на протяжении многих веков вплоть до настоящего времени.

Историческое развитие идеи одиночества заключалось в постепенной и часто весьма болезненной рационализации этого понятия (в терминологии М. Вебера). Таким образом, историческое развитие шло от скрытого и недифференцированного переживания одиночества к рациональным формам его выделения, определения, осмысления и изучения.

Ранняя протестантская этика и дух одиночества

«Это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслыханного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивида. В решающий для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем от века предначертанной

ему судьбе. Никто не может ему помочь» [25, с. 142–143]. Так Макс Вебер, гениальный социолог и последовательный протестант, передавал мироощущение, в котором одиночество человека приобретало новые смысловые грани и новые масштабы.

Западная цивилизация, особенно в XX – начале XXI в., во многом определяется идеями и духом протестантизма. Необходимо отметить, что сегодня в Европе и США существует много христианских деноминаций, не только протестантского толка. Однако именно мощнейшее влияние Реформации XVI в. стало формообразующим фактором современного западного мира в его индустриальных и постиндустриальных ипостасях. Протестантизм воплотил в себе саму парадигму мировоззрения, основанного на рационализме и рыночных отношениях, в каких бы проявлениях они ни заявляли о себе. В широком социологическом смысле лютеровская Реформация привела к возникновению и утверждению в мире универсальной системы ценностной ориентации и стабилизации, неразрывно связанной с капитализмом и его социокультурными институтами.

Исследовательская литература по проблемам протестантской философии человека весьма обширна. Классикой в этой области стали произведения К. Барта, Д. Бонхеффера, М. Вебера, Ф. Шлейермахера, П. Тилиха. Есть немало исследовательских работ и в нашем отечественном протестантоведении (о. Амвросий, А.П. Воронкова, П.П. Гайденко, В.И. Гараджа, Ю.Н. Давыдов, С.А. Исаев, А.М. Каримский, Л.Н. Митрохин, Н.Е. Покровский, В.В. Солодовников, А.Н. Чанышев, Д.Е. Фурман и другие).

В рамках данной работы для нас важно ответить на ряд принципиальных вопросов, связанных с протестантизмом. Как соотносятся протестантизм и одиночество? Как происходило формирование ранней, аутентичной, протестантской парадигмы в аспекте проблемы человека и одиночества? Для определения возможных решений этих проблем необходимо рассмотреть концепцию религии и общества, выдвинутую Максом Вебером и открывшую новую перспективу трактовки протестантизма, в том числе в аспекте проблемы человека.

Веберовский анализ протестантской этики

Теория современного общества, разработанная Максом Вебером (1864–1920), и сегодня остается одним из высочайших достижений социальной теории XX в. Самая важная особенность веберовского видения современного общества и его исторического генезиса состоит в связи капитализма и этической парадигмы протестантизма.

Для немецкого исследователя связь этих двух социальных феноменов очевидна. В самом общем, схематичном виде она может быть представлена следующим образом. Если капитализм, в экономическом смысле, зиждется на присущей человеческой природе извечной страсти к наживе, обогащению, на алчности и стремлении разбогатеть в максимально короткие сроки при минимальной затрате сил, то протестантская этика находит для этого «экономического инстинкта» наиболее рациональную (а потому и эффективную) парадигмальную форму, ведущую к мобилизации индивидуальной и общественной энергии на «овладение миром». В этом смысле капитализм и протестантская этика дополняют друг друга.

Этическая парадигма капитализма

Исходным пунктом анализа капитализма стало признание Вебером доминирующего значения смыслового контекста и ценностных ориентаций действий людей. Культура, этика, ценности — вот факторы, формирующие «эпоху» и, соответственно, направляющие деятельность людей. Вкладывая определенный смысл в свои действия, люди производят рационализацию, т.е. наделяют рациональным, логическим смыслом то, чем они занимаются. На этом положении основывается любая общественная система, ибо в противном случае общество было невозможно — оно просто распалось бы на составляющие его элементы. Таким образом, именно ценностные структуры, по мысли Вебера, содержат в себе связующий и смыслонаделяющий материал, объединяющий эти элементы в некое целое. В итоге ценности, культура, религия оказываются носителями смыслов, словно накладывающихся на природу человека. Таков один принцип веберовской социальной теории.

Другой ее принцип состоит в том, что каждая из мировых религий создает свою, только ей присущую социокультурную систему, куда входят, правовые, этические, эстетические и философские идеи, а также стиль жизни. Эти идеи, образуя под эгидой религии интегрированную целостность, тем самым определяют «дух эпохи».

Кратко суммируем шесть принципов взаимозависимости капитализма и религии.

1. Экономические факторы нарождавшегося капитализма оказали влияние на формирование протестантизма.
2. Экономические факторы также воздействовали и на другие религии (например, индуизм, конфуцианство, даосизм).
3. Различные системы религиозных идей воздействуют на сознание и действия индивидов, в особенности на экономическое сознание и действия.

4. Системы религиозных идей охватывают весь мир.

5. Системы религиозных идей (особенно протестантизм) оказали решающее влияние на западный мир, способствуя рационализации экономического сознания и поведения, а также всех иных институтов общества.

6. Все системы религиозных идей за пределами западного мира испытывают величайшие трудности на пути к рационализации [см. 211, р. 213].

Таким образом, согласно мнению Вебера, можно утверждать, что из всех мировых религий именно протестантизм выработал наиболее рациональную этическую систему, отвечающую наиболее рациональной системе воплощения экономического интереса. Примечательно, однако, что немецкий социолог вовсе не утверждал, что между протестантизмом и социальными институтами западного общества существует единственное — однозначное соответствие. Речь шла о протестантской этике и духе капитализма. В этом контексте последний приобретал более широкое значение, нежели чисто экономическая система, и приближался к широкоохватной ценностной системе, включавшей и экономические ценностные ориентации. Проведя анализ европейских обществ, которые характеризовались наличием различных религиозных систем, Вебер пришел к выводу, что в экономической сфере во всех этих обществах доминировали именно протестанты. Что касается, например, католицизма, то в нем не найти адекватной системы идей и этических принципов, стимулирующих деловую активность. (Данный вывод можно применить и к православию, хотя Вебер это направление христианства не анализировал.)

Немецкий социолог указывал, что если в рамках протестантской этики стремление к экономическому успеху приобрело характер высшей добродетели, то в других религиозных системах оно рассматривается как проявление алчности и, с точки зрения морали, весьма подозрительно. Протестанты же наделили строительство капитала чертами крестового похода во имя Господа. Все это создавало этическую легитимизацию расширявшейся системы капиталистического хозяйства.

Однако Вебер, как отмечалось выше, уделял основное внимание именно духу капитализма — системе нормативных регуляторов, делавших возможной эффективную материализацию экономического интереса. Философ раскрывал смысл понятия «дух капитализма» и на уровне обыденного сознания, оперировавшего набором определенных языковых выражений и рескриптивных максим (например, «Время — деньги», «Будь энергичным», «Будь упорным», «Будь честным», «Будь пунктуальным»,

«Зарабатывание денег есть цель в себе самой» и др.). В целом строительство капитала имело смысл как реализация общественной цели и высшего богоугодного блага, а не результата личных амбиций и тщеславия. Постепенно это формировало и психологию протестантов с присущей ей бережливостью, поисками денежных эквивалентов всему и вся, нерасточительностью, если не иметь в виду пожертвования на благие дела.

Предопределение и индивидуализм

Однако освящение капитала таило в себе для протестантской этики ряд серьезных проблем, прежде всего проблему индивидуализма и предопределения.

Согласно мнению Лютера, свобода воли есть лишь обман, иллюзия и заблуждение, противоречащие принципу внутренней дисциплины и повиновения, которое трактовалось как подчинение божественной воле и предопределению.

В качестве исходной точки в цепи аргументов Лютер использовал ссылку на само понятие Бога, исключающее какую-либо свободу воли: «Христианину прежде всего необходимо и спасительно знать, что Бог ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю...» [85, с. 308]. В свою очередь, это уничтожает саму возможность мыслить о свободе как об истине: «Все, что мы делаем, все, что совершается, даже если это и кажется нам изменчивым или случайным, совершается, однако, если принять во внимание Божью волю, необходимо и неизменно» [85, с. 312]. Либо надо раз и навсегда признать, что все существующее входит в разворачивающийся божественный план, божественное предопределение, либо христианство вовсе невозможно, рассуждал Лютер, «ведь для христиан единственное утешение во всех несчастьях — знание того, что Бог не лжет, но совершает все неизменно и что Его воле ничто не может ни противостоять, ни помешать и ничто не в состоянии изменить ее» [85, с. 308]. (Рассматриваемое полное подчинение протестантов божественной воле породило своеобразные черты протестантского этноса и социального характера, например сравнительное хладнокровие при столкновении с жизненными невзгодами и потерями — легкая, неэмоциональная приспособляемость к страданиям и жертвам).

«Все от Бога», — этот тезис стал стержнем протестантского мировоззрения. И отказ от свободы воли являлся для Лютера не трагедией, а желанным актом, возлагавшим на Бога всю полноту ответственности

за дела земные, оставляя человеку лишь одно: уповать на Всевышнего, верить в свое спасение, знать, что божественный промысел непостижим для человека. «Мы не смеем доискиваться до смысла божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу, ибо один только Он праведен, мудр и справедлив ко всякому. Он не может делать что-либо глупо или случайно, даже если мы об этом думаем по-иному» [85, с. 328] — учил Лютер, развивая свою мысль об абсолютном предопределении вплоть до утверждения, что спасение человека несколько не зависит от его усилий, деяний и воли, а целиком определяется одним лишь Богом. Если бы добрыми делами можно было заслужить себе спасение, то это порождало бы самоуспокоенность человека и отвращало его от смирения и отчаяния. Ибо, согласно Лютеру, только в отчаянии христианин постигает величие Бога: «Тот же, который действительно несколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись» [85, с. 329]. Самоотречение в вере, иступленная набожность как нельзя лучше уравнивали, уравнивали радикальный демократизм, связанный с принципом всесвященства. И если истинные планы Бога неведомы людям, то слабое указание на личное спасение можно обрести в самозабвенном погружении в веру. При этом дымка мистической таинственности, окружавшая божественное предопределение, играла решающую роль в активизации веры. Ведь в самом деле, «для веры надо, чтобы все, во что верят, было невидимым» [85, с. 329]. Все в мире с высоты божественного видения и провидения имеет совершенно иные очертания, нежели те, которые представляются людям. Когда Всевышний хочет дать человеку вечное бытие, он, например, может убить. Но в этом случае земная смерть может быть благом. Напротив, поступок, оправданный в глазах людей, может содержать в себе божественное проклятие, а возведение на небеса — низвержение в преисподнюю.

Подобный релятивизм, проистекавший из принципов абсолютного предопределения и абсолютной тайны, заставлял протестанта отдаваться на милость Бога, погружаясь в поиски мистических контактов с ним в акте откровения. Впрочем, релятивизм этот был лишь видимым. Таинственность божественного предопределения, мобилизовавшая до высочайшей степени потенциал личной веры, подразумевала то, что светская мораль будет опираться лишь на Священное Писание и на требование отказа от всего, что не способствует погружению в веру.

Протестантское одиночество

Жесткое предопределение к спасению (или неспасению) и невозможность узнать, какая из этих двух перспектив ожидает человека, превращали протестанта в заложника своей судьбы — человека, находящегося один на один с предопределением. Спасение становилось делом сугубо личным, индивидуальным, замкнутым на самом человеке и ни на ком другом. Помощь со стороны окружающих не могла играть никакой роли в выяснении отношений с Богом. Человек вынужден был опираться только на свои силы, полагаться на свое предопределение и по отдельным фрагментам вечной истины угадывать черты своего вневременного вечного будущего.

Как ни странно, но это субстанциональное одиночество истинного протестанта имело и параллельный уровень в области так называемой протестантской трудовой этики. Присущая протестантизму абсолютизация деловой активности, ориентация на жизненный (дольный) успех и экономическую удачливость в итоге также санкционировали одиночество личности. Поскольку божественное предопределение было уделом человека «самого по себе», раскрытие себя в деловой экономической деятельности становилось лишь другой ипостасью все того же божественного плана в отношении человека. Из этого следовало, что как в первом, так и во втором случае протестант выступал один на один с Богом, предопределением и своим земным предназначением, т.е. профессией.

Сам Лютер для характеристики личного призвания человека использовал понятие *Beruf* [25, с. 94], которое имеет двойное значение — «профессия» и «жизненное призвание». В этом понятии, по мысли Лютера, Бог ставит перед человеком задачу найти свое профессиональное и деловое предназначение в жизни. Для протестанта высшая задача нравственной жизни — выполнение долга в рамках мирской профессии. Только через решение этой мирской задачи человек может войти в лоно «истинной Церкви». (Стоит ли тогда удивляться тому, что в западных обществах толерантно воспринимаются смены профессий, причем смены подчас весьма радикальные. Человек ищет свое земное предназначение, отвечающее Божественному предопределению. При этом успех на том или ином поприще, измеряемый исключительно по шкале материального дохода и славы — общественно признанной успешности, превращается в критерий избранности к спасению. При этом, как ни странно, но в смене профессий нет, собственно, свободы. Просто Всевышний направляет поиск человека на правильную стезю, испытывая его стойкость и целеустремленность.)

В истинном смысле протестантизм отрицает свободу воли, заменяя ее концепцией предопределения. Поэтому свобода воспринимается как возможность *не знать*, обретет человек спасение или нет. Это свобода *неучастия* и свобода *невмешательства*. Стоит ли удивляться тому, что человек спонтанно бежит от такой свободы (по выражению Фромма) [158, с. 26], ибо она есть лишь иное слово для обозначения одиночества? И это бегство приводит к новому одиночеству, так как это есть одновременно и бегство от себя. Что касается гражданских свобод, столь изначальных для целерационально ориентированных обществ, они, в сущности, выступают в виде важного условия успешной деловой деятельности и не имеют самодовлеющего и абсолютного смысла и потому не только не могут снять одиночество, но даже не ставят это своей целью.

Поскольку конфессиональная деятельность, в узком смысле слова, была окружена в протестантизме таинственностью и носила сугубо интимный характер, постольку экономическая активность при любых обстоятельствах служила объективным средством предугадать божественное предопределение к спасению. И тот, кто преуспел на профессиональном поприще, более всего имеет шанс быть «предызбранным» к спасению и обретению вечной благодати. «Результатом Реформации как таковой было прежде всего то, что в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли» [25, с. 99], — отмечал Вебер, подчеркивая, что в интерпретации Лютера каждый человек должен в каждой данной ему профессии и на каждом предназначенном для него общественном поприще достигать максимума профессионального совершенства. Из этого следовало, что отношение человека к властям и государству должно определяться тем, насколько власти способствуют самореализации деловой активности.

Важный аспект протестантского мировоззрения обнаруживал себя и в изначально присущем протестантам жестком и мрачном взгляде на жизнь, признании мирского, дольного существования, исполненного страданий, лишь этапом подготовки к горней жизни. Лучшей иллюстрацией этого положения являются слова Жана Кальвина: «Ведь если небеса — это наша родина, что же тогда земля, как не место изгнания? Если уход из мира — это вхождение в жизнь, что тогда такое мир, как не гробница? Что есть пребывание в нем, как не погруженность в смерть? Если освобождение от тела есть вхождение в полную свободу, что тогда есть тело, как не тюрьма? Если радоваться присутствию бога есть предел счастья, разве не несчастье быть лишенным этого <...>. Так что, если

бы земная жизнь могла бы быть сопоставлена с небесной, она, несомненно, должна была бы быть презируемой и не имеющей никакой ценности» [191, р. 771f]. Это принципиальное для протестантизма видение земного мира самым решительным образом превращает дальнее бытие в юдоль не только печали, но и одиночества — одиночества в преддверии возможного спасения. И этого спасения человек ожидает в состоянии внутренней изоляции, которую он может лишь камуфлировать формами внешнего активизма.

В созданном Лютером и Кальвином и столь точно проинтерпретированном Вебером протестантском микро- и макрокосмосе господствовали силы, приводившие к партикуляризации и атомизации личности. Разумеется, на социетальном уровне человек был внедрен в сетку общественных отношений и того, что Вебер называл хозяйством. Но на субстанциально-экзистенциальном уровне личность оказывалась предоставленной самой себе и своему неведомому предопределению. Более того, и хозяйственная (экономическая) деятельность, разворачивающаяся в рамках протестантской парадигмы, также имеет своим центром именно индивидуального человека, ибо в конечном счете сохранение автономии личности становится необходимым условием достижения профессионального совершенства. В этом смысле субъект протестантской трудовой этики выше всего ставит свои индивидуальные устремления, вступая лишь в сегментированные взаимодействия с другими участниками «профессионального» процесса. Интересы индивидуального Я превалируют над интересами группы в той мере, в какой они не нарушают права других членов группы. Но в любом случае приобщение к божественной благодати может происходить через личное профессиональное совершенствование, а не служение общей идее, пусть даже имеющей коллективный характер.

Все перечисленные выше аспекты протестантского мировоззрения создают глубоко конфессиональную основу для светского индивидуализма. Правда, протестантизм всячески поощряет различного рода социальные программы, направленные на служение общественному благу, будь то благотворительность, просвещение, помощь ближним и гуманитарная помощь. В основе этих программ, бесспорно, лежит принцип жертвенности, в истоках своих глубоко христианский, но прошедший определенную орнаментацию в протестантизме. Так, протестантская жертвенность имеет, так сказать, частичный характер. Она направлена на поддержание элементарного выживания человека, который в будущем в принципе не может выступить конкурентом дарителя — профессиональная высота позиции строго охраняется при любом развитии

событий. Протестантская гуманитарная помощь — в широком смысле этого понятия — всегда направляется туда и тогда, где и когда объект помощи фактически выводится из конкурентной борьбы и не может представлять дальнейшей угрозы профессиональному положению протестантского дарителя. Поэтому эта помощь всегда и при всех обстоятельствах частична и ограничена, она чаще всего отражает интересы дарителя, а не получателя дара.

Другая сторона протестантской благотворительности — ее заведомая ограниченность. Это жертвенность с расчетом, с предельно рационализированным умыслом. Даритель отдает ровно столько, сколько можно отдать, чтобы при этом ни в чем не ущемить собственные интересы. В строгом смысле слова протестантскую благотворительность трудно назвать собственно жертвенностью как ее понимают в православии — как на индивидуальном, так и на социетально-групповом уровне.

Благотворительность (жертвенность) имеет в протестантизме предельно рациональный характер и чаще всего замыкается на самом дарителе. Протестант видит перед собой главную цель — через профессиональный успех обрести знание о своем спасении. Его априорный и конечный интерес сосредоточен прежде всего на самом себе, даже если один из этапов познания своего будущего связан с благотворительностью по отношению к другому. Отдавая нечто (как правило, именно материальные ценности) нуждающемуся, протестант видит перед собой свою личную цель, а не цель другого человека, который его не столь и интересуется. Это своего рода жертвенность без жертвы.

Можно предположить, что все перечисленное дало основание Веберу писать о «внутреннем одиночестве отдельного индивида» — протестанта, испытывающего то одиночество, которое закладывается самим характером Реформации и соответствующего ей типа хозяйства и этики.

Десакрализация мира

«Самое тесное общение (с Богом) устанавливается не в учреждениях или церквях, но в глубинах одинокого сердца», — цитировал Вебер английского исследователя Доудена [25, р. 234]. Предопределение стало глубоко разъединяющей силой — делал вывод Вебер. Человек, осознавший свое одиночество перед лицом неизвестного предопределения, не мог ожидать помощи от кого-либо. Ни в общении с проповедником, ибо последний был предназначен самой своей ролью лишь к управлению конгрегацией, но отнюдь не к установлению контакта между Богом и человеком. Ни в таинствах, ибо таинства рассматривались протестантизмом

лишь как средства умножения силы Бога, а не как средство к спасению. Ни в лоне самой церкви, ибо хотя церковь и требовала от протестантов безусловной принадлежности, она вовсе не гарантировала спасение. Таким образом, спасение было невозможно вне церкви, но принадлежность к ней не служила гарантией будущего блаженства. Наконец, одиночество человека не мог разрушить и сам Бог, ибо Христос принял мученическую смерть во спасение избранных, а отнюдь не всех людей.

Церковные таинства для протестанта не имеют значения, но спасение и будущее блаженство окутано тайной. Это то, что Вебер назвал «расколдованием мира» [25, с. 143]. Магия обрядов и таинств была элиминирована, зато тайна предопределения возведена в абсолют. Мир, лишенный магических церковных таинств, превратился в абсолютно простой и обыденный, но скрывающий в себе божественное послание в виде профессионального долга и предназначения. Человек ни старался воздействовать на милость Бога (например, молитвой, благими делами) — этой возможности у него не было. Таким образом, у человека, в сущности, отсутствует какая бы то ни было обратная связь с Богом. Это и становится главной причиной экзистенциальной изолированности личности и, в конечном счете, возникновения одиночества.

Вебер говорил о расколдовании мира как об уничтожении всех магических средств спасения. И вот этот мир оказывается населенным одинокими людьми. [25, с. 143]. В итоге мир протестанта представлял собой сочетание внутренней изолированности человека, абсолютизации деловой активности и нацеленности на успех, а также отказа от чувственно-эмоциональных элементов культуры и субъективной религиозности вне установленного конгрегационного порядка.

Генеральной темой протестантизма, по мысли Вебера, стала «отъединенность» человека, повлекшая за собой окрашенный в пессимистические тона индивидуализм. Своеобразный суровый стиль жизни лишь подчеркивал отчуждение протестанта от мира, наполненного чувственным опытом. Любое проявление чувственности и сентиментальности в культуре подвергалось критике как затруднявшее непосредственное отношение человека к его земному предназначению. Даже такие исконно человеческие чувства, как дружба и взаимопомощь становились неактуальными для протестантов. Напротив, культивировались чувства недоверия к другому, скрытность по отношению к любым сведениям личного характера, которые могли, хотя бы косвенно, скомпрометировать сурового протестанта. Доверять можно только Богу — так протестанты решали проблему межличностного общения.

И наконец, само общение человека с Богом — общение, заведомо односторонне направленное, «происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви рассматривалась как необходимое условие спасения» [25, с. 144]. Такие хорошо известные особенности протестантской церкви как традиционно важная роль конгрегации, поощрение общественной деятельности в рамках *community* (интересов общества), участие в общественных проектах и движениях, благотворительность и многое другое могут создать впечатление о присущем протестантизму коллективизму, общинном характере, совместности веры, мысли и действия. Однако подобная точка зрения не соответствует действительности.

В любых совместных предприятиях, включая конфессиональные, протестант выступает как монада, замкнутая в себе самой и сфокусированная на личном, глубоко интимном, а потому и одиноком переживании предопределенности к спасению. Все иные интересы и мотивации присутствуют у протестанта в существенно ослабленном виде. Разумеется, протестантский мир дал истории не только капитализм, но и плеяду выдающихся гуманистов, которыми гордится человечество (достаточно назвать имя хотя бы Альбера Швейцера). Но и их гражданский подвиг, основанный на жертвенности во имя человечества, во имя «общего», не нарушал границы протестантского мировоззрения. Предельно рационализированное, безусловно профессиональное служение другим также имело своей целью личное спасение. В этом смысле протестантизм может стать основой для общечеловеческого гуманизма. Но, с другой стороны, не был ли протестант-подвижник одиноким даже в своем подвижничестве и своей посвященности индивидуальному спасению? Не подразумевало ли служение человечеству сохранение погруженности в свое Я? По всей видимости, на все эти вопросы надо отвечать утвердительно.

Портрет носителя «духа капитализма», нарисованный Вебером, соответствовал прежде всего кальвинистской, а впоследствии и пуританской парадигме. В лютеранской этике все это было сглажено и не столь обнажено. Но будь то крайние, экстремистские образцы или либеральные версии протестантизма, суть его оставалась неизменной. Верящий в предопределение индивидуалист, пребывающий в состоянии одиночества, предельно сфокусированный на достижении личного профессионального совершенства как символу возможного спасения — таков обобщенный образ протестанта и таков набор его базовых ценностей. Такова, в общих чертах, трудовая протестантская этика, соответствовавшая наилучшим образом капиталистическим отношениям.

Релевантна ли протестантская этика нашей современности?

Было бы совершенно излишним, на наш взгляд, погружать этот исторически сложившийся тандем (протестантская этика — западный капитализм) в контекст нравоучительной гуманистической критики. Это исследование оказалось бы уже за пределами собственно социологии как науки. Важно другое. Макс Вебер с большой силой убедительности показал, что протестантская этика породила и негласно санкционировала изолированность и одиночество личности в качестве непреложных компонентов протестантского мировоззрения в целом. Из этого следовало, что одиночество, с одной стороны, и современное западное общество, с другой стороны, принявшее протестантскую социокультурную парадигму, вполне соответствуют друг другу. Таким образом, одиночество в контексте капитализма не есть девиация, оно приходит в общество одновременно с рыночными отношениями и даже становится известной платой за эти отношения. Вебер не делал подобный силлогистический вывод, но все предпосылки для этого вывода уже содержались в его работе «Протестантская этика и дух капитализма».

Необходимо отметить, что современные западные общества, весьма разнородные как в историко-культурном, так и в экономическом отношении, но в целом сформировавшиеся в рамках протестантской парадигмы и духа капитализма, претерпели существеннейшие изменения по всему спектру социальных параметров не только со времен возникновения этой парадигмы, но и со времен Вебера, дешифровавшего в социологических понятиях протестантское мировоззрение. Это верно. Однако, ценностная структура западного общества в своих узловых сочленениях все еще остается принципиально протестантской именно в том смысле, в каком ее рассматривал немецкий социолог. Более того, всевозможные веяния второй половины XX в., якобы изменяющие до неузнаваемости социальное сознание западного человека (постмодернизм, глобализм, мультикультуризм, экологизм и т.д.), оставляют нетронутой «кристаллическую решетку» базовых ценностей этого человека. Коль скоро так, то Мартин Лютер, Жан Кальвин, Макс Вебер — отнюдь не фигуры прошлого, а вполне могут считаться нашими современниками.

Совершенно справедливо, что протестантизм, как писал Вебер, есть религия овладения миром (в отличие от приспособления к миру или бегства от него). Протестантизм предельно рационализировал и даже сакрализировал от века присущие человеку стремление к наживе, обогащению, алчность. Подобной сакрализации поверглось и одиночество, превратившееся в модус общественного бытия западного человека.

Мировоззренческая рационализация высшего индивидуализма, свойственная протестантской вере, доходила до уровня обыденной морали и повседневного индивидуализма, подчас граничившего с одиночеством. Это, в свою очередь, влекло за собой известный парадокс.

В системе протестантских ценностей признание в собственном одиночестве равносильно признанию в подверженности тяжкому пороку. Протестант всемерно подчеркивает свою социабельность, направленность вовне (*reach out*) и вовлеченность в сетку социального общения. Подобной жизненной позиции требуют рационализация общественных отношений и правильное осуществление деловой деятельности (*net-working*). Установление личных контактов, их активизация и поддержание в рабочем состоянии отвечают необходимости в оптимизации деловых связей и их использовании в любой сфере деятельности. Однако с другой стороны этот — социабельный — слой социальных значений скрывает более глубокое залегание субстанциональной неудовлетворенности качеством своих отношений с другими. Это, в свою очередь, ведет к различного рода фрустрированным состояниям сознания, пронизанным чувством одиночества. Причем потаенный, сакральный слой тщательно скрывается от внешнего мира и камуфлируется в различные «одежды» (Т. Карлейль) псевдоактивизма, псевдооптимизма и полного рационализма. Догадаться о существовании этого внутреннего слоя фрустрированного сознания можно лишь благодаря выходам его на поверхность — будь то в произведении искусства, социально-психологической акцентуации поведения, различных психических девиациях.

Всячески отрицаемое внешнее одиночество, с которым борются, например, с помощью системы психоаналитического консультирования, вовлечения в группы коллективной терапии, приобретших в западных обществах размах и мощь самостоятельного социального института, имеет в своей основе одиночество, уже не подвластное ни одной терапевтической методике. Оно затрагивает первоосновы «эпохи» (в терминологии М. Вебера), а именно исторический тандем протестантизма и капитализма. И до тех пор, пока этот тандем будет существовать в своем первоосновном виде, вспышки внутреннего одиночества будут неизменно заявлять о себе в тех или иных формах.

Указанный парадокс протестантского сознания имеет и другой аспект — противоречие между принципом действия и принципом бытия.

Протестантское сознание абсолютизирует деятельностный подход — активизм личности, ее нацеленность на успех, возможность и необходимость «сделать себя» (*self-made man*) из любого имеющегося

материала. Процесс «производства себя» и есть высшая добродетель и одновременно важнейший компонент идеального типа протестантской личности. Важно не *быть*, а *находиться в движении* в направлении своей цели — спасения и потустороннего блаженства. Процессуальный характер протестантского сознания резко противостоит принципу бытия, т.е. пребывания в определенном, стабильном и внутренне уравновешенном состоянии сознания, самодостаточного по своей сути. Движение подразумевает выдвижение промежуточных целей, рассчитанных на короткие временные отрезки. Именно это движение по маршруту поиска спасения, но с предельной концентрацией на временной цели и составляет структуру процессуального протестантского сознания. Все, выходящее за рамки этого отрезка маршрута, вытесняется из схемы ценностных ориентаций протестанта как незначимое или малозначимое. К числу вытесняемых (или оставляемых на обочине) элементов относятся неэффективные на данном этапе человеческие связи, прошлый опыт, внеконтекстуальные культурные и гуманистические параметры и др.

Позиция сторонника принципа бытия, прежде всего, подразумевает не линейное движение к возможному спасению в рамках реализации деловой активности, а составление ценностной композиции (мозаики) своего опыта и заполнение личностного коммуникативного пространства элементами, которые обладают самодовлеющей ценностью для воссоздания внутренней гармонии мира личности. Таким образом, спасение в системе координат бытия достигается установлением гармонического пододобия личного пространства пространству божественному. Строительство «Царства Божиего внутри нас» подразумевает бескорыстное, прагматичное и нерационализированное отношение к другим, которые как раз и составляют главное содержание этого внутреннего царства. Принцип бытия подразумевает возможность приближения к Богу и завоевания, скорее обретения, личного спасения через служение другим людям.

Если в первом случае рациональное движение к цели (в данном случае обозначенной стремлением к личному спасению) и отказ от непродуктивного гуманизма, не способствующего продвижению к этой цели, неизбежно влекут за собой ослабление нерационализируемых человеческих связей и социальную кристаллизацию одиночества, то для второго случая одиночество как раз не характерно, ибо оно компенсируется или даже вытесняется гармонией самоценного бытия. Различение этих двух принципов и соответствующее им отношение к одиночеству в наиболее определенном виде было рассмотрено Э. Фроммом в его итоговой книге «Иметь или быть». Однако в типаже западного человека для исследователя главным была

идея обладания, т.е. собственности. Наряду с собственностью, акцентированной Фроммом, представляется возможным выделить и *линейное движение в социальном пространстве*, которое создает известную одномерность и однозначность протестантской личности и во многом формирует протестантскую этику в апологию одиночества.

Такова обратная (или, если угодно, лицевая) сторона протестантской трудовой этики. Став основой возникновения нормального общества — сориентированного на рыночные отношения, правового, поддерживающего гражданские свободы и другие ценности, протестантизм фактически легализовал и превратил в эталон примитивизацию личности, ее одномерность и однозначность, а также и сопутствующее чувство одиночества.

Американский пуританизм, овладение миром и одиночество

Макс Вебер, рассматривая протестантскую этику, постоянно подчеркивал, что именно кальвинизм воплотил в себе в наиболее чистом виде идеалы, из которых первоначально исходил Лютер. Исторические судьбы протестантизма сложились таким образом, что не в Европе, а на Американском континенте ему в лице американских пуритан суждено было обрести свою полную земную актуализацию.

Великая эпопея исхода из Европы в Америку в начале XVII в. имела в основе протестантскую идеологию и, соответственно, протестантскую трудовую этику. Таким образом, американские колонии стали исторической лабораторией создания нового общества, построенного согласно предустановленной парадигме. Разумеется, эксперимент не был в полном смысле чистым — он включал в себя многочисленные социокультурные добавки, которые, тем не менее, не исказили общую целостность исторического действия. И движущей силой этого действия были радикальные протестанты — пуритане.

Термин «американские пуритане» имеет собирательное значение, ибо включает в себя целый ряд радикальных протестантских групп, которые преследовались в Англии при короле Якове I. Ядро этого диссидентского движения составляли конгрегационалисты-броунисты, руководимые Брюстером и Робинсоном. Изгнанные из Англии и нашедшие временное пристанище в Голландии, конгрегационалисты пришли к идее о переселении в Америку. Это и было осуществлено осенью 1620 г., когда 102 переселенца пересекли Атлантический океан и высадились на Восточном

побережье Американского континента, что и положило начало собственно истории США [см. 122, с. 40–43].

Пуритане глубоко верили в свою богоизбранность и перспективу строительства в Америке «града Божиего» на земле — нового Ханаана. Наряду с раскрытием в соглашении, подписанном на борту парусного судна «Мэйфлауэр», высшего предназначения своей миссии пуритане вместе с тем выражали стремление добиться на новых землях экономического успеха («всеобщего блага колоний»).

Пуритане ничуть не сомневались в том, что все происходящее с ними — воплощение божественного предначертания. Окружающий мир рассматривался ими в виде грандиозной исторической драмы, действующие лица которой руководимы божественным промыслом. А коль скоро божественное послание запечатлено в Ветхом Завете и Новом Завете, то общение с Всевышним закономерно опосредуется чтением и осмыслением Священного Писания. Заметим, однако, что отношение пуритан к Ветхому Завету и Новому Завету было неравнозначным.

Ветхий Завет почитался выше всего, ибо в этой книге существенное место занимала идея формирования государственности на новых землях, установления строгих жизненных принципов, продиктованных Богом. Именно эта государственная направленность ветхозаветных текстов весьма точно соответствовала настроениям пуритан, искавших и на небе, и на земле всяческой поддержки своей рискованной деятельности.

Новый Завет ценился по преимуществу за то, что давал развернутую программу спасения человека и человечества, подкрепленную пророчествами о Страшном суде и втором пришествии.

Весь мировой исторический процесс раскрывался для пуритан как земное воплощение божественного предначертания. Даже дохристианская эпоха трактовалась не иначе как прелюдия к пришествию Христа. Однако эти в общем и целом привычные для христиан догматы были еще более развиты новоанглийскими пуританами. Они поставили перед собой непростую задачу доказать, что Господь указывал именно на протестантов, а не на католиков, когда предвидел истинный путь человечества к спасению. Более того, требовалось доказать, что речь шла не о протестантах вообще, а именно о пуританах-конгрегационалистах, предпринявших смелый рейд к берегам Нового Света.

Пуритане во всем искали знамения, свидетельствовавшие в пользу их особой исторической избранности. Немало подобной мифологии можно обнаружить в хронике многолетнего губернатора колонии Нового Плимута Уильям Брэдфорда «О Плимутском поселении».

Новоанглийский летописец точно передает чувства пилигримов, описывая их переселение через океан: «А время было зимнее, и тем, кому известны тамошние зимы, ведомо, сколь они суровы и какие бывают свирепые бури, так что путь там опасен даже и по знакомой местности, а тем более вдоль неведомых берегов. Что увидели мы, кроме наводящей ужас мрачной пустыни, полной диких зверей и диких людей? И сколь много было их там, мы не знали. Не могли мы взойти и на вершину Фасги, дабы искать оттуда взором страну, более отвечающую упованиям нашим, ибо, куда ни обращали мы взор (разве лишь к небесам), ни на одном из видимых предметов не мог он отдохнуть. Лето уже миновало, и все представало нам оголенное непогодой; вся местность, заросшая лесом, являла вид дикий и неприветливый. Позади простирался грозный океан, который пересекли мы и который теперь непреодолимой преградой отделял нас от всех цивилизованных стран» [113. 1; с. 80].

В этом первом сочинении, которое по праву можно считать истинно американским, явственно обнаруживается чувство одиночества переселенцев, словно отторгнутых всем цивилизованным миром и брошенных в пустыню. И хотя они представляли собой довольно спаянную группу людей, считавших, что ими руководил Бог, тем не менее одиночество на фоне остального цивилизованного мира явно сквозит в описании, данном Брэдфордом.

Губернатора Нового Плимута по праву можно считать первым американским писателем. Однако его хроника не является отражением лишь частной умонастроенности автора. Чувство одиночества Америки в мире прочно укрепилось в сознании людей с первых шагов формирования новоанглийского общества. Это чувство коренилось и в географической удаленности Америки от европейского, цивилизованного общества, и в одиночестве исторической богоизбранности, носителями которой провозгласили себя колонисты.

Таким образом последовательно реформированное христианство содержит в себе двойное измерение экзистенциального одиночества — индивидуальное и историческое — и одновременно стремление преодолеть его.

В первом случае попытки снятия одиночества принимают форму подчеркнутого внешнего активизма протестантов, выплескивающих себя вовне в различных видах общественной деятельности и делающих все для расширения сетки общения.

Во втором случае можно наблюдать сходное явление, но уже на национальном уровне, когда Америка словно не находит удовлетворения в себе самой, а пытается объяснить остальному миру, как хорошо быть

Америкой и как остальному миру необходимо следовать именно этой, исторически сложившейся, американской парадигме.

Оба измерения американского одиночества чаще всего присутствуют в индивидуальном и национальном *подсознании* и обнаруживают себя лишь во вторичных признаках (например, формы общения и поведения, произведения искусства, миссионерская церковная деятельность, внешняя политика). Существование скрытого комплекса одиночества, который формально отрицается, но тем не менее находит выход на поверхность, порождает противоположную реакцию — открытую и декларативную проповедь единства и сплоченности протестантской общины. Так, младший современник Уильяма Бредфорда Джон Уинтроп, будущий губернатор Массачусетса и идеолог переселения в Америку, писал в своем дневнике, который он вел еще на борту «Арабеллы», пересекавшей Атлантику: «Все мы должны быть спаяны, как один человек, должны по-братски относиться друг к другу, должны охотно отказываться от наших излишков, дабы обеспечить нужды других, мы все, как один, должны всею мягкостью, кротостью, добротой и терпимостью поддерживать наш союз, наслаждаясь обществом друг друга, совместно радуясь чужим удачам, вместе горя, трудясь и страдая, мысленным взором всегда представляя перед собою нашу задачу и цели нашего общества, неотделимой частью которого мы все являемся. И ежели мы подобным образом сохраним единство духа в узах мира, Господь станет нашим Господом и с радостью поселится среди нас как среди избранного его народа и благословит все наши начинания. И с тем, чтобы мы увидели доброту его мудрости, силы и правды во всем их блеске, еще неизвестном нам, и чтобы мы обнаружили, что Господь среди нас, десять наших воинов однажды смогут противостоять тысяче врагов, когда Он изберет нас для хвалы и славы. И люди последующих поколений скажут: “Се в Новой Англии сотворено волей Божьей”. Посему должны мы иметь в виду, что будем подобно городу на Холме, взоры всех народов будут устремлены на нас; и если мы обманем ожидания нашего Господа в деле, за которое взялись, и заставим его отказать нам в помощи, которую Он оказывает нам ныне, мы станем притчей во языцех по всему миру, отвергнув уста врагов, хулящих пути Господа и его поборников. Мы омрачим многих достойных слуг Бога и превратим их молитвы за нас в проклятия, которые будут преследовать нас до тех пор, пока не исчезнем с лица той доброй земли, в которую направляемся» [113, 1; с. 7].

В отрывке из дневника Уинтропа можно обнаружить присутствие указанных выше двух измерений американского протестантского

одиночества, помещенного в мифологизированный контекст. Чередуя хвалу братскому единению переселенцев с пафосом провозглашения исторической избранности колонистов, будущий губернатор Массачусетса не пренебрегал и строгими нотами обличения, чтобы предупредить возможные колебания сомневающихся. Единственно кто мог разомкнуть одиночество, заложенное в самой исторической судьбе Америки, был Бог. Но и он не обещал колонистам благодати, если бы они нарушили свою веру. Таким образом, в этом отрывке из дневника Уинтропа уже обнаруживаются все те элементы, из которых возникли и существуют до настоящего времени идеи американского провиденциализма, американского эксперимента, американской мечты и т.д. Не стали ли все эти мифологеммы своеобразным компенсаторным механизмом, призванным ослабить центробежные силы индивидуализма и одиночества, изначально присущие протестантизму и его социально-психологической доктрине? Подобное предположение, как представляется, не лишено оснований.

Современный западный мир, сформировавшийся в значительной мере к рамках Реформации XVI в. и протестантской парадигмы, включает в себя «одиночество отдельного индивида» (М. Вебер) в качестве неотъемлемого элемента своей структуры.

В веберовской картине мира капитализм, протестантская трудовая этика и индивидуализм взаимообусловлены и, как следствие, создают условия для возникновения одиночества.

Протестантизм, сделав главный акцент на предопределении и индивидуальном спасении, тем самым предельно замкнул личность на себе самой, какими бы внешними формами социальности это ни компенсировалось.

Макс Вебер, отмечая свойственную протестантизму десакрализацию (разбожествление) мира, видел в ней один из источников одиночества, свойственного протестантскому обществу.

Заложенные в протестантизме идейные конструкты обрели свое чуть ли не идеальное воплощение в американском эксперименте — эпопее колонизации Североамериканского континента в XVII в., связанной с пуританской эмиграцией в Новый Свет.

Первые американские идеологи и философы в своих сочинениях дали образцы мифологической картины мира, сочетавшей в себе провиденциализм и утверждение богоизбранности колонистов, призванных построить «город на Холме», новый Сион. При этом в сочинениях пуритан можно обнаружить явные мотивы одиночества, как личного (индивидуального), продиктованного отчужденностью от других людей

и сориентированностью на личное общение с Богом, так и исторического, связанного с отчужденностью и отдаленностью от европейской цивилизации и уникальностью миссии пуритан в мировой истории.

Романтическая версия одиночества и уединения в социальной философии американских трансценденталистов

Во многом мрачное пуританское мировоззрение, допускавшее и даже подразумевавшее одиночество мирянина, отягощенного первородным грехом и скрытым предопределением, в начале XIX в. в США частично уступило свое историческое место романтическому мировоззрению. Это не был исключительно американский феномен. Эпоха романтизма охватила Европу много раньше, чем Америку. Однако именно в культуре и, шире, общественном сознании США водораздел между одиночеством протестантским и одиночеством романтическим обозначил себя особенно явственно. В сфере социальной философии носителями нового видения человека, общества и, в целом, универсума стали американские трансценденталисты.

Американский трансцендентализм и романтическая философия человека

Становление и развитие романтической философии конца XVIII — начала XIX в. шло сложными путями. Неоднозначность мировоззрения романтиков обуславливалась тем, что романтизм отнюдь не сводился к проповеди философского иррационализма, социально-политического консерватизма и абстрактного эстетизма, как это иногда считают. Романтики стремились создать и адекватно выразить собственное гуманистическое мироощущение, которое противостояло бы по их замыслу не только мертвящему механицизму и рационализму Просвещения, но и антигуманистическим тенденциям современного им общества. Сама романтическая философия, оформившаяся на пограничье эпох, строилась как духовный бастион на пути индустриализации и урбанизации, усреднения личности и деградации искусства. Романтики стали чуткими наблюдателями общественной жизни, предсказавшими и критически осмыслившими грядущий кризис западной культуры и общественного сознания в целом. Это

в полной мере касалось и осмысления проблемы одиночества, которая наряду с уединением стала одной из важных тем их философствования.

Американские исследования трансцендентализма имеют недолгую историю. Это и неудивительно, ибо трансценденталисты так называемого младшего поколения были современниками начала XX в. Таким образом, закономерно, что первое крупное исследование философского наследия трансцендентализма написано одним из активных участников самого этого движения Октавиуса Фрозингхэма. Отмеченное глубоким интересом к традициям новоанглийского трансцендентализма, это произведение рассматривало широкий круг философских вопросов, поставленных школой Ральфа Эмерсона и его последователями. Многочисленные современные переиздания книги Фрозингхэма лишь подтверждают, что она и ныне остается необходимым источником для тех, кто проявляет к трансцендентализму научный интерес [см. 213].

Другим исследованием, оказавшим решающее влияние на формирование историко-философских и литературоведческих подходов к американскому трансцендентализму, стал труд Ф.О. Мэттиесена «Американский Ренессанс. Искусство и самовыражение в эпоху Эмерсона и Уитмена» [см. 236]. Именно в этом фундаментальном произведении чаще всего ищут корни получившей широкое распространение в США символической интерпретации романтической философии.

Разнообразные оценки трансцендентализма можно найти в работах Э. Флауэр и М. Мёрфи [210], П. Кёрца [208], М. Морана [208]. Например, М. Моран определяет трансцендентализм как влиятельную, но весьма неоднородную группу молодых писателей, критиков, философов, теологов и социальных реформаторов, чья деятельность формировалась вокруг Конкорда — своеобразного интеллектуального центра Новой Англии тех дней. Трансценденталисты испытывали особое влияние платонизма и неоплатонизма, немецкого классического идеализма и унитаризма. Опосредующими звеньями, присоединявшими трансценденталистов к основному руслу развития философской мысли, стали С. Колридж, Т. Карлейль, мадам де Сталь и В. Кузен. «Новоанглийский трансцендентализм... предстал как интеллектуальная вспышка среди небольшой группы блистательных и в высшей степени духовно активных американцев, заразившихся духом европейского романтизма, который они уже никак не могли более согласовывать с узким рационализмом, пиетизмом и консерватизмом своих отцов» [208, 5/6; р. 479].

К Трансцендентальному клубу, начавшему свои собрания в 1836 г. в Бостоне, кроме двух выдающихся мыслителей, Ральфа Эмерсона и Генри Торо,

принадлежали Уильям Чаннинг — известный религиозный реформатор и проповедник; Бронсон Олкотт — мистик, теоретик педагогики, реформатор; Джордж Рипли — создатель журнала «Дайл», специалист по Германии и немецкой философии, последователь Ш. Фурье и один из основателей утопической коммуны Брук-Фарм; Орест Браунсон — журналист и священник; Фредерик Хедж — ученый-гуманитарий, авторитет в немецкой философии, формальный основатель неформального Трансцендентального клуба; Маргарет Фуллер — литературный критик, политическая радикалка, феминистка; Теодор Паркер — диссидентствующий унитарий-анский проповедник, аболиционист. Исследователи выделяют также младшее поколение трансценденталистов (Дж. Верди, Дж. Кларк, П. Кранч, Дж. Вейс, Дж. Кэбот, С. Лонгфелло, О. Фрозингхэм и М.Д. Конвей), гораздо менее значимое с философской и литературной точек зрения.

Трансцендентализм не был системой взглядов, он скорее напоминал некое умонастроение, которое включало в себя: а) признание туманной, но возвышенной идеи Бога, близкой пониманию человека; б) утверждение превосходства индивидуального сознания над всеми иными формами коллективного разума; в) самодовлеющий характер индивидуального опыта, включенного, тем не менее, в тотальность Вселенной; г) борьбу против метафизического дуализма, редукционизма и позитивизма; д) рассмотрение природы как огромной машины, требующей вневличностной управляющей силы, но составляющей при этом *организм*, а также символ и аналогию духа; е) признание того, что история есть фактор самовоспитания индивида; ж) возвышение воображения над разумом, самого процесса творчества — над теорией, действия — над размышлением; з) стремление рассматривать спонтанную деятельность художника в качестве единственного положительного достижения цивилизации.

В отличие от системополагающих философов, стремившихся создать всеохватные энциклопедические учения о человеке и мире, трансценденталисты даже не пытались претендовать на это. Их задача была иной. Считая свое мировоззрение принципиально открытым для любых философских аргументов в пользу гуманизма, подразумевавшего доминирование духовной сущности человека над материальными условиями жизни, они разрабатывали «симфофилософию». Именно так. В трансцендентализме, как в музыкальной симфонии, должны были звучать самые разнообразные темы, сливавшиеся, между тем, в единую мелодию величия человеческого духа. Это сравнение философии и симфонической музыки, столь близкое сердцу романтиков, дает в общем верную перспективу того, чем занимались участники собраний Трансцендентального клуба. По их мнению,

философия должна была не объяснять мир, а звучать в нем. И в этом заключался большой смысл. Философия освобождалась от уз своей чисто академической принадлежности и превращалась в нечто близкое по духу тем, кто хотел не только найти истину, но и служить ей. Звучащая мысль, исполненная образного и символического содержания, рассчитанная прежде всего на интуитивное понимание, а не на рассудочное освоение, объединяла людей, не обладавших, быть может, формальным философским образованием, но глубоко озабоченных духовным климатом своей эпохи. Таким образом, философия становилась подлинно симфонической дисциплиной, захватывающей сердца людей своей приверженностью не формальному канону, а самой мудрости, проистекающей из жизни в большей степени, чем из академического знания. Так, трансценденталисты пытались вернуть философии ее первоначальное значение, выраженное даже в самом названии науки — «философия», т.е. любовь к мудрости. Не знание мудрости, не понимание ее, а именно любовь к ней. Трансценденталисты были вполне солидарны с такой трактовкой проблемы.

Один из второстепенных эпигонов клуба дал между тем любопытное изложение трансценденталистской умонастроенности: «Трансцендентализм считает основой познания истины не чувство, а сознание... Вечные категории нельзя познать в споре — они познаются прозрением... Душа наша старше нашего организма. Она первична, а ее оболочка вторична. Она — причина, а не следствие ее материальных составных частей. Если бы дело обстояло иначе, то, значит, были бы правы материалисты, отрицающие существование души... Но что представляет собой то нечто, которое терпит невзгоды, ниспосылаемые всевышним, оправдывает провинение, причиняющее ему горе, отстаивает дело того, кто наказует его, очищает себя в преисподней от своих страданий?.. Это — вечный принцип. Это — непреходящая основа основ... Это — нечто бессмертное, так же как бессмертен бог. Подобно своему создателю, оно не нуждается в подтверждении своего существования. Нужны доказательства его бытия? Но ведь именно оно является доказательством всего сущего. Оно существует самостоятельно, а все остальное — производно. Это — царство, к которому приложится все прочее».

За этими подчас слишком общими формулировками без труда прочитывается желание трансценденталистов преодолеть рамки академической философии и открыть горизонты истинной мудрости жизни.

«Идеализм» — так назвал разработанное им учение Ральф Эмерсон. Термин довольно общий, но в этом и заключалось его преимущество в глазах американского мыслителя. С самого начала трансценденталисты

поставили под сомнение тезис Локка о том, что в интеллекте нет ничего, кроме того, что уже прежде находилось в чувственном опыте. Другим, но разработанным гораздо более позитивно источником трансцендентализма, стала теория Канта.

В центре философского универсума трансценденталистов находилось индивидуальное Я философа — уединенный, а подчас одинокий и полностью уникальный субъект, обзирающий и переживающий весь космос. Все нити осмысленности словно в фокусе соединялись в сознании этого субъекта, постоянно стремящегося приблизиться к другим людям и столь же неизменно не находящего точек подлинного (а не искусственного) соприкосновения ни с обществом, ни с его отдельными представителями, за исключением тех, кто принадлежит к познавшим трансцендентную истину.

Последнее особенно примечательно применительно к собраниям новоанглийских интеллектуалов-трансценденталистов, эпизодически происходивших то в Бостоне, то в Конкорде. В итоге трансценденталистов привлекали в этих заседаниях не только обмен идеями и дискуссии, но и нечто большее — возникавшее чувство согласия по поводу главных ориентиров духовного развития при всем возможном различии путей их достижения. Сколь бы абстрактным ни представлялось учение о дружбе, развитое Эмерсоном и трансценденталистами, на проверку оно приобретало вполне земные очертания. Речь шла о круге друзей, понимавших друг друга без слов. Когда же рождались «слова» — будь то дискуссии, лекции, статьи и прочие атрибуты философского и литературного труда, все и так уже было решено. «Слова» лишь оформляли и материализовали то, что заявляло о себе для тех, кто умел прислушиваться к мелодике человеческих отношений.

Трансценденталисты видели в воспринимаемых чувствами, вполне реальных, осязаемых предметах манифестацию иного, далекого мира. Между этими двумя реальностями устанавливается прочная связь, или, как ее называли эмерсонянцы, «корреспонденция» (от фр. *correspondent* — соотношение, связь, соответствие). Они видели в этой связи безграничный молчащий язык, и у каждого трансценденталиста (романтического наблюдателя природы и мира) был свой шифр разгадывания этого языка. В этом смысле романтик-трансценденталист чувствовал себя несравненно ближе к природе и мирозданию, чем к близрасположенному сообществу современников.

Американский исследователь М. Моран отмечает две черты, отличавшие новоанглийский трансцендентализм от европейского романтиз-

ма, — более тесную связь с религией и отсутствие в нем радикальной программы социальных реформ [208, 5/6; р. 479–480]. И действительно, многие участники движения были в прошлом унитарными проповедниками либо проявляли неподдельный интерес к конфессиональным вопросам. Что касается сглаженности программы социального реформирования, то к 30-м гг. XIX в. США достигли высокого уровня развития демократических институтов, что само по себе и предопределило отсутствие острого радикализма в среде новых философов-трансценденталистов. М. Моран не слишком высоко оценивает значение трансцендентализма, полагая, что его идейная оригинальность была относительной, а свободомыслие — сомнительным.

Известный историк американской философии, профессор Университета штата Нью-Йорк в Буффало Поль Кёрц развивает иную трактовку этой философской школы. Он полагает, что трансцендентализм был наиболее оригинальным и влиятельным интеллектуальным движением в США XIX в. При этом исследователь отмечает, что трансцендентализм легче определить отрицательным путем, чем пытаться создать некую позитивную логическую конструкцию, отвечающую взглядам эмерсонянцев. Философия трансцендентализма не представляла собой единой системы доктрин, а была спонтанной реакцией (приобретшей философскую форму) унитариев против пессимизма и болезненного самосознания пуритан. Трансценденталисты были весьма вольны в своих религиозных ориентациях и постоянно вели речь о некоей неконфессиональной системе верований, философской религии всесвященства, наполненного непоколебимым оптимизмом. Человек, согласно взглядам Ральфа Эмерсона, а позднее и Генри Торо, может самостоятельно, без посредства церкви, достичь моральной истины, имеющей трансцендентные истоки. В целом трансценденталисты стремились выйти за пределы рационального унитариянства и локковской концепции внешнего и внутреннего опыта и тем самым создать нечто новое — обосновать просветительский культ человека, т.е. гуманизм, пронизанный романтическим иррационализмом [208, 1/2; р. 83–93].

П. Кёрц указывает, что трансценденталисты, как метафизики, были открытыми идеалистами и отнюдь не скрывали этого. Мир разделялся для них на два царства: первое — царство чувственного опыта и объектов эмпирической науки; второе — царство, основывающееся на невидимой трансцендентной реальности, в которой господствует дух и сверхдуша и которое открывается человеку только через поэзию и философию. Трансцендентализм Эмерсона и Торо возник скорее не из метафизической

традиции, а из этического идеализма, ставившего целью освобождение человека из-под власти пуританского канона в его известном новоанглийском варианте. Именно поэтому многие трансценденталисты, в первую очередь Торо, делали упор на необходимости достижения индивидуальной свободы, или истинного раскрепощения от тенет кальвинистской догмы. Человек должен иметь свободу следовать склонностям своей натуры — такова этическая максима трансценденталистов. Именно поэтому все они были не только поборниками свободомыслия, но и участниками (или, по крайней мере, адептами) аболиционистского движения. Все это логически следовало из их доктрины высшей свободы, которая не может основываться на гражданской несвободе.

Трактовку, близкую позиции П. Кёрца, дает другой исследователь интеллектуальной истории США — Ф. Боллер-младший в книге «Американский трансцендентализм. 1830–1860. Исследование интеллектуальных проблем» [185]. Автор указывает на любопытную особенность эмерсонянцев. В их деятельности провинциальные предрассудки и мелкопоместная ограниченность сочетались с космической озабоченностью. Трансценденталисты обладали определенной двойственностью в восприятии общества и общественной деятельности (стремление «уйти» из невежественного общества и утверждение необходимости его реформирования). Наконец, культ чувственного восприятия природы накладывался на абсолютизацию имматериальной интуиции и духовного начала в целом.

Данная позиция, в свою очередь, вела трансценденталистов к колебаниям между абсолютным монизмом и столь же определенным плюрализмом, универсализмом и индивидуализмом, обществом и одиночеством (скорее уединением), реформизмом и абсентизмом. Эмерсон заслужил даже характерное прозвище Плотина-Монтескье — несочетаемое сочетание двух в известной мере полярных фигур в истории философии. При этом в каждом трансценденталисте было что-то от мистика и скептика одновременно. Указание на подобные несочетаемые сочетания (вполне справедливые по сути) отнюдь не подрывает авторитет ни Эмерсона, ни Торо, ни иных трансценденталистов. Напротив, с современных позиций это движение выглядит достаточно единым, определенным в своих романтических границах и потому весьма привлекательным.

Учение Эмерсона стало своеобразным камертоном для других участников клуба. Трансценденталисты, критически переосмысливая эмпирическую философию Джона Локка (еще одно свидетельство их включенности в мировые духовные традиции), хотя и сохраняли понятие о внешнем, чувственном опыте, но весьма скептически относились к тезису английского

философа XVII в., согласно которому в интеллекте нет ничего кроме того, что прежде находилось в чувственном опыте. Мысль о человеке как зеркале природы не казалась им заслуживающей доверия — уж слишком она была прямолинейной и лишаящей человека таинственности. Индивидуальная душа, полагали трансценденталисты, несет в себе врожденные и интуитивно проявляющиеся в ней истины, главная из которых утверждает существование изначальной и вселенской связи человека с трансцендентным деперсонифицированным космическим духом.

Мир видимых явлений пронизан присутствием этого запредельного земным тревожением духа. Отвлекаясь от обсуждения того, насколько это была оригинальная концепция (в ней присутствовали черты платонизма, августицианства, шотландской школы «здравого смысла» и многого другого), признаем вслед за современниками Эмерсона, что развивавшаяся им в несуществующих стенах Трансцендентального клуба философия вселяла в ее сторонников космический оптимизм. В самом деле, жизнь более не казалась им унылой и бесперспективной, а Вселенная — неудобной. Человек оказывался не только окруженным, но и защищенным высшей силой. Причем эта сила (надо же!) не карала, не назидала, не шпионила, а лишь помогала и охраняла человека в его каждодневных муках и радостях бытия. Не прекрасно ли это? Однако эти воодушевляющие концепции имели и собственно философские аспекты.

Несколько вольно трактуя работу Иммануила Канта «Критика чистого разума», эмерсонянцы не делали кардинального различия между понятиями «трансцендентный» и «трансцендентальный», которые, хотя и звучат сходно, имеют прямо противоположные значения. Однако для американских романтиков и то и другое представлялось чем-то единым и неразличимым. Космический дух — трансцендентное (т.е. запредельное, выходящее за границы познания и общения) — делает возможным наше познание мира в априорных (трансцендентальных) формах. К их числу, например, относятся пространство и время, а также целый ряд категорий рассудка, выстраивающих наше мышление на существующий ныне лад. У Канта трансцендентное и трансцендентальное, т.е. Бог и воспринимаемый человеком мир, отнюдь не тождественны. Согласно воззрениям Эмерсона и членов клуба, они слитны, взаимосвязаны, пронизывают друг друга. Присвоив себе гордое имя трансценденталистов, с очевидностью заимствованное у Канта, эмерсонянцы с самого начала не были солидарны с ним в трактовке понятия философского трансцендентализма. Для американцев это был прекрасный и туманный образ бесконечности, проникающей в сердце и душу человека, для Канта — строгое философское

понятие, не терпящее романтики, хотя, впрочем, и сам Кёнигсбергский отшельник вовсе не был чужд поэтическому видению мира.

Заочный диалог трансценденталистов и Канта затрагивал и другие важные философские темы. Так, следуя за немецким мыслителем, эмерсонянцы разделяли интеллектуальную область деятельности человека на рассудок и разум. Рассудок оперирует чувственными данными, приходящими к нам из внешнего мира и механически обрабатываемыми и синтезируемыми нашим умом в полном соответствии с законами, выведенными уже упоминавшимся Дж. Локком. Но коль скоро познание мира и самого человека достигает высшего уровня, т.е. уровня осмысления вечных проблем бытия (антиномия чистого разума в философии Канта), рассудок обнаруживает свое бессилие, и человек вступает в царство разума. Под сводами этого храма начинает господствовать интуиция, раскрывающая подлинные характеристики мира и глубины человеческого Я. Причем интуиция, как ее понимали Эмерсон и трансценденталисты, вовсе не представлялась спонтанным потоком нерасчлененных образов и озарений. Напротив, интуиция трактовалась как череда настолько ясных и отчетливых идей, что они не требовали каких-то иных доказательств своей правильности. И тогда сквозь пестроту феноменальных объектов, или чувственных образов, начинало проступать верховное начало — сверхдуша (*over-soul*) (термин, специально изобретенный для этого случая Эмерсоном).

Таким образом, возможность выйти за пределы чувственного опыта (трансцендировать) проистекала из причастности нашей индивидуальной души душе верховной, *over-soul*. Но на этом подлинные чудеса не заканчивались. Трансценденталисты имели в запасе еще более впечатляющие изобретения.

Говоря о выходе за пределы материального, чувственного мира, трансценденталисты вовсе не стремились предстать некими грезящими наяву слепцами, которые бредут в никуда, опьяненные наркотической идеей о сверхдуше. Напротив. Они с радостью приветствовали феноменальный мир предметов и людей, славили его, восхищались природой, но... с одним важным комментарием по этому поводу. В каждом материальном предмете или явлении трансценденталисты видели манифестацию другого мира, другой реальности — духа. И вот между миром по эту сторону бытия (Колридж называл его «цизальпийским», т.е. находящимся на ближнем склоне Альп) и миром, уходящим в заоблачные дали («трансальпийским», по его же словам), существует некое соответствие, особый параллелизм, которые они назвали корреспонденцией.

Человеку, казалось, жилось уютно и свободно в мире, оборудованном по трансценденталистскому проекту. Каждое существо наделялось огромными полномочиями, главным из которых становилась его полная индивидуальная автономия по отношению к обществу и миру в целом. За игрой философских терминов не всегда возможно уловить подлинный смысл этого полномочия. Между тем оно неоценимо. Выяснялось, что ни государство, ни Бог, ни что-либо иное не имеют верховенства над человеком, который самоценен вне зависимости от внешних обстоятельств. Внутренний мир человека рассматривался как монадический микрокосм, занимающий важнейшее положение в структуре мира. И погружение в этот макрокосм, открытие глубин своей души не делали человека эгоистом, а в противоположность этому раскрывали перед ним возможность подлинного общения со сверхдушой и через это — общение с другими людьми. Иными словами, по-настоящему можно стать общественным существом только раскрыв все богатство своей души. Работа «на себя», развитие своих талантов в итоге оказываются самым ценным вложением в достояние общества. Все это Эмерсон, а вслед за ним и друзья-трансценденталисты называли «доверие к себе» — концепция, которой была суждена долгая жизнь в американской культуре.

Согласно этому учению, единение людей — группа, общность, даже коллектив — представляет собой не более чем механическое сборище человеческих особей, толпу (излюбленный термин американских трансценденталистов для обозначения подобных явлений). Но если происходит трансценденталистское преобразование души («возрождение», или «обновление»), картина радикально меняется. Из толпы человеческая общность превращается в нечто, что и словами-то трудно обозначить. Впрочем, не в словах суть. Происходит достижение качественно нового раскрытия *Я* в его общении с *Ты* — другим человеком, представляющим дружественную реальность. Этим *Ты* может стать и группа людей, и страна, и природа, и история. Главное в том, чтобы обнаружить в них дружественное начало, «симпатийность». Эта пьянящая ум и благородная по своей сути концепция совершенно по-другому окрашивала и все учение о дружбе, развитое Эмерсоном. Дружба становилась универсальной позитивной силой духовного притяжения, раскрывающейся и в корреспонденции, и в доверии к себе, и в практической деятельности Трансцендентального клуба.

Уединение, природа, одиночество

Природа — предмет особого внимания трансценденталистов. Дикость и относительная неосвоенность Американского континента наделялись Эмерсоном и Торо не только физическим, но и метафизическим смыслом, легко объяснимым в контексте символического мировоззрения.

Трансценденталистская концепция природы и корреспонденция

«Запад, о котором я говорю, — это всего лишь иное имя для Дикой Природы (the Wild); и я намереваюсь сказать, что в Дикой Природе заключено спасение Мира» [288, 5; р. 224]. Говоря о безбрежности американского Запада, Торо прекрасно осознавал его реальные географические границы. Но масштабность территории страны была настолько впечатляюща, что при определенной идеализации она вплотную приближалась к образу-понятию идеальной Природы. Приближалась, но отнюдь не сливалась. В отличие от европейских романтиков, у Торо грань между природой и Природой становилась порой едва различимой. Обращение философа к осмыслению девственного ландшафта имело большой скрытый смысл. Ежедневно общаясь с природой, Торо находил в ней несравненно больше, чем живую коллекцию биологических особей. В девственной американской природе философ увидел черты романтического идеала. «Я желаю сказать слово о Природе, об абсолютной свободе и буйной дикости (the Wild), контрастирующих со свободой и культурой всего лишь гражданской; и тогда можно увидеть в человеке плоть от плоти обитателя Природы, скорее, чем обитателя общества» [288, 5; р. 205].

Как же связан этот мир с миром иным? Как видимая природа перетекает в свое духовное продолжение? И каковы во всем этом роль и место человека?

Ответ на эти фундаментальные вопросы может дать важное трансценденталистское понятие «корреспонденция».

Аналитическое обсуждение некоторых европейских истоков философии трансцендентализма, включая взгляды Генри Торо, дано в книге Кристофера Коллинза «Пути применения созерцания: Исследование корреспондентского видения мира у Эмерсона, Торо и Уитмена» [196]. Понятие «корреспонденция», широко применявшееся как самими трансценденталистами, так и их позднейшими интерпретаторами, Коллинз определяет следующим образом: «Под “корреспонденцией” я разумею наглядно воспринимаемую связь между внешними феноменами и внутренними реальностями, событиями и состояниями бытия... Трансценденталисты видели

во внешнем мире безграничный молчаливый язык, и у каждого из них был свой метод расшифровки этого языка» [196, р. 7]. Скажем, для Эмерсона главным стремлением жизни было желание подняться над обстоятельствами и обрести свободу от внешних влияний, будь то унитарянство его отца, философская система Канта, романтизм Колриджа или принципы товарищества коммуны Брук-Фарм. Парадокс молодого Эмерсона и отчасти молодого Торо состоял в том, что они с воодушевлением предприняли философские поиски нового синтеза, который в какой-то степени был уже известен европейской мысли. И только в гарвардский период жизни оба они (в разное время, разумеется) соединили свои юношеские новации с последними достижениями европейских философов.

По мнению Коллинза, для Эмерсона решающим стало знакомство с имматериалистическими идеями Дж. Беркли. Сквозь призму «грезящего идеализма» Беркли Эмерсон воспринял немецкую классическую философию. Беркли заставил Эмерсона усомниться в подлинном существовании внешней природы как субстанции. Только к 1826–1827 гг. относятся первые упоминания Эмерсоном термина «трансцендентализм». До того момента не приходится говорить о существовании, даже в абстракции, новоанглийского трансцендентализма.

Нерасчлененность романтического мировоззрения делает весьма трудным выделение в сложном сочетании религиозных, эстетических, художественных и иных идейных компонентов чисто философского элемента. И все же такое выделение возможно провести, учитывая при этом, что традиционные для философии категории и рубрики деформировались, а их границы размывались благодаря иррационализму романтиков.

Э. Флауэр и М. Мёрфи полагают, что квинтэссенция трансценденталистской философии выражена в эссе Эмерсона «Природа». Трактат открывается главным тезисом учения его автора: природа не противоречит и не противостоит духу. Вселенная, отмечал философ, состоит из природы и души. Все, что не отождествлено со мной, есть не-Я, или природа. Применение этих терминов Эмерсоном весьма отлично от их традиционного употребления. Душа в понимании философа означала индивидуальное сознание субъекта. Природа же относится к феноменальной области решительно всего того, что дано в ощущении. Поэтому не вызывает большого сомнения то, что природа в видении Эмерсона, гораздо шире, чем обозначение физической природы. Другие люди, также имеющие душу, составляют для субъекта нечто феноменальное, становятся не-Я, природой. Все, познаваемое через чувства и заключенное в феноменальную форму, есть природа.

Может ли природа в таком понимании стать источником откровения, обновления или возрождения? (Последние два термина принадлежали Торо и всесторонне обсуждались им в философской работе «Уолден, или Жизнь в лесу»). Ответ на этот вопрос, согласно трансценденталистам, должен быть положительным: да, если увидеть природу в истинном свете. Но эта способность истинного видения дана не всем, она не обыкновенна. Поэтому возможность обрести откровение через природу целиком зависит от субъекта. Если душа субъекта обрела истинное состояние (истинную «перспективу»), она не только обнаруживает в природе откровение, но и обретает слияние с Богом. Единство с природой, как его понимал Эмерсон, есть глубоко сакральный опыт в его наиболее интенсивных формах. Это — чувство духовного единения с Богом и проникновение в глубины божественного замысла.

Теория природы, данная Эмерсоном и весьма близкая к взглядам Торо, должна была объяснить цель природы, включавшую четыре элемента — удобство, красоту, язык и дисциплину.

Первый элемент природы — *удобство* (*commodity*). Оно выражается в благотворных возможностях наших чувств, коренящихся в свойствах природы, в извлекаемой из нее материальной пользе. Аргумент о природных благах охотнее всего применялся представителями так называемой естественной теологии для доказательства бытия Бога. Пригодность природы для удовлетворения потребностей человека доказывает божественное милосердие и указывает на божественную благодать.

Второй элемент природы — *красота*. Она включает чувственную, моральную и интеллектуальную красоту. Даже уродливое, на взгляд человека, природное явление отвечает критерию удобства. Однако сотворив природу не только удобной, но и красивой, Бог дал некий дополнительный компонент, в первую очередь чувственно воспринимаемый. Моральная и интеллектуальная красота, являющие собой знак божественной добродетели, имеют более высокий статус. Отдельно взятый природный предмет красив только в той мере, в какой он содержит божественную благодать.

Идеи Эмерсона давали пример так называемой когерентной теории эстетического, в которой красота выражалась в гармонии и упорядоченности входящих в предмет компонентов. Только упорядоченность целого дает образец красоты, части могут быть красивы только в свете красоты агрегата. То же самое относилось и к моральным, и к интеллектуальным ценностям. Красота заключает в себе основную цель природы, ибо иначе нельзя убедительно ответить на вопрос, почему душа стремится

к красоте. Но основная цель природы не исчерпывает все ее возможные цели. Хотя красота полностью самодовлеуща, т.е. не подразумевает внешних причин, она указывает на нечто, стоящее за ней. Этим как раз и должна заниматься теория природы, полагал Эмерсон. Это и есть иной способ утверждения корреспонденции.

Третий элемент природы — *язык*. Понятие языка выражается в триаде: 1) слова суть знаки естественных явлений; 2) особые естественные явления суть символы особых духовных явлений; 3) природа — символ духа. В этой связи важен вывод Эмерсона о том, что все без исключения слова и языковые термины восходят к своим первоначальным природным корням. Связь природного и духовного значений слов обнаруживает себя в символизме природы, где каждое явление соответствует особому состоянию духа, а это последнее может быть описано только через определенное языковое высказывание, восходящее к природе. Таким образом, между человеком и природой выстраивается фундаментальная корреспонденция (связь, соответствие), так что каждый духовный феномен имеет как минимум один естественный факт в качестве своего коррелята или символа.

В обосновании корреляции Эмерсон выдвинул три аргумента.

1. Образный язык выражает мысль. Если между природой и духовными фактами не было связи, то образный язык оказался бы невозможным, ибо каким иным образом природный факт пришел в соответствие с духовным? Конечно, можно ответить, что это соответствие чисто формальное и полностью конвенционально. Но философ сомневался в возможности этих конвенций.

2. Природный символизм универсален и находится в основании всех языков, покоящихся на единых символах. По мнению Флауэра и Мёрфи, эти утверждения Эмерсона не были оригинальными. Они восходили к американскому сведенборгианцу С. Риду и во многом основывались на философско-лингвистической интерпретации произведенной Шамполионом расшифровки древнеегипетских иероглифов Розеттского камня, из которой следовало, что символический и звуковой язык отражали путь от интуитивного познания природы и ее имитации к абстрактно-теоретическому мышлению и субъектно-объектным отношениям и теории познания. Все это прекрасно соответствовало идеям самого Эмерсона.

3. Природный символизм давал философу возможность показать значимость искусства как квинтэссенции творчества. Подобно тому, как художник создает образцы природы, выражающие его мысли, так и Бог создает природные явления, которые выражают Божественные мысли.

Следовательно, весь уклад природы есть божественная речь, или откровение. «Таким образом, Эмерсон в духе Беркли и многих других идеалистов прошлого стремился разрешить проблему имманентности путем превращения природы в символическое воплощение бога. Сложный механизм мировой машины растворялся в аллегории морального закона» [210, р. 422].

Поскольку природа есть символический язык, то понимают его только те, кто признает интуицию, т.е. поэты. Поэтически настроенный читатель обязан разделять вдохновение творца Божественного языка. Это интуитивное состояние вдохновения Эмерсон называл предрасположенностью, или симпатией. Создателем природы трансценденталисты единодушно считали Бога. Если для постижения Бога мы обращаемся к природе, то, погружаясь в ее феноменальный мир, мы испытываем нечто близкое к тому, что испытывал Бог, создавая мир. Идти по означенному пути, есть не что иное, как способ обнаружения в своей душе добродетели и святости. Подобие Богу — вот ключ к познанию мира, говорил У.Э. Чаннинг.

Четвертый элемент природы — дисциплина. Коль скоро природа символична, она может учить и наставлять нас, т.е. она дидактична по определению. Низший уровень этой принудительности обучения природой — диктат нашего чувственного опыта. Однако природа выступает и как дисциплина разума, для этого она использует идеи справедливости, истины, любви, свободы. Все эти идеи наставляют нас на путь истинный, дисциплинируют наше поведение. Развивая концепцию дисциплины, Эмерсон присоединяется к классической теории Платона, согласно которой познание есть воспоминание, воскрешение прежде заложенного в душу знания. Природа для трансценденталистов как раз и становилась субстанцией памяти. То, что присутствует в уме человека бессознательно, неосознанно, постепенно осознается в результате обнаружения аналогичного в природе. В таком случае природа превращалась во всемогущего учителя, наставника, руководителя.

Идею символично-метафорического истолкования природы трансценденталистами развивает Джеймс М. Кокс в статье «Р.У. Эмерсон: орбиты зрения» [197]. Метафоричность (или символичность) была существенно значимой для Эмерсона. Он уподоблял индивидуальный разум, внутреннее Я своеобразному глазу (оку), который уничтожает страх человека перед скрытой во тьме действительностью. Этот образ дает, по мнению Кокса, верное представление о принципах художественного и философского воображения, свойственного Эмерсону и трансцендентализму в целом.

С одной стороны, метафора представляет собой символическую трансформацию субъекта — автора в состояние, идентичное состоянию бытия. С другой стороны, метафора у Эмерсона — это прежде всего действие, декларация перехода от существования к созерцанию. Если этот переход не отрицает субъективное сознание, то он способствует раскрытию сущностного Я до масштабов бесконечного космоса. Между глазом созерцателя и космическим пространством возникает парадоксальное отношение. Поскольку глаз прозрачен и не может быть виден самим субъектом, он становится невидимым организующим началом, вбирающим в себя всю вселенную, в которой циркулируют потоки универсального бытия. Но при этом метафорический глаз имеет некую конкретику смысла — признание бесконечного существования в конкретном определенном образе. Эта амбивалентность метафоры глаза выражала не парадоксальность художественного метода Эмерсона, как это произошло в случае с Торо, а сущностную метафизическую связь между языком и природой. У Эмерсона речь шла о том, чтобы стать глазом, т.е. метафизически вжиться в метафору. Для него это был активный, заключающийся в спиритуализации языка творческий процесс, фатально идеалистический, приводящий к подавлению индивидуального Я во Вселенной.

Уолденский принцип уединения

В значительной степени проникнувшись идеями Эмерсона и других трансценденталистов, Генри Торо предпринял знаменитый уолденский эксперимент. В 1845 г. писатель и философ переселился из Конкорда на берег Уолденского озера, где в собственноручно сооруженном домишке провел два года и два месяца в максимальной удаленности от цивилизации. В основе эксперимента лежала программа, согласно которой человек может выстроить подлинные отношения с миром природы и космосом, основываясь на своих собственных возможностях и в результате ухода из цивилизации. Позднее этот эксперимент был описан в знаменитой книге Генри Торо «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854). Эта книга и соответствующая ей философская позиция стали основой трансценденталистско-романтической теории уединения, которая получила признание позднее.

Теория, базировавшаяся на уолденском эксперименте Генри Торо, заключала в себе достаточно тонкое и деликатное балансирование на грани двух концепций — одиночества и уединения. Весьма симптоматично, что если в русском языке и русском сознании эти два понятия весьма близки как лексически, так и по своему смыслу (по крайней мере, они не противоположны), то в западном сознании между одиночеством (*loneliness*)

и уединением (*solitude*) не так уж много общего. Принципиальное различие заключается хотя бы в том, что в западной системе ценностей уединение всегда сопровождается позитивным контекстом (творчество, продуктивность мысли, очищение нравственности и т.д.), а одиночество, соответственно, всегда имеет только негативную нагрузку (покинутость, отчуждение, изолированность, кризис и т.д.).

Между тем концепция Торо определенным образом включает оба понятия и сопутствующие им контекстуальные значения. Кратко позицию философа можно сформулировать как переход от состояния отчужденного одиночества, спровоцированного городской средой, в состояние продуктивного творческого уединения, в котором только и можно проникнуть в мир природы и обрести возрождение и обновление духа. Одновременно уединенное состояние (в противоположность одиночеству) открывает природу для человека и само становится продуктом взаимодействия человека и природы, создавая тем самым достаточно сложную систему взаимоотношенности.

«Одиночество не измеряется милями, которые отделяют человека от его ближних. Истинно прилежный студент так же одинок в шумном улье Кембридж-колледжа, как дервиш в пустыне» [148, с. 89], — писал Торо. Уолденский эксперимент как раз и был попыткой исследовать не столько общество (см. главу «Хозяйство»), сколько потенциальные возможности человека. Чтобы понять человека, полагал Торо, необходимо произвести редукцию многочисленных и во многом искусственных, потребностей к немногим, но основным. В ходе своего эксперимента философ убедился в том, что редуцированное, а вернее упрощенное, бытие способствует интенсификации духовной жизни. Поэтому общим итогом исследования человеческой природы, проведенного Торо, стал принцип: «Упрощайся!» [148, с. 60].

Торо, полагая, не без основания, что философские и абстрактно-этические доводы недостаточно убедительны для трезвых и практичных новоянглийских янки, разработал систему экономических расчетов. Она представляла и нравственную, и, в особенности, хозяйственную выгодность того, что сам философ назвал добровольной трудовой бедностью. Согласно его логике, человек, который принадлежит даже к современному развитию обществу, обладает всеми возможностями для обеспечения своей независимости от чуждых ему форм государственного истеблишмента.

Личность самоценна и потенциально независима, утверждал Торо. И никакие ссылки на необходимость жить полной общественной жизнью не казались ему убедительными. Уход, уединение, независимый образ

жизни всегда доступны человеку, если к этому у него есть стремление и мужество. Таким образом, цель уолденского эксперимента сводилась к демонстрации независимости личности и того, что в теории Ральфа Эмерсона получило название «доверие к себе» (*self-reliance*), т.е. самодостаточность любого человека в любой ситуации.

Можно ли считать эту самодостаточность связанной с одиночеством? Ни при каких обстоятельствах. Напротив. Доверие к себе разрушается в условиях наступающего одиночества. Зато уединение и доверие к себе — явления весьма сопредельные и даже сопутствующие друг другу.

В книге «Уолден» Торо рассказывает о том, как природа помогала ему преодолевать привнесенное им из города одиночество, преобразуя его в доверие к себе и продуктивное уединение: «...Любое творение Природы может быть источником нежных и невинных радостей и приятным обществом даже для унылого мизантропа и самого заядлого меланхолика» [148, с. 86]. Или, например, говоря о жизни на озере, философ писал: «Никогда еще я не чувствовал себя одиноким, никогда не бывал подавлен чувством одиночества...» [148, с. 87]. «Я выяснил, что иногда, сколько не шагай, это не помогает сближению двух душ. Чья близость более всего нам необходима? Уж конечно не близость самой большой толпы или станции, почты, трактира, молитвенного дома, школы, бакалейной лавки, Бикон Хилла и Файв Пойнтс, где скопятся больше всего людей, — но близость к вечному источнику жизни, найденному нами на опыте; так, ива растет у воды, и именно к ней тянется своими корнями. Для разных натур это будут разные места, но тут-то и должен копать свой погреб истинный мудрец» [148, с. 88].

Философ вовсе не ратовал за массовый уход в лес и поиски уединения вдали от города. Его императив был иным. Каждый человек должен был совершить обновление и возрождение своего Я. Наиболее действенный путь подобного самоочищения Торо видел в природном уединении. Но возможны были и другие пути. Главное для него состояло в том, чтобы прервать порочную цепь воспроизведения социального зла в ее самом сильном и одновременно самом слабом звене — индивидуальном человеке. В этом смысле одиночество служило примером социального зла, а уединение на лоне природы — движением в правильном направлении.

Эмерсоновская трактовка уединения и одиночества

Беззаветный певец романтической интуиции, творчества на лоне природы и возвышенного презрения к мирской суете, Эмерсон испытывал смятение и даже беспомощность перед лицом одиночества. Иное

дело уединение. Мало кто мог сравниться с философом по части продуманности всех нюансов и изысков мысли. «Потребность в уединении... глубоко органична», — заметил он в своем «Обществе и уединении» (1859) [207, р. 741]. Общество людей надо потреблять, согласно предписанию Эмерсона, только в небольших дозах: «Коль скоро уединение благородно, то общество — вульгарно. В обществе высшие преимущества совместного бытия деградируют на уровне индивида в сплошные недостатки. Мы идем на дно столь же легко, как и поднимаемся вверх — и все это происходит благодаря одной и той же взаимной симпатии. Многие люди, которых я знаю, деградировали именно вследствие проявленной ими или к ним симпатии; их изначальные цели были вполне возвышенны, но люди эти были слишком мягки по отношению к тем грубым индивидам, которые стояли над ними. Люди не могут позволить себе сосуществовать, исходя из присущих им заслуг, и они приспособляются друг другу по своим низменным качествам — пристрастием к болтливости, уклончивым соглашательством и животной покладистостью» [207, р. 744].

Так и есть. И противопоставить этому можно только уединение — исполненное внутреннего достоинства неучастие в общественном лицедействии.

«Единственное средство против вышеуказанных свойств общества — это заставить их бороться друг с другом. Пустой разговор не собьет нас с пути истинного, если мы прибудем на встречу в своем особом платье и со своей приготовленной речью, а также во всеоружии нашей энергии отделять то, что наше, от того, что не наше. Без общества не обойдешься; так уж пусть это будет общество, а не пустопорожний обмен новостями или же совместное потребление пищи из одного корыта. Не общество ли притаилось на одном из стульев, расставленных вокруг этого стола? Я просто не могу пойти в гости к моим ближайшим родственникам, потому что я не желаю быть одиноким в их компании. Общество существует посредством почти что химического соединения элементов и не может сосуществовать иначе» [207, р. 744–745].

Эмерсон словно с натуры рисовал картину пустого общения, разговоров ни о чем, прожигания времени под видом поддержания общественных связей. Материала для подобных заметок у него было с избытком. Впрочем, как и у каждого из нас.

В нашем стремлении к обществу и общению есть какая-то скрытая магия, необъяснимая доводами разума. Стоит пригласить компанию людей и дать им полную свободу общения (пример, приводимый Эмерсоном),

и мы увидим удивительное размежевание. Общество разделится на группы, причем те из них, которые представляют лучших гостей, немедленно обвинят в элитарности. Словно вода и масло, юность и старость, без всякой особой страсти, каждый ищет себе подобного, и любое вторжение в «химическое» притяжение между людьми приводит к возникновению напряженности. Словно опытный социолог, Эмерсон вычислял круги «эмпатийного притяжения», согласно которым образуются малые сообщества людей.

Но за этими изящными рассуждениями американского философа не стоит упускать из виду, что сам Эмерсон не видел во всем этом глубокого смысла. Вся общественная «химико-механика» скрывала лишь невозможность человека обрести подлинное общение. И потому Эмерсону виделось лишь одно средство избежать растраты потенциала своего Я — уединение.

Однако уединение — непрактично. Нельзя же, в конце концов, всем превращаться в затворников и изгнанников. Это так, но в любом случае, настаивал Эмерсон, нас ожидает общество. И для здорового человека оно фатально или, точнее, летально. Что же делать? Эмерсон предложил «принцип диагонали».

Человек должен, образно говоря, расположить себя по касательной как к уединению, так и к обществу. Мы должны держать голову в сфере уединения, а руки — в обществе. Право, странная пространственная композиция рождалась в воображении философа. Впрочем, странность ее была относительной. Логика за всем этим скульптурным творчеством была безошибочная. Уединение, согласно теории Эмерсона, обеспечивает человека трезвостью мысли, отстраненностью от мишуры суетного общения, постоянной переоценкой своего Я и неизменным возвращением к нему. В этом расширенном смысле уединение представлялось скорее как позиция благородного неучастия в деятельности общества, чем как бегство от него. Впрочем, последнее также не исключалось. Так, уединение можно найти и в гуще толпы (если не смешиваться с ней и с ней не переходить на один уровень), и в девственном лесу, и в лоне семьи, и на общественном поприще — везде и всюду. Главное — уметь отстраняться силой своей мысли и духа от поверхностных и необязательных отношений с людьми, от мелких жизненных целей и недостойных способов их достижения. Это умение и есть умение воссоздавать уединение.

Дискутируя с самим собой, Эмерсон все же склонялся к некоему идеальному образу уединения, который он назвал «ферма» — весьма условный, отвлеченный образ-символ.

Какая душа в этом мире не мечтает о ферме — заброшенном одиноком обиталище, где в полнейшей гармонии с миром и самим собою на просторах природы мерно текут в трудах дни затворника? В эссе «Фермерский труд» (1859), примыкавшем к работе «Общество и уединение», Эмерсон и создает эту идиллически-пасторальную картину трудового уединения.

«...Красота природы, спокойствие и добросердечие селянина, его независимость и его вызывающие уважение искусство ухода за пчелами, птицей, овцами, коровами, другим молочным скотом, сноровка обращения с сеном, фруктами, садовыми посадками, лесными угожьями и ответная реакция всего этого, сообщающая труженику силу и прямодушное достоинство, которые сродни чертам самой Природы — все с благодарностью признают это. Люди держат ферму про запас, как убежище для души, где в случае несчастья, можно скрыть от общества вашу бедность — или обрести уединение, коль скоро вы не преуспели в обществе» [207, р. 749].

В отличие от горожанина, постоянно пребывающего в состоянии спешки и пустой суеты, фермер — этот собирательный образ человека природы — живет размеренной жизнью, согласующейся по своим ритмам с ритмами природы. Свою жизнь фермер сверяет с природой, но не с городом. Он настраивается на циклы времен года — они и есть его настоящие часы. Присущие сельскому жителю терпеливость и спокойствие гораздо более естественны, чем черты, которые можно видеть у городских людей. Таким образом, уединенный труженик вырабатывает свое особое отношение к жизни, которое, по мнению Эмерсона, и можно единственно считать правильным.

«То удивительно неподкупное поведение, которым мы восхищаемся в животных и детях, сполна присуще и ему — охотнику, мореплователю — человеку, живущему в присутствии Природы. Города стимулируют рост и превращают людей в болтливые и развлекающие самих себя существа; люди становятся искусственными. Однако единственно, что может составлять предмет нашего интереса — это naturel (естественное), характерное для каждого человека и его врожденного совершенства. Это и рождает бесконечное удивление, увлеченность и любовь; мы не можем удовлетвориться только лишь знанием этого или об этом; наше общение с Природой охраняет и восполняет именно это видение человека» [207, р. 758].

Но не только свободный фермер воплощал для Эмерсона идеал уединения, исполненного творческого отношения к жизни. К числу избранных судьбы философ относил *Человека, который Мыслит*, ученого, который не может жить и работать, не предаваясь своему уединению.

Служение истине — это призвание и бремя, не всегда способствующее сближению с людьми и воцарению гармоничного общения с ними. Эмерсон прекрасно понимал эту не самую благодатную черту миссии ученого. «Пусть он молчаливо, упорно, в аскетическом уединении держится самого себя, накапливая наблюдение за наблюдением, не снисходя ни до забот о славе, ни до упреков; пусть он выжидает своего срока и будет достаточно счастлив, если сможет сам, один испытать удовлетворение...» Таков суровый образ уединенного ученого, столь близкий идеалу Эмерсона. Но и в ученом уединении *Человек, который Мыслит*, постоянно должен соотносить свое видение мира с природным порядком. В противном случае он мог бы впасть в солипсизм.

В этом смысле, жить в согласии с природой и в уединении — означает следовать принципу высшей целесообразности. Тогда как город, при всей очевидности рациональности, порождает лишь ее видимость. Разумность природного устройства ничем не заменить и не восполнить. Поэтому глубоко естественному для человека уединению, согласующемуся с природой, противостоит порожденное городской толпой одиночество, которое как раз и обозначает наиболее удаленное от природы состояние. Если уединение раскрывает перед человеком внутреннюю красоту мира и самого человека, о которой он может даже не подозревать, то одиночество, напротив, максимально отчуждает несчастного от других людей и всего остального мира. В состоянии одиночества человек утрачивает способность общения не только с себе подобными, но и с ландшафтом, растениями, животными. Во всем они становятся для него лишь трагическим отражением его собственных невзгод. Природа, в таком случае, просто неспособна врачевать. Она отказывается от опеки над человеком. Постепенно устанавливается *космическое, вселенское одиночество*.

«Мы идем по свету в одиночестве, — невесело заметил Эмерсон. — Друзья, которых мы хотели бы иметь, — это мечты и легенда». Правда, всегда остается надежда, что где-то там, в другом месте, есть человек, столь близкий тебе по духу, что он немедленно станет твоим другом на века... Так мы все думаем, утешая себя несбыточными надеждами. И когда не обнаруживаем свой идеал дружбы и общения, подчас впадаем в панику. И как средство от этого панического метания изобретаем неразборчивость и хаотичность в общении, поспешность в том, как мы сходимся с людьми и расходимся с ними. Во всем обнаруживает себя бесконечная фальшь.

Поспешность, поверхностность, неподлинность отношений — все это неизбежные причины и спутники одиночества.

Вселенское одиночество прежде всего разрушает целостность восприятия человеком самого себя. Между одинокой душой, природой и космосом устанавливается устойчивый диссонанс — первоначальная синкретичность заменяется разорванным сознанием, отчужденным от самого себя. Человек становится неприятным самому себе, а его существование теряет основной смысл.

Далее происходит разрушение сакрального, или мистического, наполнения жизни человека. Холодный атеизм, а с ним и вакуум абсурда отвоевывают один за другим рубежи сознания. От циничного скептицизма к устойчивому отрицанию трансцендентного проходит путь несчастное сознание одинокого человека. Чувство утраты связи с бытием и трансцендентным отзывается в нем взрывом отчаяния, не скованного ни культурными, ни религиозными рамками.

Наконец, человек теряет веру в свою изначальную уникальность в соотносении с историей. Общественный мир предстает перед ним в качестве анонимной силы, да и сам человек теряет свое имя и индивидуальность, превращаясь в часть толпы. История более не представляется ему разумной и наделенной смыслом — в ней остается лишь абсурд, помноженный на господство частного интереса.

Разочаровавшийся романтик, некогда воспевавший силы природы и веривший в пришествие «Молодого Американца» (так называется одно из известнейших эссе Эмерсона), превращается в агрессивного иррационалиста и нигилиста, отказывающего миру в каком бы то ни было смысле. Эмерсон никогда не заходил так далеко, как Киркегор и Ницше, по пути деромантизации своего мирочувствования и своего романтического героя, но и у него, тем не менее, можно найти в зародыше всполохи космически-вселенского одиночества. Он пытался искоренить его, веря в то, что силы творчества, разбуженные уединением, способны восстановить гармонию и равновесие в душе. Но кризисный раскол человека, природы и истории не мог быть изгнан окончательно. За этим расколом в сознании стоял кризис самой действительности.

Эмерсону были ведомы нюансы взаимоотношений человека с природой и городом более, чем кому-либо. Современник бурного расползания городской цивилизации по территории Соединенных Штатов, философ пытался найти известную компромиссную меру уединенности и урбанизма, доверия к себе и необходимости принадлежать к толпе. Впрочем, эта тема выходила за границы его философского видения. Он принадлежал к иной эпохе, которая завершилась в США в середине XIX в. Новая же эпоха, провозгласившая своим знаменем города, технологии

и одиночество, не укладывалась в рамки романтического синтеза. Уединенный и мечтательный наблюдатель мира, чужак в городской среде и свой человек в кругу романтизированных им же самим фермеров решительно не соответствовал ни одному из этих двух миров.

Единственным, что по-прежнему составляло прочный тыл американского мыслителя, была природа. Да, именно природа при всех уронах со стороны человека, которые она терпела на глазах Эмерсона, все же оставалась надеждой на трансцендентальность этого мира. Именно в природе силы сверхдуши соединялись с идеальным и духом. Не будь вокруг нас природы, мир перестал бы быть духовно значимым. Он бы погас, как постоянно гаснут далекие звезды. Но Эмерсон не хотел верить в эту перспективу. И все его учение о природе стало утверждением противоположного.

Нет, мир не уничтожим. Он не уничтожит себя в холоде опустошенности. Каждая смерть порождает новую жизнь. Каждое попятное движение рано или поздно сменяется поступательным. На место одинокой души приходит душа уединенная, сосредоточенная на поиске решений вековых проблем человеческого духа. С неистребимым оптимизмом Эмерсон верил в эти великие идеи.

Современные реминисценции трансцендентализма

Отношение американских трансценденталистов к природе глубоко созвучно духовным веяниям, которые до настоящего времени господствуют в среде американской интеллигенции. Причем речь идет не только и не столько о так называемых природоохранительных движениях зеленых, сколько о своеобразной программе погружения в природную среду и поисках в ней ответа на нравственные вопросы. В этой тенденции развития сливаются воедино и социальный утопизм, и нетрадиционные религиозные искания, и опрощенчество, и другие черты современной радикальной культуры.

Так, например, природно-эскейпистская тенденция тесно переплетается с антиурбанистской и антииндустриальной, что, впрочем, вполне объяснимо. Следует заметить, что в общих чертах те же компоненты входили в состав трансценденталистской философии.

Один из видных адептов современной контркультуры Поль Гудман, выступая в пользу рурализма (*ruralism*) — движения за переселение в сельскую местность и пропаганду жизни на доне природы, выделяет определенную последовательность в развитии неизбежной, по его мнению, трансформации современного общества в сельское. «...Волна

рурализма, — пишет Гудман, — была отмечена небывалым ростом числа отшельников и эскейпистов, которые принялись обосновываться в незаселенных местах с целью свободного осуществления своих идеалов служения человечеству. В обществе всегда были люди, считавшие механизированные урбанистские зоны городов уродливыми и негигиеническими наростами на теле общества, и потому эти люди устремлялись в деревню, поначалу только на летнее время... Но только в начале 70-х годов [XX в. — Н.П.] подлинные гуманисты стали осознавать, что общество действительно деградировало в некое подобие византийской империи или позднего Рима. И бегство из этого мира стало единственным средством спасти свою душу и свою жизнь» [215, р. 8]. Такова одна сторона неоромантического эскейпистского движения, весьма созвучная принципам новоанглийских трансценденталистов XIX в., прежде всего Генри Торо.

В книге «Уолден» (глава 1 «Хозяйство») американский философ дал принципиальную критику городской промышленной цивилизации, придя к выводу, что изменить город нельзя — его можно только покинуть. (Сходная позиция была чрезвычайно близка А.Н. Толстому, неоднократно возвращавшемуся к критике городской цивилизации. Достаточно вспомнить одного из героев романа «Анна Каренина», помещика Левина, или начало романа «Воскресение», не говоря уже о жизненном пути самого писателя и философа — быть может, наиболее яркая иллюстрация к приведенному выше суждению.)

Иная сторона рурализма состоит в том, что одного бегства из города еще недостаточно для обретения нового видения мира и нового духовного баланса. Беглец стремится найти некое замещение утраченным связям и тому, что в социологической литературе называется сеткой общения (*communicative net-work*). Кто или что может играть (или замещать) роль утерянных социальных связей для руралистов-эскейпистов? Ответ на этот вопрос в свое время дал Торо.

Для Торо и позднейших сторонников сельской цивилизации дикая природа становится инстанцией подлинного общения. Руралист обретает в природе своего нового собеседника и партнера, находя в мире девственного ландшафта иную реальность, которая заменяет ему утраченные ценности общения с людьми. В одних случаях делается акцент на эстетическом, с элементами космизма, восприятию явлений природы в их неуклонной годовой цикличности, в других — природа непосредственно наделяется духовным началом и даже обожествляется. Оба эти подхода не были чужды Торо, фактически он исследовал их в своих

произведениях, дневниках и в практике личного взаимодействия с живым природным окружением.

Таким образом, философская спиритуализация природного ландшафта не является чем-то случайным или же малозначимым для современных неоромантиков. Она органично сочетается с другими важными направлениями их идейно-философских исканий. В этом отношении весьма примечательна книга американского писателя и природоведа Генри Бестона «Домик на краю земли» [18]. Слово «земля» в заглавии книги, присутствующее в русском переводе, может быть напечатано и с прописной буквы, ибо в известном смысле писатель имеет в виду всю нашу планету. Книга Бестона была написана по материалам опыта уединенной жизни, весьма схожего с опытом Торо.

На первый взгляд «Домик на краю земли» — сугубо природоведческое произведение, не претендующее на большую философичность. Однако при более внимательном чтении этой книги и обдумывании ее содержания становится ясно, что мы имеем дело с определенной философской позицией автора. Она содержит в себе свод нравственных и психологических установок относительно того, как можно и должно «вживаться» в природную среду, читать ее иероглифическую тайнопись, раскрывающую перед человеком источник нравственного обновления (*renewal*) и возрождения (*rebirth*). Оба термина, принадлежавшие Генри Торо и раскрывавшиеся им в книге «Уолден» (см. «Заключение»), стали популярными среди современных неоромантиков. Бестон пишет: «Если кто-нибудь спросит, как мне удалось преодолеть трудности зимы и дикой пустынной местности, да еще в одиночку, я могу ответить, что наслаждался жизнью с первого до последнего дня. Видеть и беспрепятственно изучать, как развиваются великие силы природы — “могучие труды”, выражаясь языком Библии, — большое счастье, за что можно испытывать только глубокую благодарность ей. И вот наконец-то мне принадлежала обширная территория, полная сокровенной дикой жизни, без помех развивающейся по древним законам, свободная от вмешательства человека. Никто не приходил с целью кого-нибудь убить, что-нибудь исследовать или просто наблюдать. Суша, океан и небо, тройственный союз этого побережья, действовали в него исполнение своих величественных сложных целей, обходясь без человечества столь же естественно, как любая планета, движущаяся по своему известному пути вокруг Солнца» [18, с. 78–79].

Прямые ссылки на Торо в книге Бестона эпизодичны, но идейная перекличка двух философов природы очевидна. Бестон не скрывает своей любви к природе, которую он представляет в качестве прямой антитезы

городскому обществу. В его видении жизненные силы, скрытые в природе, воодушевляют человека во сто крат сильнее, нежели общение с городской средой.

«...Я находился в самой гуще обильной природной жизни, проявлявшейся днем и ночью, и благодаря этому оказался вовлеченным в круговорот великой жизненной силы, чувствуя, как получаю он нее тайную питательную энергию... Жизнь — это вселенская энергия, подобная электричеству или земному тяготению; ее присутствие поддерживает саму жизнь. Эта сила может вмешиваться в отдельную жизнь, подобно мгновенному соединению лавины огня с пламенем свечи» [18, с. 80–81].

Говоря об определенной близости романтического натурализма Торо и Бестона, нельзя игнорировать весьма существенное различие в мировоззрении этих писателей. Книга Бестона гораздо менее символична по сравнению с произведением Торо, одновременно она более приземлена — на ней лежит печать то скрытого, то явного разочарования. Иными словами, романтический идеал отчасти перестает быть для Бестона живительной силой нравственного возрождения человеческого Я. И все же оба мыслителя солидарны в том, что научное знание и прогресс техники достойны по большому счету лишь отрицания. Вместо того чтобы эксплуатировать «безжизненный мир» с помощью технических средств, человеку необходимо найти скромную экологическую нишу и жить в ней, погружаясь в созерцание гармонического строя мироздания.

Романтизм Торо и американских трансценденталистов, с одной стороны, и взгляды современных неоромантиков, с другой, образуют некий новый синтез, своего рода философский натурализм (экологизм), соединяющий в себе культ дикого природного начала с обоснованием одиночества и «позитивного уединения». Человек, в их понимании, превращается в монаду, находящую умиротворенность лишь в системе безудержного динамизма природных сил. Об этом свидетельствует и неизмеримо возросшая популярность в современной философской литературе такого понятия как «дикая природа» (*Wild, Wildness, Wildererness*). Об этом весьма подробно писал Р. Нэш [249].

Другой исследователь, Гэри Снайдер, поэт, эколог, сторонник контркультуры обосновывает свое влечение к дикой природе присутствующими в ней «чудом», «магичностью», «возвышенностью» [274]. В продолжение этой темы Нэш пишет: «И девственная природа вполне удовлетворяет этим запросам. Будучи неизвестной, произвольной, неконтролируемой, она стала святым храмом для таинств» [275, р. 259]. В этой связи нельзя не вспомнить крылатое изречение Торо, ставшее

истинным предвозвестником всех современных дискуссий вокруг этого понятия: «В дикой природе заключено спасение Мира» [288, 5; р. 224]. При этом и Торо, и современные неоромантики полагают, что первозданная, девственная природа — прекрасное основание для проявления интуиции, которая присуща человеку и становится полноценным, наряду с интеллектом, способом познания.

Для Теорода Роззак дикая природа — одно из немногих оставшихся явлений в мире, способных вызвать благоговение у человека. В этом смысле Роззак сравнивает любовь к природе с любовью человека к человеку (подобное сравнение, кстати сказать, — излюбленная тема Торо): в присутствии любимого человека, а равно и в природной среде «мы не имеем ни малейшего желания что-либо искать, подсчитывать, подытоживать, решать... мы погружаемся в восхитительное переживание удивительного факта существования любви в ее полной самодостаточности. Мы теряем себя в великолепии или грозном величии мгновения и большего желать не можем» [264, р. 249–253, 258].

Одиночество в социальном контексте

Несмотря на внешнюю чуждость трансцендентализма повседневным, низменным заботам людей, политическим институтам общества, под давлением чрезвычайных обстоятельств трансценденталист Торо вынужден был подвергнуть рассмотрению всю систему взаимоотношений личности и государства. Этими чрезвычайными обстоятельствами стали для писателя как события его частной жизни, так и бурные коллизии национальной истории.

Традиционно политическую философию Торо квалифицируют как близкую к анархизму, т.е. подразумевающую не только и не столько критику государства, сколько полное его отрицание. Однако подобное мнение, видимо, не совсем верно.

Начиная свое знаменитое эссе «О долге гражданского неповиновения» (1849) словами Теодора Паркера о том, что лучшее правительство это то, которое меньше правит, Торо предлагал логически развить этот тезис: «То правительство лучшее, которое вообще не правит» [288, 4; р. 356]. Казалось бы, это заявление ставило философа в ряд анархистов, отрицавших всякую позитивную ценность государства. Однако в этом же эссе он высказывает иную идею, заметно отличающуюся от приведенной выше. «Но говоря практически и в качестве гражданина, в отличие от тех, кто называет себя антигосударственниками, я призываю

не к немедленному упразднению, но к немедленному созданию лучшего правительства» [288, 4; р. 357].

Итак, с одной стороны, нигилизм в отношении государства, а с другой — стремление улучшить существующие формы правления. Есть ли в подобном разночтении противоречие?

Как последовательный трансценденталист, философ не мог признать законным статус современного государства, ибо подлинные сообщества людей образуются, согласно Торо, на основе трансцендентальных духовных ценностей, а не в силу искусственного объединения индивидов на основе экономической выгоды.

Но как человек не только практический, но и последовательно демократический, Торо считал, что политическая реальность требовала не спонтанного штурма государственных институтов, а использования демократических перспектив, содержащихся в американском государстве.

Подобная позиция помогла Торо избежать анархистского догматизма, столь характерного для позднейших последователей этого движения. «Я наслаждаюсь мечтами о Государстве, которое сможет позволить себе быть справедливым ко всем людям и будет относиться к личности с тем же уважением, с каким должно относиться к соседу; о Государстве, которое не считало бы несовместимым со своей безопасностью то, что несколько его членов жило бы поодаль от него, которое не вмешивалось бы в это и не использовало бы это в своих узких интересах; о Государстве, которое бы выполняло все обязанности, кои выполняют между собой соседи и сограждане» [288, 4; р. 387].

Подобный идеал государства есть нечто иное, как демократический прообраз, помноженный на романтический индивидуализм в духе эмерсоновского принципа доверия к себе (*self-reliance*).

Однако Торо не ограничивался только этим. Вслед за демократией политической наступал черед демократии трансцендентальной. «Государство [Демократическое. — Н.П.], принесшее такие плоды и позволившее им упасть, когда они созреют, подготовило бы путь для еще более совершенного и великолепного государства, о котором я мечтаю, но до сих пор нигде не видел» [288, 4; р. 387]. Это государство, в котором не будет места отчуждению и одиночеству, но каждый человек в нем сможет обрести уединение и самососредоточение в той мере, в какой этом требуется для очищения его нравственного мира.

Мечтания, окрашенные в утопические и трансценденталистские тона, оттеняли почти экзистенциальные переживания Торо, перенесшего глубокий разлад с социальной действительностью. Именно данным

обстоятельством можно объяснить устойчиво присутствующий в мировоззрении философа и писателя образ-понятие «отчаяние». Причем этот образ-понятие (быть может, символ?) имел три мировоззренческих аспекта: экономический, моральный и политический. «Из города, полного отчаяния, мы попадаем в полную отчаяния деревню...» — читаем мы в книге «Уолден» [148, с. 8]. Более того, отчаяние, по мысли Торо, отражает универсальное свойство существования человека. Почти в киркегоровском духе он писал: «Большинство людей ведет безнадежное существование. То, что зовется смирением, на самом деле есть убежденное отчаяние. <...> Даже то, что зовется играми и развлечениями, скрывает в себе устойчивое, хотя и неосознанное отчаяние» [148, с. 8].

Ряд американских исследователей указывают на то, что отчаяние в философии Торо весьма близко понятию отчуждения (одиночества) в его нравственном измерении [см. 202, р. 62]. Причем вновь истоки отчаяния, согласно Торо, скрыты в глубинах человеческого Я. «Тяжко работать на южного надсмотрщика, еще тяжелее — на северного, но тяжелее всего, когда вы сами себе надсмотрщик. А еще говорят о божественном начале в человеке!» [148, с. 8]. В этом сконцентрировался для философа весь драматизм современной эпохи, в которой социальное зло в равной степени опирается на отчаяние, охватывающее души людей, и одновременно порождает его. И потому единственной позицией, которая могла разомкнуть этот порочный круг, Торо виделось гражданское неповиновение, мобилизующее нравственный потенциал личности, духовно обновляющее человека и создающее социальную общность высшего уровня.

В одном из нравственно-политических эссе — «Рабство в Массачусетсе» (1854) Торо высказывает мысль о том, что в основе внутреннего и последовательного по форме сопротивления личности существующему политическому строю должна быть кризисная утрата идентичности человека и социальной системы. Именно утрата этой идентичности и создает самый мощный импульс для начала внутреннего, а затем и массового ненасильственного протеста. Таким образом, к мысли о гражданском неповиновении, затрагивающем самые глубины человеческого Я, нельзя прийти исключительно в результате рационального убеждения (пропаганды?), деятельности политической партии или иной политической группы.

Гражданское неповиновение, по мысли Торо, есть итог нравственного кризиса, охватывающего каждого человека в отдельности. И только этот сугубо индивидуальный кризис создает единое движение многих людей.

«Весь прошедший месяц у меня было чувство огромной утраты. Вначале я не мог понять, что за беда со мной случилась. Но потом понял, что я потерял страну. Я никогда не уважал правительство, возле которого жил, но я имел глупость думать, что все же сумею здесь прожить, занимаясь своими делами и не вспоминая о нем» [170, с. 368]. Увы, это оказалось для него невозможным.

Эссе «Рабство в Массачусетсе», логически примыкающее к эссе «О долге гражданского неповиновения», как раз и посвящено описанию того нравственно тягостного чувства, которое можно охарактеризовать как полное отвращение (близкое к сартровской «тошноте») по отношению к политике правительства и столь же полное неверие в перспективность законных, легальных методов изменить существующее положение дел. Отвращение не только порождается разумными, рациональными этапами сознания, но и проистекает из подсознательного неприятия, протеста, ненависти по отношению ко всему внешнему, социальному строю, жить в котором становится невозможно в психофизическом смысле слова. Сродни чувству общественного отвращения чувство гадливости, происходящее от ясного понимания тотальной недоброкачественности социальной среды.

Потеря родины — это разрыв с агрессивными, насквозь лживыми верхами и послушными низами, пребывающими в нравственном рабстве (отсюда и название эссе), тупо голосующими на выборах в конгресс и полагающими, что тем самым они выполнили свой нравственный долг перед страной. Справедливость, по мысли Торо, это не политическая, а сугубо нравственная категория, которая ни в коей мере не исчерпывается политическим срезом общественной жизни. Более того, «неужели люди не поймут, что политика — это не нравственность, что она никогда не обеспечивает моральной правоты, а ищет только выгоды, выбирает подходящего кандидата, а им неизменно оказывается дьявол — так чего же избиратели удивляются, когда дьявол не ведет себя как лучезарный херувим» [170, с. 366–367].

Словно вещей призыв звучали слова Торо о том, что «закон не может делать людей свободными: сами люди делать закон свободным. Они — блюстители закона и порядка, соблюдающие его, когда его нарушает правительство» [170, с. 362].

Подобные заявления не могли в стране, сделавшей своим культом идею правового государства, в котором законность и правопорядок превращались в надличностные абстракции, лишённые своего первоначального гуманистического, содержания не расцениваться как святотатство.

Поклонение закону представлялось Торо смешным, если этот закон не освящен подлинным уважением к человеку. «Я хочу сказать своим согражданам, что, каковы бы ни были законы, ни отдельный человек, ни нация не могут совершить даже малейшей несправедливости в отношении даже самого неприметного из людей и избежать расплаты. Правительство, сознательно творящее несправедливость и упорствующее в этом, станет в конце концов посмешищем для всего мира» [170, с. 361], — писал Торо, отдаленно предвосхищая бессмертную мысль Ф.М. Достоевского, высказанную устами Ивана Карамазова, о том, что общество не может быть счастливым, если в основу его заложена слеза ребенка.

При хорошем правительстве, развивал философ свою мысль, ценность человеческой жизни неизмеримо повышается, при плохом — столь же неизмеримо падает, ибо социальное зло, аккумулирующееся в правительстве, неизменно отыгрывается на человеке, быть может, и полагаящем, что он живет вдали от правительства и не входит в дела сильных мира сего. И потому единственно разумной и по существу своему позитивной альтернативой всему этому тошнотворному круговороту зла в мире могла стать позиция активного неприятия и сопротивления — в противном случае человек превращался в раба.

Коль скоро правительство (читай: существующий строй) нарушает свои изначальные гуманистические обещания, каждый человек в отдельности и люди в целом имеют законное право расторгнуть с ним договор. Утверждая это, мыслитель следовал в русле традиции протестантского ковенанта (договора), которая пронизывала общественное сознание Новой Англии даже во времена американского мыслителя. Это давало Торо не только моральное, но и законное право призывать к неповиновению, что он открыто и делал.

«Нынешние времена не располагают к отдыху. Мы израсходовали весь наследственный запас свободы. Если мы хотим спасти себя, нам надо бороться» [170, с. 369], — заключал Торо свое обращение к согражданам, в логическом смысле служившее введением в учение о гражданском неповиновении.

Гражданское неповиновение как преодоление одиночества

Главная цель эссе «О долге гражданского неповиновения» (1849) состояла в ответе на вопрос: что должен делать человек, если он полностью потерял доверие к той политической системе, при господстве которой

ему суждено было родиться? Как автор книги «Уолден», Торо мог и в теории, и на практике привести свой личный пример и тем самым ответить на вопрос, что делать, — уйти из общества или же остаться в нем на правах внутреннего эмигранта. Однако и сам философ хорошо осознавал, что путь уолденской утопии скорее исключителен, чем типичен; более прекрасен, чем реален. Для тысяч людей, испытывающих столь же активное неприятие по отношению к властям, путь экологической утопии или же внутренней эмиграции едва ли приемлем. И потому Торо провозгласил принцип открытого политического протеста.

Таким образом, позитивная альтернатива сводилась к двум решениям: либо философская отрешенность и самоуглубление, достигаемые тем или иным способом (для Торо прежде всего эскепистским бегством из цивилизации), либо очищающий дух и совесть взрыв протеста, направленный против существующих аморальных институтов власти.

Ненасильственная революция предполагала два аспекта: внешний — политический и внутренний — моральный. С внешней стороны программа Торо сводилась к следующему: «Если бы тысяча людей не платила в этом году налога, то это не была бы насильственная и кровавая мера; тогда как продолжать платить налоги, значит дать возможность Государству вершить насилие и проливать кровь невинных. Вот, в сущности, определение мирной революции, если таковая вообще возможна» [288, 4; p. 371].

Разумеется, проблема уплаты налогов была взята Торо лишь по той причине, что она наиболее зримо затрагивала материальные интересы обычных людей. Задача же философа состояла в том, чтобы показать, как бездумное, автоматическое выполнение общепринятого долга, по сути, являет собой процесс самовоспроизведения зла. И этот процесс необходимо было разорвать в любом звене. К тому же Торо весьма убедительно доказывал, что за всяким материальным феноменом стоит его нравственный прообраз. И именно о нем, об этом нравственном спутнике повседневной, обыденной жизни, толковал мыслитель.

Итак, необходимым условием гражданского неповиновения должен стать последовательный отказ людей от сотрудничества с властями. «Если сборщик налогов или любой другой государственный служащий спросит меня, как когда-то спросил один из них: “Что же нам делать?”, то я отвечу: “Если вы действительно хотите что-то сделать, то уходите из вашего учреждения. Когда подданный отвергает свое государство, когда служащий покидает свое учреждение — тогда революция совершена”» [288, 4; p. 371].

Внутренний, моральный аспект ненасильственной революции состоял в том, что массовый политический протест сопутствовал перевороту в сознании людей. Это и есть то, что впоследствии получило название «революция одного человека» (*one man revolution*). Переворот в сознании первичен по отношению к серии политических актов бойкота властей, что вполне соответствовало трансценденталистскому учению о супранатуралистическом единении душ, преодолевающим тенеты материального бытия.

Значимость нравственного переворота в сознании человека служила объяснением того, что Торо сравнительно мало и весьма туманно описал сам характер пассивного сопротивления, тогда как обоснованию его принципиальной необходимости посвящены многие страницы эссе и дневников американского мыслителя.

Быть может, в этом и состояла особая цель философа. Предсказать конкретные методы осуществления ненасилия невозможно. Но можно и должно воссоздать внутреннее состояние человека, решившего разорвать все связи с системой общественного принуждения.

Гуго Адам Бедо — современный исследователь учения о гражданском сопротивлении Торо, полагает, что непротивленческое наследие американского мыслителя содержит в себе четыре вопроса. Совершил ли сам Торо акт гражданского неповиновения? Был ли Торо пацифистом? Была ли главная цель философа чисто просветительской или же в ней присутствовал революционный элемент? Каким образом Торо оправдывал акт неповиновения? [193, р. 15–26]. Не ограничивая себя подробным изложением ответов самого Бедо, согласимся с тем, что это действительно важные темы, вытекающие из всего литературно-философского наследия Торо.

По сравнению с позднейшими кампаниями гражданского неповиновения, осуществленными в Индии в конце 40-х гг. XX в. и в США в ходе борьбы черного населения за равноправие с белыми, узко трактуемый пример Торо может действительно показаться слишком частным и не вполне серьезным. Однако сила примера состояла в том, что отказ от уплаты налогов привел к «революции одного человека», происшедшей в сознании философа. И сила Торо, естественно, заключалась не в инспирированных им массовых действиях (этого не было), а в философски и художественно убедительно представленной идее гражданского неповиновения.

Трансценденталистский индивидуализм и трансцендентальный коллективизм

Американский трансцендентализм, верный общим принципам романтизма, придавал особое значение индивидуальности и личностному фактору. Философский индивидуализм романтиков и американских трансценденталистов превращался в мировоззренческую установку, провозглашавшую превосходство индивидуального творческого начала над всеми возможными формами коллективного опыта, который, как считали трансценденталисты, неизбежно накладывал ограничения на процесс самореализации личного творческого порыва. Этот методологический принцип имел социально-философские и политические последствия (абсентеизм, анархизм и социальный эскейпизм, а также социальный утопизм).

С другой стороны, трансценденталисты верили в возможность создания коллективистской ячейки общества, дающей возможность гармонично объединить романтический индивидуализм с коллективным трудом и духовным саморазвитием всех. Бесспорно, что трансценденталистские коммуны, главным образом Брук-Фарм и Фрутленд, возникли не без влияния утопического социализма, получившего большую известность в США в 30–40-е гг. XIX в.

Социальный утопизм американских романтиков-трансценденталистов привлек внимание современной интеллигенции, прежде всего студенчества и молодежи США, когда они, исходя из установок, близких идеям трансценденталистов, предприняли попытки создания социальных экспериментов, направленных на реализацию принципов особого образа жизни в рамках контркультуры.

Известный американский историк Артур Шлезингер-младший прослеживает связь социального утопизма трансценденталистов с принципами так называемой джексоновской демократии, получившей название по имени президента США Эндрю Джексона (1829–1837 гг.). По мнению Шлезингера, сторонники джексоновской демократии подняли бунт против политической философии Локка, что очень напоминало критику кальвинизма и унитарянства, осуществленную трансценденталистами. И джексоновские демократы, и трансценденталисты были едины в поддержке вольнодумства, отрицавшего прежнее социальные институты. И те, и другие верили в единство человеческой природы и в ее способность найти пути самосовершенствования. Обе группы присоединялись к принципу доверия к себе. «Однако для типичного трансценденталиста уход от политики, видимо, выражал убеждение в невозможности создания

уклада, к которому они стремились. Побег в мир самоусовершенствования перечеркивал чувство ответственности за этот мир в пользу магической сферы, куда не допускался бы грубый внешний мир» [268, р. 141].

Так называемые крайние трансценденталисты, неспособные к эффективному межличностным отношениям, пытались превратить свое устремление от политической деятельности в знак нравственного триумфа. Между тем потребности социального общения нельзя было в полной мере удовлетворить с помощью любвеобильной сверхдуши. В отличие от Олкотта Дж. Рипли не презирал тех, кто считал, что повседневные дела и заботы также заслуживают внимания. Рипли отмечал, что у трансценденталистов нет веры в политические партии, но имеется мощная тяга к философским принципам. И тогда у Рипли возникла заманчивая цель — создание коммуны Брук-Фарм. Он взялся за новое дело, полностью оставив все иные занятия. «Для Рипли и других трансценденталистов, которые не могли бездумно отмахнуться от социальных проблем, Брук-Фарм стала попыткой решить противоречия действительности. Вера трансценденталистов была разновидностью социального утопизма, а Брук-Фарм через какое-то время закономерно переродилась в фурьеристский фаланстер» [268, р. 141]. Характерно, что ни Эмерсон, ни Торо не поддерживали проект Брук-Фарм, хотя и посещали коммуны время от времени. Эмерсон называл ее формальной школой, воплощавшей благороднейшую идею правильного уклада жизни и состоявшей из благороднейших людей, но совершенно беспомощных и меланхолических по своей природе.

В самом деле, есть что-то весьма отталкивающее в интеллигентском энтузиазме, не имеющем практического основания и соответствующих навыков. Энтузиазм одних лишь слов и туманных принципов нередко приводит к сектантству и производит крайне негативное впечатление.

Чарльз Кроу исследует историко-философские и практические связи трансценденталистского утопизма и экспериментального фурьеризма в США [199]. Именно Брук-Фарм и представляла собой переход одной утопии в другую. На трансценденталистов оказали сильное влияние уравнительные тенденции, свойственные джексоновской демократии. Надвигались промышленная революция, экономическая паника 1837 г. Все это вместе взятое заставило Рипли и Дуайта, а также других трансценденталистов постепенно отойти от ультраиндивидуализма и эволюционировать в направлении коллективизма и реформизма. Характерно, что Торо отчасти под влиянием тех же факторов резко эволюционировал в прямо противоположном направлении.

Возникшая в 1841 г. колония Брук-Фарм к 1844 г. превратилась в фуртеристский фаланстер. Это привело к возрастанию коллективизма, отходу от трансцендентализма и присоединению коммуны к рабочему движению. Брук-Фарм стала и сердцем, и головой новоанглийского, да и всего американского фурьеризма.

Однако, не следует думать, что Брук-Фарм как на своем трансценденталистском, так и на фурьеристском этапе составляла зримую альтернативу философии индивидуализма и принципа доверия к себе. Напротив, в колонии пытались экспериментально объединить принципы трансцендентализма в контексте социалистического опыта. При этом, однако, многие трансценденталисты и некоторые фурьеристы не без основания полагали, что эти две философии несовместимы. После вступления эксперимента Брук-фарм в стадию зрелого фурьеризма опасения относительно того, что дух коллективизма окончательно вытеснит эмерсоновский индивидуализм, стали неоспоримым фактом. Дж. Кёртис, молодой последователь Эмерсона, проживший несколько лет на Брук-Фарм, высказал общее непонимание принципов уравнительного коллективизма, утверждая, что социальные связи любого рода относительны, тогда как индивидуальность абсолютна. Человек, согласно Кёртису, живет для себя, и только во имя своего дальнейшего духовного роста он вступает во взаимодействие с другими людьми. Общество есть не более чем отблеск индивидуальности, стоящей за ним. Таков был приговор трансценденталистов социалистической утопии.

Даже Рипли, казалось бы вложивший в идею коллективного социального эксперимента всю свою душу, порой ставил под вопрос совместимость трансцендентализма и коллективизма в любой форме. Хотя Эмерсон и Торо часто критиковали современное им общество за присущую ему разобщенность людей и искажающую их сущность специализацию, разрушавшую целостность природы (см., например, главу «Хозяйство» в книге «Уолден»), но они не могли предложить убедительную альтернативу, не считая индивидуалистического эксперимента Торо на Уолденском озере. Но только Дж. Рипли попытался предпринять нечто коллективное с целью показать противоположный существовавшему порядку пример. По его генеральному проекту Брук-Фарм должна была гармонично сочетать умственный и физический труд, предоставив всем своим участникам свободу самовыражения. Когда Рипли занялся созданием Брук-Фарм, он определил задачу как воспитание свободных, благородных, праведных мужчин и женщин. Трансцендентализм, однако, не давал практических советов относительно решения данной задачи.

Фуртеристская философия, напротив, была исполнена практического пафоса. Она убедила участников первоначального трансценденталистского эксперимента, что существует особая наука, обосновывавшая возможность реализации поставленной цели. Бедность, пороки, преступность, упадок искусства, интеллектуальное скудоумие — все это, считал Шарль Фурье, порождено разобщенностью социальных связей. Философ полагал, что только в социалистическом обществе человек имеет возможность бесконечного совершенствования.

Иными словами, Фурье видел возможность перехода капиталистической личности к гуманистическому социализму через коллективистское перевоспитание. Трансценденталисты, в первую очередь Эмерсон и Торо, такой возможности не признавали. Их путь проходил через индивидуалистическое очищение личности, погружающейся в самую себя и в девственную природу.

Однако трансценденталиста Рипли и социалиста-утописта Фурье многое объединяло в вопросе о сущности Бога. Человеческие страсти имеют божественное происхождение, и, если они будут удовлетворены, это приведет к гармоничному развитию общества и личности. Что касается пороков, они появились в результате наложения друг на друга различных страстей, возникшего вследствие постоянного стресса, порождаемого обществом. В понимании Рипли правильно организованный фаланстер представляет собой самоуправляемое анархическое объединение индивидов, в котором все регулируется спонтанной самореализацией здравого смысла участников коммуны, а «закон, таящийся в сердцах людей, великий и святой закон взаимной симпатии, вытеснит все иные факторы» [199, р. 151].

Брук-Фарм была важной попыткой поисков индивидуалистических истин в коллективистском контексте. Рипли и его сподвижники пытались сочетать жизнь, построенную на коллективистских началах, с полнокровным индивидуализмом новоанглийских янки, облагороженным трансценденталистской риторикой. При всем своем очевидном утопизме и известной интеллигентской наивности участники эксперимента сделали честную попытку разрешить некоторые болезненные коллизии американской жизни того времени. Следует подчеркнуть, что уход на Брук-Фарм был продиктован не прихотью фантазии или скукой, а жесткой необходимостью «что-то сделать», не сидеть сложа руки, предпринять серию акций, способных вывести из тупика индивидов, которые осознавали наличие этого тупика.

Возникший на гребне романтической волны, захлестнувшей американскую культуру в первой половине XIX в., новоанглийский трансцендентализм не претендовал на большие открытия ни в литературе, ни в философии, ни в области социально-политической теории. Проникнутый романтизмом, трансцендентализм Ральфа Эмерсона и Генри Торо постепенно сошел на нет по мере трансформации американской культуры во второй половине XIX в., особенно после гражданской войны между Севером и Югом. На долгие десятилетия он остался не более чем одной из достопримечательных страниц в истории американской мысли.

Между тем 60–70-е гг. XX в. и связанные с ними явления в среде западной интеллигенции со всей очевидностью показали, что романтико-трансценденталистские схемы, сконструированные Эмерсоном и Торо, не канули в небытие, а возродились в наши дни. Причем в результате современного взаимодействия сложных факторов, существенно отличающихся по своему характеру от тех, которые формировали трансцендентализм XIX в., происходит либо открытие того, что, по сути, было «изобретено» около 150 лет назад, либо прямое заимствование романтических и трансценденталистских идей, получающих подчас новое звучание.

Романтическая философия и, шире, романтическое мировоззрение поставили в центр мироздания уединенного и рефлектирующего наблюдателя, созерцающего красоту космоса и стремящегося восстановить свою первоначальную связь с природой. Подобная позиция своеобразно трансформировала проблему индивидуальности и сопряженные с ней проблемы одиночества, уединения, индивидуализма. Указанные темы стали главными в философском творчестве американских трансценденталистов, прежде всего Ральфа Эмерсона и Генри Торо.

Американские мыслители рассматривали мир как подчиняющийся трансцендентным идеальным силам, которые пронизывают бытие природы, проявляя себя в красоте девственного ландшафта.

Человек испытывает свою отчужденность от красоты мира, ибо его традиционное призвание, жить в обществе, где как раз и аккумулируются все отрицательные силы бытия. Именно в обществе возникает чувство одиночества, покинутости, отчаяния.

Для приобщения к трансцендентному духу, присутствующему в природе, человек должен выстроить корреспонденцию (связь) с природой, войдя в ее смысловой и особенно эстетический контекст. Именно эту цель в основном преследовал уолденский эксперимент Генри Торо. Только добровольное и глубоко осмысленное уединение (в противоположность вынужденному одиночеству) может привести к возрождению и обновлению Я.

В социальной сфере порочный общественный строй отчуждает людей друг от друга, навязывая им ложные ориентиры. Противостоять этому отчуждению от властей и общества в целом можно только в ходе кампании гражданского неповиновения по отношению к организованному социальному злу. В ходе такой кампании в каждом происходит революция одного человека, которая ведет к преодолению индивидуально-го одиночества.

Аннигиляция одиночества может осуществляться только индивидуальными средствами. Любые коллективистские средства (например, утопическая община Брук-Фарм, поддерживавшаяся многими трансценденталистами) не приводит, согласно Эмерсону и Торо, к подлинному возрождению духовного Я.

Трактовка Р. Эмерсоном и Г. Торо проблем цивилизации, общества, природы, одиночества и уединения нашла широкий резонанс во второй половине XX в. на Западе в контексте контркультуры и различного рода альтернативных движений.

Общение как высшая гуманистическая ценность. Антропология Людвиг Фейербаха

Духовное наследие Людвиг Фейербаха дает удивительный пример того, каким могущественным провидческим потенциалом может обладать философская мысль, предчувствующая грядущее появление феноменов, лишь отчасти присутствующих в первой половине XIX в. Именно Фейербах, сделавший главной темой всего своего творчества гармоничное общение человека с человеком, странным и парадоксальным образом предвосхитил драматические коллизии несчастного сознания человека XX в.

Философская антропология Фейербаха была всесторонне рассмотрена в исследованиях западных философов К. Барта, К. Грюна, А. Корню, Г. Маркузе, Г. Нюдлинга, С. Хука, У. Шамберлена, а также в работах отечественных авторов С.Н. Булгакова, В.Н. Володина, В. Кожевникова, К.Н. Любутина, Й. Элеза и других. Огромное воздействие на фейербаховедение оказали классические работы К. Маркса и Ф. Энгельса.

Любовь, дружба, взаимообогащающее общение Я и Ты — все это, представленное Фейербахом с таким теоретическим совершенством, имело и свою обратную сторону, свой теоретический антитезис — тягостное

восприятие одиночества, которое неизменно и органично входило в ткань размышлений философа и столь же неизменно сопровождало его в жизни. И чем больше немецкий мыслитель воспевал свой гуманистический идеал, тем с большей очевидностью заявлял о себе его молчаливый спутник — одиночество.

Людвиг Фейербах принадлежит к числу выдающихся представителей немецкой классической философии, продемонстрировавшей неисчерпаемое величие человеческого разума. Получив изначально теологическое образование в Гейдельбергском университете, Фейербах под влиянием Гегеля продолжил свои занятия на философском факультете Берлинского университета. В 1828 г. после получения докторской степени он начал преподавательскую карьеру в Эрлангенском университете. После опубликования трактата «Мысли о смерти и бессмертии» (1830), в котором христианство представало как эгоистическая и антигуманная религия, Фейербах был лишен права преподавания. В 1836 г. философ покинул академические круги и больше четверти века провел в своего рода духовном изгнании или, вернее, уединении. Местом его добровольной ссылки стала деревня Брукберг, где жена Фейербаха была совладелицей небольшой фарфоровой фабрики. Именно там философом были продуманы и написаны многие работы, обессмертившие его имя.

Кризис в отношениях с обществом и уход Л. Фейербаха

Обращаясь к студентам Гейдельбергского университета и все еще будучи персоной нон грата в глазах властей, Фейербах весьма трагично обрисовал причины своего ухода.

«Время, когда я навсегда сказал “прости” официально академической карьере и поселился в деревне, было такое страшно печальное и мрачное время, что подобная мысль [об открытой критике гегелевской философии и защите материализма. — *Н.П.*] никоим образом не могла возникнуть в моей голове. Это было то время, когда все общественные отношения были в такой степени отравлены и заражены, что свободу и здоровье духа можно было сохранить, лишь отказавшись от какой бы то ни было государственной службы, от всякой публичной деятельности, даже роли приват-доцента, когда все продвижения на государственной службе, каждое начальственное разрешение, даже разрешение читать лекции (*venia docendi*) достигались лишь ценой сервелизма и религиозного обскурантизма, когда свободно было только печатное научное слово, но и оно было свободно в чрезвычайно ограниченных пределах

и свободно не из-за уважения к науке, а, скорее, из-за низкой оценки ее, — вследствие ее действительной или мнимой невлиятельности и безразличия для общественной жизни» [154, с. 495].

Обстоятельства, связанные с уходом Фейербаха из университета, составляли не просто эпизод его частной биографии. Они обозначили кризис всего его мировосприятия, кризис, заставивший философа переосмыслить свое место в мире и свое отношение к этому миру. Таким образом, философия Фейербаха, его антропологический принцип стали не только итогом чисто философского синтеза, но и воплощением сугубо личных, экзистенциальных (если использовать позднейшую терминологию) размышлений. «Я жил, — писал Фейербах, — в непрерывной внутренней оппозиции к политической правящей системе того времени, но я также находился в оппозиции и к идейным правящим системам, то есть к философским и религиозным течениям» [154, с. 495]. Таким образом для Фейербаха горизонты духовного и общественного развития замыкались, оставляя для него одну перспективу — духовную изоляцию и оппозицию, погружение в свою собственную философию, уединение и, возможно, одиночество. Таковы были обстоятельства, которые «загнали меня в одиночество и обрекли лишь на писание», — отмечал он [154, с. 495].

Единственным источником обновления и самовозвышения, кроме философии, для Фейербаха служили пасторальная деревенская среда и девственная природа. Предваряя свое главное сочинение «Лекции о сущности религии» (1851), прочитанное в виде цикла лекций студентам Гейдельбергского университета, философ обратился к аудитории со своего рода нравственным заявлением, в котором, в частности, говорил: «Для действительно свободного, беспощадного, необычайного мышления, — если только это мышление должно быть действительно плодотворным и решающим, — требуется и необычная, свободная жизнь, не отступающая ни перед какими препятствиями. И кто духовно хочет дойти до всех человеческих вещей, тот и чувственно, телесно должен опереться на эту основу. Основа же эта — природа. Только в непосредственном общении с природой выздоравливает человек и отбрасывает от себя все надуманные сверх- или противоестественные представления и фантазии» [154, 2; с. 496].

Существенно понижая мистическое звучание природного контекста, столь характерное для романтиков, Фейербах, тем не менее, также видел в природе источник духовного и нравственного обновления, который составлял естественный фон творческого уединения, а также служил, в его видении, противовесом духовному разложению города.

Без преувеличения можно утверждать, что принципы гуманистической антропологии Фейербаха стали итогом ухода философа из города, полного «расчетов, тщеславия, удовольствий, интриг и сплетен», и погружения в микрокосм своего Я и макрокосм природы. Однако обращение к себе и к уединению на лоне природы не являлось исключительной самоцелью немецкого мыслителя. Он стремился обосновать новые горизонты социальной, родовой общности людей, и это было достигнуто им в сфере философской антропологии.

Абстрактный и родовой человек: его достоинства и парадоксы

Драматическое уединение, столь длительно приковавшее к себе Фейербаха, стало неотъемлемой частью его философии, окрасив ее в особые тона исповедальности, душевного надлома и обретения нового нравственно-психологического равновесия. Характерная черта его теории любви и общения состояла в том, что даже самые абстрактные рассуждения философа были наполнены глубинной нравственной озаченностью. Его трактаты, не будучи, подобно платоновским, диалогичными по форме, между тем диалогичны по сути, ибо Фейербах существовал в контексте живого, пусть и не прямого, общения со своими современниками, постоянно соотносился с нравственным миром современного ему человечества.

Таким абстрактным и философическим собеседником немецкого мыслителя стал не конкретный человек или некая группа единомышленников, а человек, или человечество (род) в целом. Их рядоположенность и даже в известном смысле тождественность объяснялись в мировоззрении Фейербаха тем, что для него главенствующим понятием было понятие «человек вообще» и соответствующее ему понятие «человечество вообще». Единичное естественным образом замещало всеобщее, и наоборот. Это придавало учению Фейербаха ярко выраженный гуманистический характер. Причем гуманизм немецкого философа позволял видеть в проблеме единичного человека отражение проблемы всего человечества. Впрочем, и проблемы сверхобщие, общечеловеческие, такие, скажем, как Бог, коренились, по мнению мыслителя, в проблемах конкретных людей, их земных заботах.

Абстрактная, всеобщая сторона нравственной теории Фейербаха была существенно раскритикована К. Марксом. В шестом тезисе о Фейербахе он достаточно определенно высказал свое известное положение,

согласно которому «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [154, 1; с. 3]. Это замечание, из которого были сделаны впоследствии столь грандиозные выводы, требовало переделки всех общественных отношений революционным путем, что и должно было, согласно Марксу, привести к созданию нового человека. Иными словами, фейербаховский гуманизм сверху и снизу Маркс предложил заменить одним лишь революционно-преобразовательным гуманизмом снизу.

Однако последующая история учения Маркса, как это ныне представляется, сегодня отнюдь не смогла стать творческим и окончательным преодолением гуманизма Фейербаха. Его теория родовой сущности человека еще далеко не исчерпала себя и в наши дни, ибо история показывает, что общественная сущность человека (как «совокупности всех общественных отношений») и связанные с ней реконструктивно-революционные программы часто способствовали и способствуют до настоящего времени возникновению невиданных искажений человеческой природы и многим преступлениям против нее, совершенными в XX в. Общественная надстройка над природой человека остается пока еще достаточно слабой и уж во всяком случае не способной гарантировать соблюдение принципов гуманизма, тогда как родовая сущность человека, о которой говорил Фейербах, продолжает быть той основой, на которой возможны возрождение человечества и его дальнейшая поступательная эволюция. Ведь мы — не только продукт внешнего социального мира во всей сложности его общественных отношений. Помимо всего прочего, а возможно и в первую очередь, мы — существа чувствующие, переживающие, страдающие, вступающие в личные отношения с внешним миром.

Таким образом, идея родовой общности и солидарности человечества произрастает из самой природы человека, а не только из системы общественных отношений, созданных им. Разумеется, можно возразить, что все это есть и продукт общественных отношений что будет отчасти правильно. Но правильно и то, что человек как родовое существо представляет собой нечто большее, чем совокупность всех общественных отношений; он включает в себе сверхобщественные гуманные начала, столь же важные, как и сугубо общественные.

Примечательный парадокс фейербахианства состоял в том, что абстрактный гуманизм и антропологизм Фейербаха на самом деле были наполнены самым ярким, чувственным восприятием жизни, чем и отличались как от гегелевской, так и от марксистской трактовки человека.

Индивидуальность, чувственность, общение — вот чем определялся круг размышлений Фейербаха. В работе «Основные положения философии будущего» (1843) он, косвенно полемизируя с Гегелем, писал: «Действительное в своей действительности или в качестве действительности есть действительное в виде чувственного объекта, есть чувственное. Истинность есть то же самое, что действительность, чувственность. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо. Только благодаря чувствам предмет дается в истинном смысле, а не посредством мышления для самого себя. Объект, данный вместе с мышлением или с ним тождественный, есть только мысль» [154, 1; с. 182]. Это ставило человека в центр философски сконструированного универсума и делало страдающую натуру мерилom этого мира.

Итак, чувственность, в понимании немецкого философа, — это наш сенсуалистический опыт, имеющий материалистическую основу, но это также (и даже в большей мере) единство эмоционально-духовной жизни человека, а именно переживания, страдания, радости, т.е. то, что определенным образом накрепко привязывает личность к внешней реальности и устанавливает между ними тесное взаимодействие. В конце концов, жизнь человека, не наполненная чувственным опытом, оказывается мертвой, а сам человек превращается в своего рода подобие Франкенштейна, героя одноименного романа писательницы М. Шелли, современницы Фейербаха. Каков же этот «изначальный» всеобщий человек?

Он — созерцатель, уединенно воспринимающий красоту и безобразие социального мира и наслаждающийся миром природы, ищущий подлинного общения с человечеством и, даже не находя формулы этого общения, постоянно ожидающий лучшего и подлинного. Это, тем не менее, приводило к возникновению новой парадоксальной ситуации. Ибо человек чувствующий, т.е. обладающий родовой чувствующей сущностью, мог реализовать и раскрыть свою сущность в деятельности, прежде всего подразумевавшей уединение. Родовая сущность, не создавая предпосылок для общения, чуть ли не насильно требовала от человека самоизоляции. Такой вывод явно не устраивал Фейербаха, фактически столкнувшегося с парадоксом, имевшим чисто романтические характеристики.

Однако как Фейербах предполагал сплочение рода? Ответ на этот вопрос дается в рамках его теории Я и Ты.

Теория Я и Ты как основа родового общения и единения

Невозможность объяснить единение рода, исходя из чувственной природы человека, заставила Фейербаха искать новые пути создания гуманистической теории, проникнутой теплотой общения и взаимопомощи. И решение проблемы было найдено. Объясняя его, немецкий философ писал: «Объект, подлинный объект, дается мне лишь там, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самостоятельность, — если судить с точки зрения мышления, — наталкивается на сопротивление, — поскольку деятельность другого существа является *границей* моей самостоятельности. Понятие объекта в непосредственном смысле есть не что иное, как понятие *чужого Я*. Поэтому понятие *объекта*, как такового, опосредовано понятием “ты”, то есть *определенного Я*... В самом деле, только там, где я из *Я* превращаюсь в *Ты*, только там, где я — нечто страдательное, возникает представление об активности, *вне меня находящейся*, только там дано нечто объективное. Но только чувству *Я* есть *не-Я*» [154, 1; с. 183].

В противоположность интеллигибельной объективности, данной человеку в виде некоего ограничения, границы, враждебного «чужого Я», объективность чувственная, по мысли Фейербаха, становится своеобразной экстраполяцией Я вовне, превращением Я в Ты.

Введение понятия «ты» имело немалый смысл. Ты, как его понимал философ, было внешней реальностью, находящейся вне Я, но сопричастной ему, сроднившейся с ним. Именно поэтому Ты — это дружественная реальность, гуманизированная и очеловеченная. Причем, если чувства дают человеку уверенность в объективности предметного мира, то человек, в свою очередь, делает этот мир своим и раскрывает его гуманистические горизонты. Стоит только воспринять мир в виде внешней реальности, как немедленно он очеловечивается и уже неразрывно существует в связи с человеком.

В противовес абстрактному гегелевскому умосозерцанию, создающему мир-в-себе, только живая чувственность способна разрешить тайну взаимодействия Я и объективной реальности. Весь мир начинается словно мерцать человеческими тонами. Тогда «Я есть я — для самого себя, и одновременно я — *ты* для другого» [154, 1; с. 183]. Именно так. Ибо другой человек, другое Я представлены только в той мере, в какой они объективны, но эта объективность есть нечто иное, как дружественность, сопричастность тебе, обусловленная чувством и переживанием, глубоко проникающая в субъективность.

Как отмечалось выше, Фейербах придавал особое значение переживанию и эмоциональной окраске чувственного опыта. Ведь сами понятия «чувство», «чувственное» в философии Фейербаха не предстают в виде умозрительной гносеологической схемы, связывающей объективную реальность с сознанием человека. Напротив, подчеркивая высочайшую теоретико-познавательную значимость чувственного опыта, немецкий философ видел в нем основу жизни человека со всей ее неисчерпаемостью и разнообразием. И потому чисто гносеологический аспект чувственного опыта как восприятия неотделим в фейербаховской трактовке от ценностного и эмоционального аспектов. Человек для Фейербаха — это не только сенсорно познающий мир субъект, но и существо переживающее, наделенное всем богатством эмоций. «Бытие, как предмет бытия, есть *чувственное, созерцающее, ощущаемое* бытие, бытие, которое можно *любить*» [154, 1; с. 184]. Введение Фейербахом понятия «любовь» не было данью стилистической возвышенности текста или случайным словоупотреблением. Этому понятию суждено было сыграть одну из главных ролей во всей философской системе немецкого мыслителя.

Теория любви и преодоление изолированности человека

Стремясь найти адекватное выражение подлинности и истинности отношений человека, природного объективного мира и мира других людей, философ понимал, что учение о чувственном опыте не может в полной мере выразить всю глубину этих взаимоотношений. Чувственный опыт носил созерцательный характер, т.е. был пассивной формой гносеологической связи: человек — другие люди — природа. В противоположность этому любовь, страсть представляют собой квинтэссенцию единства чувственного начала, воли и переживания. Именно любовь виделась Фейербаху противовесом любой созерцательности и пассивности.

Если восприятие как таковое есть включение, приобщение внешнего опыта, то любовь гораздо многограннее. Она, сохраняя все свойства чувственности, между тем аккумулирует в себе как интравертную, так и экстравертную направленность. Ведь любовь естественным образом предполагает стремление к действию. Это позволяло Фейербаху расширять свою метафизику чувственности до масштабов метафизики любви. Именно метафизики, ибо в учении немецкого мыслителя любовь играла воистину ключевую метафизическую роль, объединяя Я (субъект) с предметным миром и миром других людей. Таким образом любовь

превращалась в универсальное средство сплочения рода, преодоления изначальной пассивно-чувственной созерцательности человека.

«Только в ощущении, только в любви “это”, то есть это лицо, эта вещь, иначе говоря, эта единичная сущность обладает абсолютной ценностью, только в ощущении *конечное* оказывается *бесконечным*; в нем и только в нем коренится безмерная глубина, божественность и истинность любви... Но именно потому, что “это” имеет абсолютную ценность лишь в любви, — только в ней, а не в абстрактном мышлении заключается тайна бытия. Любовь есть страсть, и только страсть есть признак бытия. Существует только то, что является *объектом страсти*, будь он действительный или возможный. Абстрактное мышление без ощущения и страсти разрушает *отличие между бытием и небытием*, а для любви это ускользающее от мысли отличие составляет реальность. Любить — значит не что иное, как убеждаться в этом отличии. Кто ничего не любит, тому все равно, существует ли что-нибудь или нет, — каков бы ни был предмет этой любви» [154, 1; с. 184].

Из сказанного Фейербахом нетрудно сделать вывод о том, что любовь — это метафизическое, а потому универсальное или океаническое чувство, составляющее основу рода и всех видов родовой деятельности, т.е. социального как такового. Только любовь, понимаемая таким образом, убеждает человека в существовании предметного мира и других людей. Без восприятия их в любви они существуют только как бесплотные тени, проецируемые на стены пещеры, если использовать аналогию с платоновской пещерой из известного сочинения античного философа «Государство». Мир, обретший любовь, становится для Фейербаха миром оживших сущностей. И потому, настаивал он, если «прежняя философия утверждала: что не есть *предмет мысли*, того нет вовсе», то «новая философия утверждает: чего мы не любим, чего *нельзя полюбить, того нет*» [154, 1; с. 184]. При всей возможной неожиданности подобных утверждений Фейербаха они раскрывают свою внутреннюю логику и последовательность. Почему же, в конце концов, любовь — понимаемая философски — не может стать формообразующей силой человеческой солидарности?

Метафизика любви, разработанная немецким философом, включала в себя не только общетеоретические положения, но и рассмотрение более конкретных аспектов общения и путей преодоления изолированности человека.

Метафизика любви и одиночества

Можно ли сделать любовь действенным средством гуманизации общественных отношений? Отвечая на этот вопрос, Фейербах перенес центр своего внимания на интерпретацию общения человека с человеком.

Немецкий философ был весьма далек от того, чтобы рисовать радужные картины социальной жизни, наполненные взаимной любовью людей и альтруистическим всепрощением. При всей возвышенности философского мышления Л. Фейербаха оно никогда не несло печать утопизма. Он со всей ясностью осознавал, что родовая сущность человека, основанная на глубинной чувственности, отнюдь не полнится одной лишь энергией доброжелательности и взаимной симпатии. Для установления партнерских, дружественных отношений с миром других людей, полагал философ, необходимо преодолеть изначально присущее человеку отчуждение от этого мира, а равно и от мира природы.

Человеческое бытие в равной степени и радостно, и скорбно, ибо оно устанавливает единение индивидуума и рода, но и подчеркивает их принципиальную нетождественность. «Существует только то, *наличие* чего доставляет тебе *радость*, *отсутствие* чего доставляет тебе *скорбь*». Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием есть *радостное* и в той же степени *скорбное* различие» [154, 1; с. 185], — отмечал Фейербах. Существование человека — и радостное, и трагичное — должно быть исполнено стремления установить отношения любви (т.е. заинтересованности, внимания, сопереживания, сочувствия) с другими людьми.

«Новая философия», как ее называл Фейербах, как раз и воплощала в себе эти принципы гармоничного общения. Она «в отношении своих основ есть не что иное, как *сущность чувства*, возвышенная до *сознания*; она подтверждает в уме и *при помощи ума* то, что *исповедуется* сердцем *каждого* настоящего человека; она есть возведенное к уму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические или теологические объекты, ему нужны *подлинные, чувственные объекты* и существа» [154, 1; с. 203]. В этих словах философа скрыта его мечта о том, как наивно-чувственная родовая природа человека получит в результате философского синтеза опору в разумно-чувственной деятельности людей.

Идеалу гуманистической коллективности, выдвинутому Фейербахом, противостоит чувственно-индивидуалистическая и созерцательная позиция, которая в итоге умножала изолированность и одиночество. И только в преодолении этой разобщенности он видел высшую истинность, «снимающую все частные истины науки и искусства» [154, 1; с.

203]. Коллективность, в свою очередь, виделась ему основанной на общении и отказе от индивидуализма. В этом смысле, по словам Фейербаха, отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает в себе родовой сущности — ни в моральном отношении, ни в отношении общественного сознания. «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве *человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [154, 1; с. 203]. Исходя из этого утверждения, можно выделить в представлениях немецкого философа о родовой сущности человека два аспекта: чувственно-индивидуализирующий (Я–Я) и чувственно-объединяющий (Я–Ты). По логике, любовь должна была установить между ними тесное гармоническое взаимодействие и союз.

Гармоничное общение как основа общественной жизни

Общение становилось мерилом прогресса и совершенства общества в целом. Речь шла о глубине понимания человека человеком, многосторонности общения, его независимости от утилитарных ориентиров. Самоценность и самодостаточность общения — главные принципы социальной философии Фейербаха, имевшей явно выраженный антропологический характер, сфокусированный на проблемах личности.

Если для абсолютного монарха истина состоит в утверждении «государство — это я», если для абсолютного идеалиста истина заключена в словах «истина — это я», если религиозный философ пытается доказать, что «бытие — это я», то, как его называл Фейербах, «человеческий» философ выдвигает следующее положение: «*И в мышлении и в качестве философа я — человек среди людей*» [154, 1; с. 203]. Это означало, что общение становилось главной движущей силой философского мышления и поддержания социальных отношений.

Абстрактный человек, обрисованный Фейербахом в качестве чувствующего и созерцающего, получал новое и, быть может, самое главное свое измерение — способность к самосовершенствующемуся и самоуглубляющемуся общению. Раскрывающий свою новую ипостась человек радостно воспринимает предметный мир и мир других людей, которые и составляют содержание дружеской реальности. Мир превращается в собеседника и партнера человека. В этом смысле «истинная диалектика не есть *монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*» [154, 1; с. 203]. Общение между Я и Ты становилось фактически прообразом универсальной метафизической связи между субъектом и объектом, в качестве которого мог выступать и другой человек. Конечно, существует

известный соблазн уподобить общение, по Фейербаху, с общественными отношениями, по Марксу. Но этого делать, видимо, не следует. При всей универсальности общения, оно всегда сохраняло в видении Фейербаха нечто глубоко антропоморфное, чувственное, гуманистическое, чего нельзя сказать о концепции общественных отношений Маркса, носивших обобщенно-абстрактный, совокупный характер.

Иной, но тесно связанной с первым аспектом общения, была идея немецкого мыслителя о том, что только философия, основанная на принципе общения, способна стать истинно общественной философией, а не утехой одинокого метафизика. Философ, исполненный любви к объективному миру, обращается к нему, и тот видоизменяется под воздействием силы общения и симпатии. В подобных мыслях Фейербаха не было мистики или пантеизма. Напротив, таким способом высказывалась мысль об активной роли философа в преобразовании реальности, но преобразовании, достигавшемся силой любви и убеждения, а не насильственного видоизменения социальных институтов.

Очевидно, что одиночество, изолированность, отчуждение (в данном контексте поставим их в один ряд) воспринимались немецким философом в качестве наиболее явственного антипода гармонии общественных отношений. Если общение — это открытость, раскрепощенность, творчество, то одиночество — это замкнутость, свернутость, несвобода. Ключевыми для понимания этого тезиса Фейербаха могут служить его же слова о том, что «уединенность есть конечность и ограниченность, *общение* есть *свобода* и *бесконечность*. Человек для себя является человеком в обычном смысле; человек в общении с человеком, *единство Я и Ты есть бог*» [154, 1; с. 203]. Слова эти служили своеобразной антитезой романтическому восприятию человека, ставившего общение в сугубо подчиненное положение по сравнению с возвеличенным индивидуальным самодостаточным началом. Божественное заземлялось Фейербахом и превращалось в человека, обладающего особым даром и талантом общения. Причем этот дар окружался ореолом таинственности, в чем-то даже сверхъестественности.

Проблемы одиночества, уединения и общения тесно переплетались в биографии Л. Фейербаха и его философском видении мира.

Учение о родовой сущности человека подразумевало акцентирование чувственного аспекта восприятия мира — в противовес интеллигидельному конструированию реальности в философии Гегеля.

Однако чувственность, рассмотренная даже в контексте родовой сущности человека, не могла способствовать преодолению изоляции

личности, которая устанавливала сугубо частные отношения с внешним миром.

В связи с этим положением на первый план в социальной антропологии Л. Фейербаха вышло учение о любви как гармоничном взаимодействии Я и Ты, позволявшем установить творческое и продуктивное общение между индивидами и воссоздать дух общности и коллективности.

Одиночество и отчуждение нашли свое отражение в учении о любви и общении. Чем больше философ акцентировал гуманистическую сущность чувствующего человека, тем очевиднее становились явления, ей противоположные. Это стало своеобразным отраженным исследованием одиночества в свете его антипода — идеального общения и любви.

Традиции гуманистического антропологизма Л. Фейербаха нашли наиболее полное продолжение в философском психоанализе Э. Фромма, использовавшего не только мотивы философии немецкого мыслителя, но часто и его терминологию (например, взаимоотношения Я и Ты).

Отчуждение–одиночество–общение в ранних произведениях Карла Маркса

Проблема одиночества и общения, как и проблема человека в самом широком смысле этого понятия, едва ли занимала главенствующее место в классической марксистской философии. И хотя было приложено немало усилий для доказательства того, что в работе «Капитал» и других известных произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса зрелого периода содержалась многогранная гуманистическая программа возрождения личности и что классики марксизма никогда не упускали из поля своего зрения простого человека все это представляется ныне известной натяжкой, продиктованной скорее стремлением канонизировать основателей марксизма и приписать им все возможные добродетели, чем реальным содержанием их учения.

Исследовательская литература по марксизму воистину безбрежна. Однако в рамках рассматриваемой темы особый интерес представляют работы западных авторов — Г. Адамса, Л. Альтюссера, И. Берлина, М. Истмена, Ж.И. Кальвеца, Е. Карра, К. Корша, Д. Маклеллана, Г. Маркузе, М. Рубела, С. Хука, Э. Фромма и других. В нашей стране марксведение долгие годы существовало в контексте жесткой идеологической детерминации. Тем не менее и сегодня в активном научном обороте

находятся исследовательские работы по раннему марксизму, принадлежащие Г.А. Багатурии, В.В. Кешелаве, Н.И. Лапину, Т.И. Ойзерману.

Марксизм и проблема человека

Зрелый марксизм, как его ни интерпретировать, был социально-философской и экономической доктриной, оперировавшей всеобщими категориями надчеловеческого характера, под монументальным грузом которых проблемы личности читались лишь самым общим планом и в итоге представляли глубоко вторичными частностями. (На это определенно указывал, например, Джон Дьюи в своей программной книге «Реконструкция в философии».)

Стратегия радикальнейшего революционного преобразования социально-экономических и политических структур общества оказывала магическое воздействие на умы классиков марксизма и их многочисленных последователей, в том числе в России. Завороженные провиденциальной и всесторонне обосновывавшейся ими задачей трансформации социального мира таким образом, чтобы раз и навсегда решить все нерешенные проблемы, они лишь теоретически, и то далеко не всегда, признавали самодовлеющую ценность отдельной личности. Вне своих классовых и политических характеристик человек не имел для марксистов всеобщей и необходимой ценности. В сущности, речь шла о том, что познавшие и принявшие истину марксизма могли рассматриваться в контексте гуманистических ориентиров и рассчитывать на спасение в прекрасном завтра, тогда как все остальные едва ли считались достойными этого предназначения.

Зрелый марксизм, заявивший о себе в программных произведениях «Манифест Коммунистической партии» и «Капитал», и особенно марксизм, вышедший на политические просторы XX в. и сросшийся с государственно-бюрократическими структурами, резко ограничил ценность человека и отказывался признать ее универсальность и всеохватность. И хотя идеи марксизма подразумевали в конечном счете реализацию интересов человека, но эти конечные цели растворялись в процессе макро-социологических преобразований. По мнению марксистов, гуманного отношения заслуживали только носители исторически прогрессивного сознания или те, кто потенциально был готов присоединиться к ним. Что касается остальных, на них принципы человеколюбия либо вовсе не распространялись, либо распространялись со многими оговорками.

Обсуждение темы соотношения социально-классового и общечеловеческого в марксизме может быть бесконечным. Но одно едва ли можно

подвергнуть сомнению: проблемы нравственно-психологического неблагополучия личности решались марксизмом достаточно просто. В социалистическом и особенно в коммунистическом обществе одиночеству нет места, ибо сама социальная структура и общественные отношения лишают его жизненного пространства. Новая, коммунистическая мораль и межличностные отношения не дают оснований для возникновения одиночества.

Такой было принципиальная схема, разработанная К. Марксом и Ф. Энгельсом. И хотя она подразумевала весьма громоздкие обоснования, но рано или поздно в области социальной философии все сводилось именно к перечисленным выше положениям. Между тем ранний, докласический, марксизм был иным.

Положительная гуманистическая и натуралистическая критика

Именно в сочинениях молодых Маркса и Энгельса, в их философских поисках и привязанностях проявился неподдельный интерес к изучению личности как уникального феномена. Этот интерес, облаченный в философскую форму, развивался под прямым влиянием фейербахианства. В ранних произведениях Маркса со всей очевидностью раскрывался живой и неподдельный гуманизм философа, его интерес к человеку как главной и по существу единственной теме любой философии.

И хотя позднее, в конце 40-х гг. XIX в., Маркс и Энгельс строго отделили себя от философии Л. Фейербаха, в середине того же десятилетия их отношение к фейербахианству было иным. «Только от *Фейербаха* ведет свое начало *положительная* гуманистическая и натуралистическая критика, — писал К. Маркс в работе “Экономическо-философские рукописи 1844 года”. — Чем меньше шума он поднимает, тем вернее, глубже, шире и прочнее влияние его сочинений; после “Феноменологии” и “Логики” Гегеля это — единственные сочинения, которые содержат подлинную теоретическую революцию» [88, с. 520]. Так возвышенно в устах Маркса звучала характеристика Фейербаха, которая была справедливой.

Революция в теоретической философии была произведена Фейербахом, считал молодой Маркс, вследствие того, что главная нравственно-метафизическая проблема человека, а именно происхождение и причины его земных несчастий, стала рассматриваться не в отчужденности человека от Бога и невозможности при жизни человека преодолеть это отчуждение, а в самой нерешенности вполне земных проблем самого человека.

В этом смысле непонимание между Богом и человеком всего лишь иная сторона непонимания между человеком и другим человеком (или миром всех остальных людей). Превратив небесное в ипостась земного, Фейербах сосредоточил свое внимание на проблемах реальных людей, превратив человека в предмет нового поклонения, обожествив его.

Не соглашаясь с обожествлением земного человека, Маркс (изначально бунтовавший против любого включения в философию религиозного компонента) увлекся принципом секуляризации гуманизма, обоснованным Фейербахом. Это увлечение и составило изначальную посылку вхождения Маркса в круг социально-философской дискуссии того времени.

Таким образом, главным направлением ранней философской эволюции Маркса стала «положительная гуманистическая и натуралистическая критика». Рано обнаружившие себя социальный критицизм и радикализм (Марксу изначально не было свойственно примирение с действительностью) требовали тотальной переоценки всех и всяческих ценностей того общества, которое решительно не устраивало 28-летнего философа. И эта переоценка началась прежде всего с рассмотрения всего спектра человеческих отношений, позднее названных им общественными отношениями.

Интерес раннего Маркса к проблемам личности сразу приобрел фундаментальный и концептуальный характер. Причем эта философская концептуализация отношения к человеку носила естественный, органичный характер и не была лишь итогом стремления подражать Фейербаху.

Если родовая сущность человека виделась Фейербаху в любви, общении, солидарности, то Маркс основу личности увидел в труде, наделив его общественной, т.е. общечеловеческой сущностью. Именно поэтому создание философской теории человека Маркс начал с анализа труда и его положения в современном обществе. Труд и отчуждение его от человека представлялись философу исходной точкой критического приближения к осмыслению общества в целом, во всем разнообразии его проблем и ситуаций.

Труд, отчуждение, одиночество

Теория отчуждения, разработанная молодым Марксом, хорошо известна и неоднократно проанализирована. В данном контексте представляется возможным обратить особое внимание на те аспекты этой теории, которые дают непосредственный повод рассматривать теорию общения и одиночества.

Итак, в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» философ утверждает, что в основе проблемы человека лежало отчуждение, т.е. непримиримая, враждебная противоположность работника, создающего своим трудом материальные и духовные ценности, и всего внешнего социально-экономического окружения — того контекста, в рамках которого эти ценности создавались работником. Вначале Маркс высказал весьма прозорливую мысль о том, что с ростом стоимости мира вещей растет обесценивание человеческого мира, причем в обратной линейной зависимости. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, писал К. Маркс, что «предмет, производимый трудом, его продукт, противопоставлен труду как некое *чуждое существо*, как сила, *не зависящая* от производителя» [88, с. 520]. Происходит «выключение рабочего из действительности» (в терминологии Маркса), ибо та действительность, которую он производит в виде опредмеченных стоимостей, начинает противостоять своему же собственному производителю. Это есть нечто иное, как самоотчуждение, становящееся каиновой печатью любого производителя (как материальных, так и духовных ценностей) в современном обществе.

Весьма примечательно, что, обсуждая проблему отчуждения труда, Маркс окружал ее своего рода художественно-символическим и экзистенциальным контекстом с присущими ему символами-понятиями — «уход в себя», «лишение достоинства», «чуждость», «враждебность», «утрата», «несчастье», «принесение в жертву», «самоотрицание» и т.д. В этом ряду одиночество выглядело бы как естественное и органичное понятие, характерно представляющее отчуждение. Не только объективная сторона противоречия между пролетариатом и собственностью (это будет позднее раскрыто в работе «Капитал»), но и субъективная, человеческая сторона этого конфликта, т.е. мировосприятие отчужденного субъекта, представлялись Марксу в высшей степени заслуживающими внимания [147, с. 104]. В этом смысле сама категория отчуждения носила синтетический характер, позволявший проанализировать проблему человека как со стороны объективно складывавшихся общественных отношений, так и со стороны страдающей и страдающей личности, становившейся жертвой этих отношений.

Мысль Маркса порой звучала воистину в экзистенциалистском духе. Человек производящий (*homo faber*) становился своего рода Сизифом, который прикован волей богов к своей непосильной ноше, не в силах ни отказать от своего предназначения, ни добиться своей цели, достигнув вершины горы. Слово написанные в наши дни, с высоты рубежа XX и XXI веков, звучат слова молодого философа о том, что «расширение

круга продуктов и потребностей становится *изобретательным* и всегда *расчетливым* рабом нечеловеческих, рафинированных, неестественных и *надуманных* вожделений» [88, с. 599]. Продолжая тему отчуждения и одиночества человека, Маркс с поразительной прозорливостью увидел в середине XIX в., в сущности, то, что раскрылось в полной мере только в XX в. — культ потребительства, создание рынка ложных потребностей, обуржуазивание всех сторон личности, приводящее к глубокому отчуждению личности от внешнего социального мира. «Отчасти же это отчуждение обнаруживается в том, что утонченность потребностей и средств для их удовлетворения, имеющая место на одной стороне, порождает на другой стороне скотское одичание, полнейшее, грубое, абстрактное упрощение потребностей или, лучше сказать, только воспроизводит самое себя в своем противоположном значении» [88, с. 600].

Последнее, впрочем, не стоит воспринимать исключительно как объяснение абсолютного и относительного обнищания пролетариев — в наши дни достаточно одиозная и раскритикованная концепция. Маркса можно понимать и таким образом, что «одичание» характерно по своему и для тех, кто является носителем утонченной культуры высшей элиты. Причем это одичание имеет и свою обратную сторону — одиночество, обозначающее полнейший разлад носителей утонченности с внешним миром.

В целом философом рисовалась картина общества не только исполненная внутреннего драматизма, но и наполненная своеобразным мифологизмом. Человек оказывался и создателем системы общественных отношений, и их рабом, страдающим от созданных им же самим правил игры, прежде всего отношений собственности. И хотя Маркс уже в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» естественным образом разделял людей на пролетариев, лишенных собственности, и работодателей, аккумулировавших в своих руках эту собственность, все же суть гуманистической концепции молодого философа выражало его представление о человеке «вообще», человеке, не отдававшем себя во власть классового антагонизма.

Если предположить, что производимое человеком не отвечало его потребностям и явно противостояло его интересам, то само производство (как материальное, так и духовное) приводило к самоотчуждению как продуктов труда, так и процесса труда. Они превращались в социальные фантомы, противостоявшие человеку. Это противостояние истощало человека, порождая всевозможные социальные недуги, среди которых одиночество занимало первое место.

Таким образом, чем больше человек осваивал внешний мир и множил число достижений своего гения, тем больше он ущемлял свои же собственные интересы и лишал себя средств к жизни. Во-первых, внешний мир и природа переставали быть дружественной реальностью и исполнялись враждебности по отношению к человеку. Это уже была не природа как жизненное средство, а предмет эксплуатации со стороны человека. Во-вторых, между природой и человеком вырастала стена непонимания. Она лишала производителя прямой, непосредственной связи с природой и приводила к возникновению отчуждения человека от нее. Так природа становится зеркалом социального — человек включает ее в систему своих нравственных и социально-психологических проблем [147].

Отчуждаясь от продуктов своего труда, процесса труда и природы, человек в итоге обнаруживает себя отчужденным и от своей собственной сущности. Непонимание своей деятельности, неверие в свои силы, различного рода социально-психологические деформации — все это также характеризует процесс отчуждения. Прямым следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является «отчуждение человека от человека» [88, с. 567]. *Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек.*

«То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека» [88, с. 567]. В этой формуле Маркса концентрированно выражено его понимание отчуждения, которое заставляет человека занимать круговую оборону в мире других людей, но в результате этого человек все же терпит поражение, ибо отчуждение возникает в самом центре обороны, изнутри. Вся эта сложная взаимозависимость форм отчуждения, т.е. обособления человека от своего внешнего и своего же внутреннего мира, превращает бытие в болезненное и мучительное существование, одной из форм выражения которого можно считать и одиночество. Труд, собственность, другие люди были теми сущностными элементами социального бытия, которые, по мысли Маркса замыкали горизонт человека. Проблема, однако, состояла в том, что эти сущностные элементы находились во взаимозависимости, не способствовавшей установлению солидарности, но, напротив, усилившей размежевание людей, их отдаление друг от друга.

Труд в условиях отчуждения всемерно подчеркивал индивидуальную обособленность людей и противопоставлял ее родовой сущности человека

(последний термин Маркс с очевидностью заимствовал у Фейербаха). И это вновь порождало тяжкое противоречие. «Он [человек. — Н.П.] есть сознательное существо, то есть его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность» [88, с. 566]. Другими словами, сознание и свобода, как высшее выражение родовой (общественной) сущности человека, порождали отчуждение, которое как раз и подрывало эту сущность, партикуляризируя и фрагментаризируя ее и превращая человека из потенциально целостного в актуально фрагментарного. Родовая жизнь с присущими ей гуманистическими идеалами замещалась индивидуализированной жизнью со свойственными ей частным интересом, изолированностью, приземленностью жизненных целей и т.д. И хотя Маркс прямо не употреблял понятие «одиночество», оно явственно присутствовало в контексте его анализа отчужденного труда, отчужденного человека и отчужденной природы.

Рассматривая различные проявления отчуждения в обществе, философ нарисовал обобщенный портрет одинокой личности, поражающий нас и сегодня своей точностью и соотносительностью с реалиями XX в. «Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть *природное* существо, оно не принимает участия в жизни природы. Существо, не имеющее никакого предмета вне себя, не есть предметное существо. Существо, не являющееся само предметом для третьего существа, не имеет своим *предметом* никакого существа, то есть не ведет себя предметным образом, его бытие не есть нечто предметное» [88, с. 631–632]. Причем «непредметное существо есть *невозможное, нелепое существо* [Unwesen]». Маркс предлагает нам представить себе одинокое и отчужденное существо, которое и само не есть предмет и не имеет предмета. «Подобное существо было бы, во-первых, *единственным* существом, вне его не существовало бы никакого существа, оно существовало бы одиноко, одно» [88, с. 631–632].

В качестве средства, порождающего и умножающего одиночество, Маркс выделяет частную собственность, деньги. «Если деньги являются узлами, связывающими меня с *человеческой* жизнью, обществом, природой и людьми, то разве они не узлы всех уз?.. Не являются ли они поэтому также и всеобщим *средством разъединения?*» [88, с. 587]. В деньгах (позднее Маркс введет термин «капитал»), в собственности он видел «отчужденную мощь человечества».

Однако Маркса не могло удовлетворить одно лишь признание нескончаемого круговорота отчуждения. Перпетуум-мобиле должен был иметь некое звено, которое его размыкало, служило бы его истоком,

тайной и одновременно разгадкой этой тайны. И философ увидел это звено общественного развития в исторической роли (миссии) пролетариата, т.е. такого агента социального действия, который создавал основные материальные и духовные ценности, не обладая при этом правом собственности на них. Причем это непосредственно касалось и одиночества. «Все то, что у рабочего фигурирует как *деятельность отчуждения, самоотчуждения*, у не-рабочего выступает как состояние *отчуждения, отчужденности*» [88, с. 587]. Так, рабочий, даже будучи субъектом отчуждения, оказывался потенциальным носителем отрицания этого отчуждения — это был активный процесс исторического взаимодействия, не исключавший для пролетария, как полагал Маркс, преодоление отчуждения, изолированности, индивидуалистической фрагментарности. Для не-рабочего отчуждение становилось не процессом, а состоянием, т.е. превращалось во что-то застывшее и исторически неизбывное. И потому преодоление пролетарием своего отчуждения и своего одиночества, а равно и восстановление своей родовой сущности неизбежно влекло за собой, как полагал Маркс, упразднение носителей застывшего отчуждения.

Эта концепция, во многом умозрительная и романтическая, обладала своей логикой. Маркс логически вычислил, схематически предугадал (вполне в гегелевском духе), что общий круговорот отчуждения мог быть разомкнут только в звене труд — пролетарий и ни в каком ином. Так должно было быть согласно принципу, значит, это и было в действительности.

Позитивная программа преодоления отчуждения и одиночества

Итак, Марксу предстояло не только определить самое слабое звено в цепи самовоспроизводящегося одиночества, но и развернуть все это в целую программу восстановления родовой сущности человека в масштабах всей цивилизации. Впрочем, эта грандиозная задача вполне сформировалась в годы идейной зрелости философа. В раннем периоде она носила еще по большей части романтично-гуманистическо-антропологический характер и не имела того акцента на революционном изменении производственных отношений, который приобрела позднее и благодаря которому стала, собственно говоря, марксизмом в нашем современном понимании этого термина. До выхода в свет работы «Манифест Коммунистической партии» речь шла о преобразовании общественных

отношений, которые еще мало чем отличались, в видении Маркса, от чисто человеческих, межличностных отношений. Именно это, видимо, и предопределило мягкий и вариативный гуманизм раннего Маркса, высказывавшего, например, весьма романтические суждения об отношении человека к человеку.

Размышляя о сущности межличностных отношений, в том числе наиболее интимных, он писал: «Из характера этого отношения явствует также, в какой мере *потребность* человека стала *человеческой* потребностью, то есть в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой сам он, в своем индивидуальном бытии, является вместе с тем общественным существом» [88, с. 587]. Поскольку речь все еще шла об отчуждении и несчастном общественном бытии человека, вполне понятно, что философ предложил подумать о том, как можно было бы гуманизировать эти отношения, «очеловечить» их. Коль скоро отчуждение, изолированность, одиночество отдаляли людей друг от друга, противоположное по направлению движение должно было базироваться, во-первых, на сближении как потребности в другом человеке и, во-вторых, на признании этого другого человека, как бы странно это ни звучало, человеком.

Эта двухэтапная задача преодоления отчуждения, предложенная Марксом, могла быть переформулирована следующим образом: восстановить свою родовую сущность человек может только в общении, причем он должен рассматривать другого человека не как предмет, а как равноправного контрагента общения. Только тогда субъект сможет и к себе отнестись гуманистически.

Мысль молодого философа звучала превосходно и убедительно. Против нее решительно ничего нельзя было возразить, как, впрочем, и против близкой по духу и по смыслу формулы христианской этики. «Возлюби себя как ближнего своего» — таким мог бы быть ее неканонический вариант, утверждавший возможность и необходимость возвратного перенесения любви в ближнего на самого себя.

С точки зрения рассмотрения проблем одиночества в этой мысли заключался определенный рецепт того, как можно было преодолеть отчуждение в общеполитическом плане и одиночество в межличностных отношениях, в более частном. Маркс полагал, что этих целей нельзя было достигнуть только лишь в индивидуальном бытии — прежде всего следовало гуманизировать (очеловечить) отношения с другими людьми. Что же, это весьма точное замечание, предвосхищавшее концепцию зеркального Я (*looking-glass self*), разработанную уже в начале XX в.

американским социологом-теоретиком Чарлзом Кули. Впрочем, и сам К. Маркс постоянно прибегал к метафорам зеркальности. Отчуждение и одиночество были для него двояко зеркальными категориями, которые, с одной стороны, делали личность отражением общественных отношений других людей и одновременно формировали эти отношения как сумму субъективности отдельных личностей, с другой стороны.

Нетрудно было предвидеть, что после провозглашения этой субъективно-объективной зеркальности Маркс попытается (и вновь в гегелевском духе) подвести под гуманизированные субъективно-объективные отношения некую субстанциальную основу в виде исторической структуры. И это произошло, когда Маркс стал размышлять о коммунистическом обществе.

В те годы этот термин был еще лишен идеологичности и догматичности, появившиеся значительно позднее. Коммунизм у раннего Маркса — это утопическое гармоничное сообщество, в котором преодолено отчуждение, отсутствует одиночество и где каждый видит в другом человеке многогранную и самодостаточную личность. «*Коммунизм как положительное* упразднение частной собственности (этого самоотчуждения человека) — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития возвращение человека к самому себе как человеку общественному, то есть человеческому» [88, с. 589].

Обсуждать понятие «коммунизм» у раннего Маркса можно под самыми разными углами зрения. В данном случае нас интересует проблема межличностных отношений, отчуждения и одиночества в контексте теории гуманного общества, выдвинутой философом.

Действительно, понятия «коммунизм» и «гуманизм» непосредственно соседствовали не только на страницах работы «Экономическо-философские рукописи 1844 года», но и в самой логической схеме исторического процесса, разработанной их автором. Все то, что в обществе, построенном на принципах частной собственности, порождало отчуждение и одиночество личности, нашло свое зеркальное положительное воплощение в идеально-гуманистическом обществе. Так, труд, бывший прежде источником отчуждения, превращался в процесс непосредственного создания личности — человек начинал творить самого себя, свое Я, достигал самореализации в свободном труде, не имевшем своей целью умножение частной собственности. Это новая ситуация есть «положительное упразднение всякого отчуждения, то есть возвращение человека

из религии, семьи, государства и т.д. к своему *человеческому*, то есть *общественному бытию*» [88, с. 589]. В результате человек, перешедший с позиции индивидуализма (читай: частной собственности) на позиции общественного труда, начинал создавать «общество как общество», а оно, в свою очередь, начинало создавать «человека как человека». Симметричная формула взаимного творения общества и человека, по сути, и выражала понимание гуманизма ранним Марксом.

Однако от этой красивой, но все еще абстрактной формулы предстояло перейти к более конкретным деталям. В принципе, философ пошел назад и поэтапно дал альтернативные интерпретации всем феноменам отчужденного общества, которые сегодня получили позитивные решения.

Природа и отчуждение

Отчужденная природа, фактически служившая укреплению в человеке чувства одиночества, теперь гуманизировалась Марксом. Только в новом обществе человек («человек как человек») мог увидеть в природе особое социальное звено, связывавшее его с другими людьми. Человек, преодолевший отчуждение, открывал в себе способность существовать для другого и обнаруживал способность другого человека существовать для тебя. Философ называл это жизненным элементом человеческой действительности. Отныне в природе новый человек мог увидеть ту самую гармонию, которую он начинал видеть и в собственной общественной среде. Возникал своеобразный гармонический равновеликий треугольник человек (субъект) — природа — человек (объект).

Маркс был убежден, что природное бытие человека могло быть только его общественным бытием — это были гуманные социальные и, следовательно, гармоничные межличностные отношения. Таким образом, по природе своей человек есть гуманное общественное существо. И только частная собственность искажала эту его сущность, которую требовало восстановить. Все эти идеи весьма близки к фейербаховской природной (родовой) сущности человека. Разница заключалась лишь в том, что Маркс был в своих размышлениях в большей степени конкретен, приземлен, и даже в те годы уже более политичен по сравнению с Фейербахом.

Размышляя об упразднении (вернее, преодолении) самим общественным развитием) частной собственности, молодой Маркс утверждал, что «такой коммунизм, как совершенный натурализм, = гуманизму, а как совершенный гуманизм, = натурализму» [88, с. 588]. Равенство гуманизма натурализму лишь обозначало, что с помощью положительного

упразднения частной собственности к человеку, по мысли философа, должна была вернуться его природная, т.е. единственно естественная, сущность.

С удивительной настойчивостью Маркс вновь и вновь трактовал природу в свете ее общественного звучания. Как представляется, не без влияния немецкого романтизма, прежде всего Шеллинга, природа заняла столь значимое место в построениях Маркса. Правда, это была своего рода абстрактная природа, точнее метафизическая, игравшая необходимую, чисто отвлеченную роль в философских построениях и имевшая мало общего с реальным природно-ландшафтным миром. И тем не менее, весьма показательно, что снятие отчуждения и одиночества было немыслимо для Маркса без выяснения отношения к природе. *«Человеческая сущность природы существует только для общественного человека; ибо только в обществе природа является для человека звеном, связывающим человека с человеком... только в обществе природа выступает как основа его собственного человеческого бытия»* [88, с. 590].

За довольно абстрактными формулировками рассматриваемой работы можно, однако, увидеть и вполне конкретные следствия, которые, правда, не обсуждались самим Марксом. Так, природная среда, в течение всей предшествующей истории человечества выступавшая как источник отчуждения и одиночества, может перестать быть таковым только в контексте общественных отношений, основанных на новых гуманистических принципах и упразднении частной собственности. Как только человек перестанет захватывать и завоевывать природу, а также делать ее своей собственностью, она раскроет перед ним свои ранее неведомые гуманистические грани. Более того, было бы невозможно создание нового общества без изменения отношения человека к природе. Обе эти стороны процесса гуманизации тесно связаны друг с другом в философии молодого Маркса. *«Общество есть законченное сущностное единство человека с природой, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»* [88, с. 590]. Столь настойчивое присутствие у Маркса темы природы само по себе весьма примечательно. В дальнейшем эта тема исчерпала себя, уступив место экономически и политически ориентированному научному интересу. В этом смысле можно сделать вывод, что понятия работы *«Экономическо-философские рукописи 1844 года»* — гуманизм, природа, общение, преодоленное отчуждение — тесно переплетены и обусловлены друг другом. К этому перечню, тем не менее, следует добавить и еще одно понятие — «коллектив».

Гуманистический коллектив и одиночество

Молодой Маркс отношениям, основанным на частной собственности, противопоставлял свое видение гуманной коллективности, в рамках которой, по его мнению, и возможно было истинное общение человека с человеком и преодоление отчуждения.

Понятие «коллектив» было изрядно дискредитировано в контексте догматически трактовавшегося марксизма, особенно советского. Коллектив превратился в жупел идеологической пропаганды, которая за неимением иных положительных терминов для обозначения малых социальных общностей или групп, лояльных по отношению к существовавшему социалистическому строю, все без разбора нарекла коллективами — «трудо-вой коллектив», «здоровый коллектив», «коллективный гений партии», «коллективная ответственность» и т.д. В этой системе ценностей все коллективное априори считалось превосходящим все индивидуальное. Это, в свою очередь, создавало особый коллективистский мифологизм, сопровождавшийся поклонением всему коллективному и крайним недоверием, если не враждебностью, по отношению ко всему индивидуальному. (Правда, на исходе эпохи брежневского застоя в литературе стало разрабатываться понятие «коллективный эгоизм», т.е. господство своекорыстных групповых интересов, прикрывавшихся лозунгом коллективного единства. Но это лишь обозначило вырождение общественной идеологии того времени без всякой перспективы что-либо изменить в ней по существу.)

Однако у раннего Маркса коллектив предстал в виде предельно романтизированного прообраза истинно гуманного объединения людей, разделяющих единые или сходные взгляды на общество. Философ столь высоко трактовал это понятие, что подчас его интерпретации коллективного отсвечивали даже некоторым мистицизмом. (Этот мистический дух особого рода братства и единения людей сполна был воплощен в учениях об общинах, развитых в 60–70-е гг. XX в. представителями контркультуры, например Т. Роззаком.) Вот один из примеров анализа коллективности, данного Марксом.

«Общественная деятельность и общественное использование существуют отнюдь не *только* в форме *непосредственной* коллективной деятельности и непосредственно *коллективного* пользования, хотя *коллективная* деятельность и *коллективное* пользование, то есть такая деятельность и такое пользование, которые проявляются и утверждают себя непосредственно в *действительном общении* с другими людьми, оказываются налицо всюду, где вышеуказанное *непосредственное* выражение

общественности обосновано в самом содержании этой деятельности или этого пользования и соответствует его природе» [88, с. 590]. Обильное использование шрифтовых выделений для выделения понятия «коллективное» лишь подчеркивает то огромное значение, которое придавал ему автор. Мысль Маркса представляется достаточно ясной. Гуманистическая коллективность есть не внешняя форма совместной деятельности, а нечто такое, что объединяет людей по существу. Последнее обстоятельство особенно важно.

Даже самое замечательное и гармоничное общество, в видении философа, не могло быть казармой, где все происходит у всех на виду и где каждый интересуется всем, касающимся других. Таким образом, гуманизм не мог не подразумевать приватность (*privacy*), т.е. определенную интимность и сохранение частного, хотя бы в трактовке круга личных интересов и целей. Общественное и коллективное (как высокие категории) отнюдь не приравнивались Марксом к понятиям «толпа», «масса» и другим (в качестве низких категорий).

Все сказанное имеет прямое отношение к взаимосочетанию понятий «отчуждение» — «уединение» — «одиночество». В обществе, где преодолены (сняты) явления отчуждения, вполне может оставаться место уединению, связанному с определенными типами личности и родом занятий. Поэтому уединенность совсем не носит антиобщественный или антиколлективистский характер. Иное дело одиночество. Оно обозначает собой индивида, противопоставленного в силу тех или иных обстоятельств духу гуманистического общения и коллективизма. «Даже и тогда, когда я занимаюсь научной и т.п. деятельностью, — деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществить в непосредственном общении с другими, — даже тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*» [88, с. 590]. Причем одной и форм общественной деятельности можно было считать, полагал Маркс, творение личностью самой себя, а уединение — прекрасная форма подобного творчества, чего нельзя сказать об отчуждении и одиночестве. Последние как раз носят деструктивный, т.е. необщественный и не созидательный, характер.

По мере того как среди людей устанавливаются отношения, основанные на гуманистическом общении, весь предметный мир, некогда тесно связанный с понятием «собственность», радикально гуманизируется — тем самым упраздняется отчуждение. Теперь уже человек не находит себя в окружении враждебных материальных сил (собственности) и холодной бездушной природы. Внешняя материальная среда также

начинает играть живыми дружественными тонами. «По мере того, как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его собственных сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*... Поэтому не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире» [88, с. 593]. В итоге это приводит к возникновению нового мировоззрения, в контексте которого мир оживших предметов и отношений приобретает творчески-созидательный характер, быть может, включая в себя и состояния уединенности. Но одиночество начисто уходит из области нормы — оно превращается в аномалию.

Между человеком одиноким и человеком неодиноким в обществе, основанном на частной собственности, в сущности, нет непреодолимой грани. Речь идет лишь о градациях одиночества, ибо сама частная собственность, по Марксу, неизбежно порождает отчаяние, отчужденность, замкнутость человека в своем индивидуализме, выйти из которого гораздо сложнее, чем войти в него. «Вот почему *чувства* общественно-го человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря *предметно развернутому богатству человеческого существа, а частью впервые порождаются, богатство субъективной человеческой чувственности...*» [88, с. 593]. Одиночество неизбежно сокращает диапазон человеческого чувствования, включая эмоциональный строй человека, оно иссушает его внутреннюю жизнь, сужает ее до минимума.

Расширение спектра чувствования приводит к возникновению новой потребности — потребности в общении в другими людьми, притом не потребительски, а именно гуманистически, когда в другом человеке ты видишь самодовлеющую ценность, а не объект утилитарного использования. Таким образом, только в обществе преодоленного одиночества может найти свое осуществление кантовский категорический императив. В связи с этим возникает и новая концепция — богатство. Отныне этим понятием Маркс обозначал особого рода континуум человеческого общения, расширяющийся по числу включенных в него индивидов и усложняющийся по своему содержанию (последнее весьма важно). «*Богатый* человек это в то же время человек *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как нужда»

[88, с. 596]. При этом не только богатство, но и нужда человека получают в новой системе отношений истинно человеческое, т.е. общественное, звучание.

Рассуждая о богатстве общения, философ связывал свои ожидания будущих гуманных отношений именно с рабочими, пролетариями. «Когда между собой объединяются коммунистические *рабочие*, то целью для них является прежде всего учение, пропаганда и т.д. Но в то же время у них возникает благодаря этому новая потребность, *потребность в общении*, и то, что выступает как средство, становится целью» [88, с. 607]. Если не связывать идеи Маркса исключительно с исторически обусловленной ролью пролетариата, то возможно интерпретировать его высказывание как конструирование парадигмы гуманистического строя, в котором общение становится самоцелью.

Именно самодовлеющее и самоценное общение и должно было стать естественным противовесом одиночества. К этой гуманистической перспективе и обращена философская мысль раннего Маркса. Впоследствии его учение дополнилось многими другими теоретическими конструкциями, которые и составили корпус учения зрелого марксизма. На последующих этапах развития марксизма тема отчуждения и одиночества практически исчезла из поля зрения философа.

«Экономическо-философские рукописи 1844 года» дают богатый материал для рассмотрения концепции личности и гуманизма, составляющей ядро философского учения раннего Маркса.

Анализируя основное противоречие своей эпохи, философ пришел к выводу, что оно коренится в трагическом влиянии частной собственности на внутренний мир человека, который оказывается субъектом отчуждения, т.е. непримиримого и глубоко расхождения с природой, своим трудом, другими людьми и самим собою.

Хотя Маркс не отделял проблему одиночества от проблемы отчуждения, он целеустремленно рассматривал их во взаимосвязи и взаимообусловленности. Одиночество становилось для него формой личностного восприятия отчуждения.

В качестве положительной альтернативы немецкий философ предлагал предельно гуманизировать межличностное общение на основе упразднения частной собственности, сделав общение самоцелью. По мнению Маркса, снятие отчуждения и исчезновение одиночества должно было повлечь за собой гуманизацию труда, природы, всего общества в целом.

Затерянность в пустоте рационалистического мира (Сёрен Киркегор и Фридрих Ницше)

«О, одиночество! Ты, *отчизна* моя, одиночество!» — из ледящего мира тишины доносится песня тоски... Одиночество — не оно ли было единственным пристанищем странника, его холодным очагом, его каменным кровом? В бесчисленных городах побывал он, в бесконечных странствиях духа; не раз он пытался избежать его с странах других людей, — но вечно израненный, измученный, разочарованный, возвращается он домой — «в свою отчизну — одиночество»» — такой портрет Заратустры, во многом alter ego самого Фридриха Ницше, нарисовал Стефан Цвейг [160, с. 146].

Близкое мироощущение было свойственно и Сёрену Киркегору, писавшему: «Я живу в своей комнате, как в осаде, не желая никого видеть и постоянно опасаясь нашествия противника, то есть какого-нибудь визита, и не желая выходить» [23, с. 43]. Такое восприятие жизни, естественно, нашедшее отражение и в философии датского мыслителя, характеризовалось возведением одиночества в ранг важнейшей экзистенциальной проблемы человека.

Двух этих мыслителей немного объединяло в историко-философском смысле, к тому же они жили хотя и в близких хронологически, но все же в различных культурных эпохах. Фундаментальные представления (например, видение Бога и концепция христианства) никогда бы не могли сделать их единомышленниками. Но в одном они, бесспорно, были солидарны. И Киркегор, и Ницше с иронией и даже с ненавистью относились к европейской рациональности — принципам целесообразности, научности, материализма, прогресса, бездуховности. В известном смысле оба философа были романтиками, но романтиками, разочаровавшимися в возможностях разума построить мировую гармонию человеческого интеллекта и обосновать эту созидательную программу. Именно этот остаточный, реминисцентный романтизм и способствовал необычайному обострению чувства одиночества, присущего и Киркегору, и Ницше. Статус уединенного наблюдателя макрокосмоса природы и микрокосмоса души, который поддерживал известный баланс внешнего и внутреннего в сознании романтика, исчез, растворился. Более ни макро- ни микрокосмические силы уже не волновали философов. Осталось лишь одиночество самоидентичности, исследованию которого,

хотя совсем по-разному, была посвящена жизнь этих выдающихся мыслителей.

Философское наследие Киркегора и Ницше рассмотрено в многочисленных исследованиях западных авторов. Среди наиболее важных работ, посвященных Ницше, необходимо указать публикации К. Бернулли, Э. Подака, И. Стола, М. Хайдеггера, К. Ясперса и других. Современное отечественное ницшеведение представлено именами И.С. Андреевой, С.Ф. Одуева, В.А. Подороги и др. Изучение наследия Киркегора на Западе связано с исследованиями У. Барретта, Дж. Коллинза, У. Лоури. Ж.П. Сартра, Дж. Холлинберга, Л. Шестова и других. В отечественной научной литературе Киркегору посвящены работы П.П. Гайденко, А.А. Доброхотова, С.А. Исаева, В.А. Подороги и других. Диссертационная работа А.Д. Попиашвили «Проблема индивида в философии С. Киркегора и Ф. Ницше» (1982) особенно примечательна в связи с темой данного раздела книги.

Я люблю тебя, тишь одиночества (Сёрен Киркегор)

Жизнь Сёрена Киркегора (1813–1855) могла бы быть удивительно наглядной иллюстрацией того, как изначально заложенные в личности философа склонность к уединенности и саморефлексии в силу внешних обстоятельств и развития его внутреннего Я приобрели значимость субъективной бытийной тотальности. Последняя, в сущности, и нашла свое воплощение в произведениях датского мыслителя.

Печать ущербности своего положения в обществе Киркегор испытывал уже с детства. Появившись на свет в результате греховной связи его отца со служанкой (впоследствии их брак стал законным), мальчик чувствовал себя одиноким и в семье, и за ее пределами. Жесточайшая тирания отца, поднявшегося в первом поколении «из грязи в князи» (он стал весьма состоятельным торговцем), усугублялась необычными чертами характера самого Сёрена, делавшими его предметом шуток, а позднее и остракизма со стороны общества.

Болезненный интравертный юноша отверг предлагавшуюся ему карьеру протестантского теолога и пастора. Напротив, в годы ранней молодости Киркегор, словно пытаясь снять свой комплекс неполноценности, предался божемному (эстетическому) образу жизни, столь не соответствовавшему его натуре и физическим данным. Конец этому периоду формирования личности будущего философа положило знакомство с Региной Ольсен. Любовь к этой девушке — так и не нашедшая своего завершения, трагическая, продолжавшаяся вплоть до самой

смерти Киркегора — стала еще одной причиной возникновения сплошного «поля одиночества», в котором проходила вся оставшаяся жизнь философа.

После смерти отца, унаследовав большое состояние и не испытывая ни малейшей нужды ни в чем материальном, Киркегор добровольно уединился в своем доме, превратив его в обиталище чистого философского созерцания. Сочетая колоссальную работоспособность с отсутствием какого бы то ни было интереса к светской или общественной жизни, Сёрен полностью посвятил себя философскому и теологическому творчеству. Так в центре Копенгагена возникла пресловутая башня из слоновой кости, о которой всегда так много говорят в связи с философами и примеры существования которой столь немногочисленны. Киркегор создал себе эту башню прежде всего в своем сознании, находившемся словно в круговой обороне от всего остального мира. «Единство меланхолии, рефлексии, богобоязни, такое единство — это мое существование», — отмечал он [23, с. 47]. Необходимо подчеркнуть и характерное для него чувство собственной исключительности или даже гениальности, в чем-то роднившее его с романтиками, подчеркивавшими свою абсолютную уникальность в мире. Впрочем, в отличие от последних, Киркегор помещал собственную исключительность в обрамление травмированности и болезненности сознания. «Все существующее меня пугает. От мельчайшей мушки и до таинственного воплощения; все для меня необъяснимо, в особенности я сам. Неимоверно мое страдание, оно безгранично» [23, с. 47]. Мартин Бубер отмечал, что «его одиночество нельзя сравнить даже с одиночеством монаха, отшельника: у последнего отказ, по существу, происходит вначале, и хотя он вновь должен достигаться и совершаться, но он не становится жизненной темой — а именно ею оказывается отказ у Киркегора» [190, с. 199].

Прожив недолгую, но чрезвычайно духовно насыщенную жизнь, Киркегор умер, оставив после себя многочисленные сочинения, как опубликованные, так и рукописные. На могильном камне выдающегося датского мыслителя значится составленная им еще при жизни короткая эпитафия: «Тот Единичный».

Отдавая должное общеизвестным обстоятельствам жизни Сёрена Киркегора, тем не менее не следует сводить его философию человека и одиночества исключительно к особенностям природы мыслителя. За биографией крупнейшего философа XIX–XX вв. стояли глубокие теоретические размышления и принципы, не потерявшие актуальность и в настоящее время.

Анти-Гегель, или апология Единичности

В основе мировоззрения С. Киркегора лежит принцип субъективности, гипертрофированный до универсального иррационалистического понятия (экзистенциала), выражавшего суть бытия. Отмечая, что все предшествовавшие философы-рационалисты от Декарта до Фихте и Гегеля так и не смогли найти убедительный путь соединения субъекта и объекта, Я и не-Я, датский философ предложил принципиально поменять угол зрения на рассмотрение этой проблемы.

Во-первых, Бога следует трактовать не как объективное начало, а как чисто субъективное. Бога следует искать не в природном мироздании и гармонии универсума, а в тайниках души, в индивидуальном сознании. При этом чем глубже и интимнее раскрывается образ Бога, тем он более реален или, если угодно, экзистенциален, т.е. «бытийственнее» и «человечнее».

Во-вторых, коль скоро Бог представляет сугубо субъективную субстанцию, то и сама философия должна поменять предмет своего интереса. Теперь она призвана двигаться по траектории к индивиду, а не от него — к внешнему миру. Иными словами, философии следует оставить пустые претензии на объективность (даже в рамках абсолютного идеализма гегелевского толка) и полностью принять стратегию интравертности, т.е. обращенности к индивиду и «бездне его внутреннего мира».

Именно этот внутренний мир человека и воплощает, по мысли Киркегора, высшую истинность, а равно и высшую реальность, что принципиально меняло саму направленность конструирования метафизической реальности. Если абсолютный идеализм стремился создать объективизированные конструкторы сознания и сделать их социально значимыми в виде законов, рационализированных форм общественного сознания, морали, эстетических идеалов, религии, то радикальный субъективизм Киркегора звал в противоположном направлении — к интимной субъективизации реальности и ее иррационализации. В этом смысле никакого объективного, общезначимого и тем более систематизированного знания о человеке быть в принципе не может. Такое знание неизбежно отчуждает себя от человека и делает его еще более несчастным. Любая объективность осуществляет давление на личность, еще более усугубляя ее земные страдания. Подобная установка шла вразрез со здравым смыслом и всей многовековой традицией европейского рационализма и сциентизма, превыше всего ставивших требование научности философии. Киркегор провозгласил нечто прямо противоположное. И в этой

радикальной и последовательной противоположности философской конструкции, созданной датским мыслителем, выявилась большая продуктивность.

Выбрав в качестве своего главного оппонента самого Гегеля, Киркегор заявил, что заверченный и системопологающий характер любой метафизики совершенно не соответствует самому бытию, которое как раз дает пример противоположного. Классическая метафизика была, по мнению Киркегора, искусственным и даже враждебным по отношению к человеку идейным образованием.

Там, где метафизик утверждает главенство разума, следует говорить о господстве экзистенциального чувства. Место истины как соответствия порядка идей порядку вещей должно заступить ощущение, чувствование истины как проникновения в экзистенциальный слой бытия, обнажающего не выдуманные, а выстраданные человеком откровения.

Почему Гегель решил, рассуждал Киркегор, что бытие и логос (разум) тождественны? Отнюдь. Логика как порождение разума не может быть носителем развития она пассивна и мертва по самой своей природе. При этом, однако, бытие, именно как человеческое бытие, бесконечно изменчиво, трагично, несовместимо ни с какой стагнацией и механистической логикой. Бытие алогично. И алогичность эта, полностью совпадающая с внутренним бытием души, постижима только в состоянии экзистенциального одиночества, которое отчуждает, скорее даже ограждает, человека от разрушительной логики внешнего мира.

Таким образом, Киркегор противопоставлял гегелевскому видению мира видение сократическое. Поскольку философия не может быть адекватным познанием внешнего и материального, она должна, подобно тому как это утверждал Сократ, двигаться по направлению от этого внешнего к внутреннему, т.е. человеку. Человек и есть высший предмет философского познания. У Киркегора речь шла о самопознании именно в сократическом смысле этого понятия. Цепочка познавательных ступеней, в интерпретации датского мыслителя, представляла собой следующую последовательность: **сомнение** → **спор** (как столкновение мнений) → **диалектические поиски истины** (как столкновение различных противоположностей, присущих нравственному сознанию человека). Последний этап венчался иронической рефлексией, игравшей на парадоксалистском соединении несовместимых состояний души.

Датский философ дал весьма специфическую интерпретацию сократизма. (Достаточно напомнить, что у Сократа, например, самопознание вело к созданию рационалистической картины мира и объективной

истины, тогда как датский мыслитель в качестве своей конечной цели имел в виду совершенно иное.) Для Сократа истина есть нечто общее-степенное, а для Киркегора — только личное, субъективное. Причем чем более субъективное, тем более истинное.

Философ должен искать не тождество объекта и субъекта, а их максимальное взаимное удаление и даже разрыв. Таков путь постижения истины. Однако что есть этот разрыв? Не что иное, как метафизически обоснованное одиночество, в котором не существует значимого внешне-го мира и других людей, а только субъект и Бог.

Замкнутый в своем субъективном бытии человек превращался в чувствующий, переживающий, страдающий, исполненный неосуществимых стремлений, монадический микрокосм — его бытие изначально было трагично. Вместе с тем трагичность бытия открывала перед человеком единственный путь к постижению этической реальности и Бога. Так Киркегором закладывались философские основы одиночества, вернее одиночество превращалось в неотъемлемую черту субъективного бытия, и поэтому сопровождало человека на его пути к свободе и конечному освобождению.

Концепция одиночества и восприятие времени

Прорыв в мир подлинного бытия, противоположного бытию неподлинному, возможен только через кризис одиночества. В эссе «Несчастнейший» Киркегор дал обобщенный философский портрет одинокой личности, подходящей к грани, за которой начинается экзистенция — освобождение и вера. Первые штрихи этого портрета касаются временного измерения личности: «Одинокий, на самого себя покинутый, стоит он в безмерном мире, и у него нет ни настоящего, где бы он мог почить, ни прошлого, по которому он мог бы тосковать, так как его прошлое еще не настало, как нет и будущего, на которое он мог бы надеяться, ибо будущее уже прошло» [67, с. 38].

Итак, прошлое не настало, а будущее уже ушло... За этим парадоксом скрывается вполне определенная философская мысль. Одиночество характеризуется полнейшей отчужденностью человека от времени в его психологическом измерении. Будущее уже прошло, ибо человеку не на что надеяться. Им уже все испытано и изведено в этой жизни. Будущее без ожидания наступления этого будущего не есть будущее как таковое. Что касается ненаступившего прошлого, то и это вполне объяснимо, ибо Несчастнейший человек так и не может разобраться в своей прошлой

жизни. Она представляется ему хаотичным нагромождением причудливых форм, положений, ситуаций, в котором нет никакой возможности самоопределиться и, таким образом, обрести самоидентичность. Прошлое не наступило, так как оно лишено экзистенциальности, человечности; оно неопределенно.

Настоящее являет собой еще большее противоречие.

«И перед ним [Несчастнейшим. — *Н.П.*] — один лишь безмерный мир, как это Ты, с которым он в разладе; ибо весь остальной мир — как одно единственное существо для них, и это существо, этот неразрывный, назойливый друг, — Непонимание» [67, с. 38]. Настоящее есть непонимание, разлад, беспокойство, страх. Мир предстает как безмерный, но не свободный. Философская метафора безмерности долженствует подчеркнуть неопределенность этого мира, его аморфность и, как результат этого, — его неуютность и не-человечность.

Важное и трагичное обстоятельство бытия Несчастнейшего состоит в том, что он абсолютно **несвободен** выйти из этого узилища отчужденного времени.

«Ему нельзя состариться, так как он никогда не был молод; он не может стать молодым, так как он уже стар; в известном смысле ему нельзя и умереть, так как он ведь и не жил; в известном смысле ему нельзя и жить, так как он уже умер; он не может и любить, потому что любовь всегда — в настоящем, а у него нет ни настоящего, ни прошлого, ни будущего, и в то же время он — восприимчивая душа, и он ненавидит мир, только потому, что любит его; у него нет никакой страсти, не потому, что он чужд высокой страсти, но потому, что в одно и то же мгновение у него и противоположная страсть, у него нет времени ни на что, не потому, что его время занято чем-нибудь другим, а потому, что он совсем не знает времени; он бессилен, не потому, что лишен времени, а потому, что собственная сила обесценивает его» [67, с. 38–39].

Подобно прикованному к горе Прометею, Несчастнейший Киркегора страдает одновременно и от своей силы, и от своего бессилия. Снедаемый и любовью к миру, и ненавистью к нему, он испытывает одновременно и свою уже наступившую смерть, и вместе с тем свое безбрежное бессмертие, которое, в отсутствие связи с миром, ровным счетом ничего не дает.

В самом сжатом и идейно насыщенном виде философ воссоздал социально-психологическое мироощущение одинокой личности в пространстве и времени. Бытийственная затерянность Несчастнейшего в истории, как всемирной, так и в личной биографии, и на просторах бытия, прежде всего людского, — все это и составляет экзистенциальный фон

жизни человека, фон, проникающий в мир этого человека, становящийся его самостью, его вторым, а вскоре и его единственным Я. Таким образом, можно утверждать, что не только внутренний мир трансцендирует вовне и экстраполируется на внешнее, но и внешний экзистенциальный мир трансцендирует в человека и фокусируется в нем. Эти два взаимоположенных процесса сталкиваются на рубеже индивидуального сознания, раскалывая его и делая каждого человека в своем роде Единственным и потому Несчастнейшим. Подобно проникающей радиации, выхолаживающее экзистенциальное одиночество концентрируется в каждом из нас, хотим мы того или нет. Оно — неизбывный спутник нашего бытия-в-мире. В итоге люди оказываются «одинокими птицами в ночном безмолвии, собравшимися один-единственный раз, дабы проникнуться назидательным зрелищем ничтожества жизни, медлительности дня и бесконечной длительности времени» [67, с. 27]. Одиночество превращалось у Киркегора в совершенно замкнутый мир внутренней нравственной саморефлексии, мир, принципиально не размыкаемый никем и ничем, кроме Бога. Эта герметичная сфера внутреннего Я высвечивалась лишь трагическими всполохами отчаяния, в то время как позиция человека сводилась к вечному молчанию.

Абсурдность и иррациональность бытия, одиночество, отчаяние, заброшенность человека в мире, страх — все это лишь разные названия одного и того же феномена человека.

Эстетическое и этическое воспроизведение отчуждения

Одиночество оставляет человеку свободу выбора. Такова важнейшая доктрина Киркегора.

Человек может считаться духовным существом только в силу присущего ему выбора того или иного вида бытия. В этом смысле христианство не представлялось философу чисто исторической фазой развития человечества на пути постижения самого себя и Бога. Суть христианства в том, что человек абсолютно свободен либо выбрать веру, либо отвергнуть ее. И только на свободе выбора может основываться вера. При этом выбор касается не только веры или безверия, но и всех остальных экзистенциальных проблем человека. Одиночество тоже зиждется на свободе, которая при этом предстает не столько как желанная цель, сколько как бремя, ибо человек не только выбирает себя и свое бытие, но и несет всю полноту ответственности за этот выбор.

Экзистенциальная свобода стала у Киркегора холодной и бессодержательной категорией нравственного сознания, во многом тождественной

одиночеству. Несчастнейший герой Киркегора, alter ego самого философа, одновременно жаждет свободы, опьянен ею, но в равной мере и тяготеет к ней, ненавидит ее. При этом выбор Несчастнейшего никоим образом не диктуется логической схемой или соображениями целесообразности. Мы выбираем себя (т.е. свое будущее, свою веру, свои нравственные ориентиры и своих спутников) произвольно, даже если впоследствии и аргументируем этот выбор тем или иным образом. Киркегор утверждает, что этот первый и наиболее принципиальный выбор осуществляется произвольно — он фактически лежит за границами добра и зла.

Напротив, все последующие шаги человека, постепенно создающего себя в процессе выбора всевозможных жизненных дилемм, происходят в поле действия эстетических и нравственных категорий, которые, впрочем, философ понимал нетрадиционно.

Существует две стратегии жизни — эстетическая и этическая.

Эстетическая позиция подразумевает изощренный и романтизированный гедонизм. (Понятие «эстетическое» Киркегор употреблял определено в кантовском смысле, т.е. основанный на *чувственном* восприятии и переживании.) Носитель эстетического сознания, по мнению философа, меняет один источник наслаждений на другой. Гедонист ненасытен, предела его поискам наслаждений не существует. Однако не следует трактовать Киркегора упрощенно, видя в его описании некий портрет раблезианца. Понятие «эстетизм» философ понимал как тонкие, закамуфлированные формы материализма (потребительства, в современном смысле), любой отход от духовности, утверждение конечности человека и попытки выпить до дна чашу удовольствий каждого дня. «Любое настроение, любую мысль, хорошую или плохую, веселую или грустную, ты доводишь до крайнего предела, причем таким образом, что они начинают звучать *абстрактно*, скорее чем *конкретно*; причем так, что само это стремление к доведению до крайности становится лишь настроением...» [227, с. 58]. Рафинированный эстетизм, встречающийся среди интеллектуалов, оборачивается эстетизмом мысли, лишенной иного субстрата, кроме наслаждения самой собой. Эстетик ищет вечное наслаждение, а находит ускользающую мимолетность, он стремится стать обладателем абсолютного счастья чувственного бытия, но в результате оказывается один на один с эфемерными осколками неосуществленного.

Эстетическому наслаждению противостоят два препятствия — физическая боль и скука, угрожающие полноте чувственного отношения к жизни. Эстетик борется со скукой с помощью все новых и еще больших

наслаждений. В итоге нескончаемая гонка за новизной и удовольствием завершается отчаянием. Эстетизм неизбежно венчается тремя взаимосвязанными явлениями — физической болью (разрушением тела), скукой и отчаянием. Необходимо отметить, что все три феномена суть те же компоненты одиночества. В этом смысле каждый эстетик, осознанно или неосознанно, пребывает в одиночестве, даже если он и создает вокруг себя плотную завесу ложного, вторичного общения. Более того, постоянная смена человеческих привязанностей, скольжение по поверхности событий и отношений, неумение или нежелание углубиться в осмысление проблем других людей — все это и составляет смысловой шлейф, если не суть эстетизма в понимании Киркегора.

Литературное воплощение последовательного приверженца эстетизма Киркегор видел в Дон Жуане. Однако дон жуанский тип не всегда обязательно воплощается в лице легкомысленного бонвивана. Напротив, эстетизм глубоко проникает в сознание вполне обычных, нормальных людей, ничем, казалось бы, не проявляющих свою близость описываемому типу поведения. Более того, самые плохие стороны этой нравственной парадигмы обнаруживают себя не в ее крайних проявлениях, а в нормальном бытийственном проявлении. Эстетизм наиболее страшен и разрушителен в своей повседневности, обыкновенности, тривиальности. И в этом смысле он составляет саму основу одиночества.

Одиночество и несвобода близки по своему смыслу. «Он [сторонник эстетики наслаждений. — *Н.П.*] не выбирал себя; подобно Нарциссу он влюбился в самого себя. Такая ситуация отнюдь не редко заканчивается самоубийством» [цит. по 208, 3/4; р. 338]. В самом деле, тотальная несвобода привязанного к своим страстям Дон Жуана как нельзя лучше демонстрирует замкнутый сужающийся круг одиночества.

Разрушительность эстетизма особенно разительно заявляет о себе в перспективе времени. Для Дон Жуана время — это череда сменяющих друг друга удовольствий. И стоит этим наслаждениям начать повторяться, как время словно останавливается в своем течении и превращается в безвременную муку пустоты и одиночества. Но вот неожиданно промелькнет какое-то новое манящее наслаждение или даже его тень, Дон Жуан безоглядно устремляется вдогонку за ним. Время вновь начинает свое движение по кругу. В этом смысле эстетическое время изначально замкнуто, закольцовано. В центре этого круга пребывает одинокая, страдающая в своем поиске наслаждений личность.

Этическая позиция, в противоположность эстетической, полностью зиждется на понятии долга, универсальных установлениях морали

и вневременных, безусловных требованиях, предъявляемых обществом. Для человека, достигшего этической стадии «главным становится отнюдь не то, может ли он перечислить все свои обязательства, используя пальцы одной руки, но то, прочувствовал ли он хотя бы однажды саму глубину и важность долга до такой степени, что осознание этого долга становится высочайшим подтверждением вечной ценности его собственной жизни» [226, с. 223]. Причем осознание долга, ответственности, высшей внутренней предназначенности человека проистекает не из доводов разума, а из прочувствованности этих понятий, из проникновения в их сверхразумный интуитивный смысл. Именно поэтому можно утверждать, что, продолжая традицию немецких романтиков, Киркегор наполнил свой категорический императив чувством и переживанием.

Идею долга в произведении «Или-или» (1843) олицетворяет ассессор Вильгельм, ставящий критерием добродетели служение долгу чести и общественным установлениям. Строгое сознание, основывающееся на правилах, установлениях, внутренних обязательствах, переполняет этика. Но вновь отметим, что за всем этим зданием индивидуально-правового сознания у Киркегора стоит интуитивное прозрение, а не рационалистическая схема, характерная для немецкого абсолютного идеализма. Даже по отношению к самому себе, а быть может, и в первую очередь по отношению к себе, человек должен действовать как наставник и патриарх-отец. Иначе говоря, этик соревнуется сам с собой в своем восхождении к вершинам ригористической нравственности.

Однако нетрудно заметить, что из самоцели развития личность, внутреннее Я человека превращается в средство достижения чего-то такого, что лежит вне индивидуального Я. Эта внеиндивидуальная субстанция есть власть закона, порядка, этических воззрений общества. Причем эта воображаемая субстанция, как и любая иная, несет в себе черты всеобщего и надличностного (в то время как у эстетика все предельно индивидуализировано, фрагментарно и сиюминутно).

Однако итог, к которому приходит сторонник этической парадигмы, едва ли принципиально отличен от итога эволюции эстетика — на горизонте и того и другого неизбежно появляется одиночество. Ибо рано или поздно и этик начинает отчуждаться от обожещаемой им надличностной субстанции, воплощенной в представлениях о том, как надо жить в обществе. И хотя этическая стадия основывается на выборе между истинным и ложным, нравственным и безнравственным, это, тем не менее, не решает проблемы общего смысла или рациональности того, что происходит с человеком.

Осознанный выбор альтернативы — служение идеалу, который столь высоко превозносится сторонником этической парадигмы, не имеет, по мнению Киркегора, объективного критерия истинности. Единственным признаком правильности выбора может стать только внутреннее удовлетворение, интуитивная уверенность в себе, самосознание выполненного долга. И ничего более. Подобная ситуация отчуждает благообразного и мужественного сторонника этического взгляда на мир от самого этого мира, ибо истина выбора оказывается заключенной не в мире, а в самом человеке.

Столь рациональные, на первый взгляд, институты общества как мораль, долг, семья и другие при ближайшем рассмотрении обнаруживают в себе иррациональную сущность. Все оказывается относительным, временным, преходящим. И то необычайно важное значение, которое этик придает осознанному выбору нравственно правильного решения, ведущему к цели, обусловленной высшим предназначением и долгом, оказывается лишь на очередной конечной (а не бесконечной) дистанции пути к новой иррациональной ловушке, находящейся в сфере общественного бытия. И все это повторяется с неумолимым постоянством, преодолеть которое этически невозможно.

«Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее — это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, чтобы составить его телос (цель), но является телосом для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой телос во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим» [77, с. 53].

Таким образом, этическое заставляет человека изменять своей единичности в угоду всеобщему нравственному закону, а это не может не привести человека к новому витку отчуждения, ибо сущность человеческого бытия есть субъективность и предельно индивидуализированная единичность. Этическая парадигма призывает нас к отказу от нашего субстанционального одиночества, но оно в принципе непреодолимо в рамках двух рассматриваемых парадигм (эстетической и этической). Все это приводит к «бесконечному самоотречению, которое заложено в мир и покой» [77, с. 45] и которое в конечном счете и венчает замкнутый круг одиночества.

Бог и одиночество

Сохранение своей единичности и попытки найти цель (телос) в этом мире несовместимы. Так или иначе они приводят к воспроизведению отчуждения и одиночества. Все попытки человека соблюсти свое Я и вместе с тем остаться в чувственном или этическом мире обречены на неудачу, чреватую тягостными разочарованиями, которые как раз и создают предэкзистенциальное состояние.

Разрешение этой драматической (если не трагической) коллизии возможно только в Боге.

Этическая парадигма, основывающаяся на понятиях долга и нравственного закона (императива), превращается в продуктивную альтернативу одиночеству только в том случае, если она естественным образом соединяется с верой. Эту возможность веры Киркегор называл «абсолютным долгом перед Богом» [77, с. 65]. Полнейшее и беззаветное погружение в этические переживания жизни и стремление выразить себя в нравственном поведении «самом по себе» и без ссылок на социальное окружение, в служении нравственному принципу как таковому, подвижничество высокой пробы — все это создает предпосылки для рождения рыцаря веры.

В разные периоды жизни в своих исследованиях Киркегор по-разному трактовал возможность перехода от этического к вере. В произведении «Страх и трепет» (1843) философ утверждал, что переход от этического к божественному еще более радикален, чем от эстетического к этическому. В работе «Или-или» он фактически погружал божественное в этическое. В книге «Заключительное ненаучное послесловие» (1846) датский мыслитель уже видел это взаимоотношение противоположным образом — религиозное полностью охватывает собой этическое. Подобные вариативные трактовки бегства от одиночества в божественное сохранялись на протяжении всего творческого пути Киркегора. И это не удивительно, ибо на пограничье дольного и горнего как раз и сосредоточена главная протоэкзистенциальная проблема — вопрос всех вопросов.

Перейти это пограничье можно только погрузившись в глубины своего индивидуального (своей «единичности»). А это означает одиночество, кризис, отчуждение от внешнего, саморефлексию. К числу подобных состояний духа, испытывающих человека на прочность его убеждений в преддверии веры, Киркегор причислял страх, подробно рассмотренный им в трактате «Болезнь к смерти» (1849). Отчаяние и страх указывают человеку путь в одном и том же направлении. Эти два состояния психики и нравственности являют собой результат греховных деяний индивида,

за которые он несет полную меру ответственности. В состоянии отчаяния человек осознает, что его причина заключается не в отдельном факте, например смерти любимого или телесных страданиях, которые представляют собой лишь отдельные поводы для возникновения отчаяния. На самом деле человек испытывает отчаяние от ощущения своей собственной пустоты. И эту пустоту внутреннего Я нельзя наполнить ни эстетическими наслаждениями, ни нравственными переживаниями, направленными на внешнее, общественно-обыденное восприятие долга. При этом над несчастным человеком (а в этом смысле каждый из нас Несчастнейший) довлеет еще одна вина — ощущение того, что все это создано человеком своими руками, т.е. в результате попустительства по отношению к самому себе. Человек оказывается творцом своего же собственного несчастья. Это и замыкает круг безысходности.

Киркегор, однако, делал определенное различие между страхом (*fear*) и благоговейным ужасом (*dread*). И то, и другое состояние подразумевает присутствие чувства вины, в том числе и за первородный грех, но при этом страх имеет вполне конкретный предмет или ситуацию, вызывающие его, в то время, как ужас носит абстрактный и невыразимый характер. Ужас охватывает человека и парализует его волю в экзистенциальном смысле слова. В иной интерпретации ужас есть тот же страх, но страх перед пустотой и невыразимостью бытия — своеобразная немота мира, вторгающаяся в пределы единичного. «Человек, который молчит, по сути, приводится к одиночеству с самим собой, и реальность уже не приходит к нему на помощь, чтобы наказать его, обратить против него последствия его слов» [77, с. 271]. Таким образом, субстанциальное молчание, предопределяющее одиночество, обрубаёт связи человека с реальным миром, который отныне не вызывает в нем ни гнева, ни печали, ни радости. Молчание и равнодушие в депрессивном единстве завершают круг одиночества. Но ужас, глубоко пронизавший в душу, продолжает свою неспешную работу разрушения.

Ужас актуализирует восприятие человеком своей злой воли, за которую он несет внутреннюю ответственность, но которая происходит от общего начала всего зла в мире — от первородного греха. Протестантская теологическая подоплека подобных рассуждений Киркегора сочелась со столь же очевидным позднеромантическим видением мира, характерным для датского мыслителя. Так, в духе романтизма он отрицал рационалистической характер экзистенциальных состояний человеческого духа, погружая их в стихию чувства.

Страх, отчаяние, вина. Они зиждутся на одиночестве и пронизывают его, приводя человека к глубочайшему экзистенциальному кризису.

Таким образом, пограничное состояние, развивающееся параллельно одиночеству, становится необходимым условием для восхождения человека на стадию веры.

С большим недоверием относясь к «внешней» вере, т.е. внешним проявлениям религии и прежде всего официальной протестантской церкви, Киркегор признавал только одну христианскую веру — «внутреннюю», т.е. основывающуюся на сакральном откровении и прямом общении с Богом, минуя все формы церковного уклада. При этом, однако, сакрализация и интимизация веры не должны принимать институциональные формы. Именно за эту интимную институционализацию датский философ и критиковал Лютера, пытавшегося создать «религию сердца» и облачить ее в церковные одежды. Это привело, по мнению Киркегора, к прямо противоположному — рождению фальшивой мирскости под личиной интимности, которая подлинной интимностью и не была.

Как следствие этого неподлинного характера протестантской интимности и возникло устойчивое одиночество христианина, ищущего общения с Богом, но вынужденного соотносить его в внешней и потому отчужденной от человека мирскостью. Снять это отчуждение можно лишь в акте подлинно сакральной веры, чуждой всему внешнему и поддержанной любовью к Богу. По мысли Киркегора, современная ему эпоха была начисто лишена этой самоотдачи, необходимой для верующего христианина. Такая идеальная христианская вера требовала бы от человека, прежде всего, полнейшего самоотречения не только от мирскости, но и от самого себя, от своего ego. Из этого следовало, что только полнейшая внутренняя самоотдача вере и погружение в нее способны были преодолеть одиночество человека, в том числе в лоне протестантской церкви. И потому высшее состояние единичного есть состояние единения с Богом, когда единство становится всеобщим и потому глубоко интимным.

За парадоксом «единичное—всеобщее» скрывалось стремление философа найти исковую гармонию движения веры, которая позволила бы превратить единичного рыцаря веры в рыцаря всеобщего, не нарушая его единичность. «А потому вера — это не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования» [77, с. 46]. Из данного парадокса следовало, что «сила, и энергия, и свобода духа необходимы для того, чтобы осуществить бесконечное движение самоотречения... Но следующий шаг приводит меня в изумление, голова моя идет кругом; теперь, после того как движение самоотречения осуществлено,

получить все силой абсурда, получить полное и безусловное исполнение желаний — понимание этого выходит за пределы человеческих сил, это чудо» [77, с. 47]. В основе такой веры лежит парадокс, согласно которому, по мнению Киркегора, единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего. «Единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который к качеству единичного превосходит всеобщее» [77, с. 54]. Вера — это парадокс, который позволяет единичному индивиду именно в качестве единичного состоять в абсолютном отношении к абсолюту. В этом «абсолютном отношении к абсолюту» и заключено преодоление одиночества — притом единственно возможное.

Величественная цель веры реализовалась исключительно в божественной любви, не оставлявшей человеку ничего земного. Это есть любовь, явленная библейским Авраамом, есть любовь без остатка — полнейшая самоотреченная жертвенность во имя Бога. Она выше этического, она и только она может подняться над одиночеством.

Разочаровавшийся романтик (Фридрих Ницше)

Ни одна культурная эпоха не умирает в одночасье. Это в полной мере касается и романтизма. Исчерпав энергию своего поступательного развития, он искал свое воплощение в философских фигурах, формально не относившихся к романтизму, но унаследовавших в немалой степени те или иные его идеи и даже сам стиль его философствования. Можно даже предположить, что в известной мере романтизм так и не умер, ибо воплощенные им чувства, мысли и концепции выражали и выражают неуничтожимый компонент человеческой личности любой эпохи, человека как такового.

Подобно Сёрену Киркегору, Фридрих Ницше в немалой степени может быть соотнесен с поздним романтизмом, тесно переплетавшимся с философией жизни. Культ рафинированного индивидуализма, столь же рафинированного иррационализма, примат волевого начала и сильной личности — все это и многое другое позволяет увидеть в Ницше мыслителя, далеко не чуждого монументальной «симфофилософии» братьев Шлегель, Новалиса, Вакенродера, позднее Вагнера. И даже отрицание романтического преклонения перед природой, столь характерное для Ницше, соотносилось им с романтиками, пусть как их прямая антитеза.

Биография самого Ницше превратилась в тягостную монодраму, в которой философ играл роль одинокого борца «под грозовым небом своей души» [160, с. 89] «Я одинок и лишен всего, кроме своих мыслей: что удивительного в том, что он часто нежится и лукавит с ними и дергает их за уши! — А вы, грубияны, говорите — он *скеттик*», — иронично заявлял Ницше [цит. по 134, с. 5]. В не меньшей степени, чем Киркегор, Ницше следовал по им же начертанному пути неприятия современного ему общества и превращения своего внутреннего Я в своего чуть ли не единственного собеседника. И в этом экзистенциальная единичность («семь шкур одиночества») была сквозной темой и его жизни, и его философского творчества, находившегося на пограничье позднего романтизма и философии жизни.

Биография Ницше, внутренний смысловой контекст его жизни представляли собой своеобразный лабиринт одиночества, составленный из отдельных биографических фрагментов, замкнутых и единичных по своему изначальному характеру. Он называл себя лабиринтным человеком, причем запутанность этого личностного лабиринта приобретала анонимный и деперсонифицированный характер. Вся философия Ницше становилась развивающимся рассказом, подчас катастрофическим, о некоем страдающем анонимном герое — alter ego самого философа. Однако самая большая загадка заключалась в определении собственного лица, ибо великая тайна мира виделась ему в постижении высшей субъективности, а вовсе не объективной научной данности и мирскости. И каждый новый прорыв к центру лабиринта и, казалось бы, обретение истины самопознания оборачивались неизбывной тоской по тайне своего Я и, как итог, новым погружением в лабиринт и его дальнейшим удвоением и утروением... Бесконечное срывание масок с самого себя увенчивалось тем, что самого лица словно вообще не обнаруживалось, а в сущности, и не было в природе. Поиски его превращались в самодовлеющий мифотворческий процесс.

Подчеркнутый субъективизм, нигилистическое низвержение современных ему ценностей нискали немецкому философу небывалую по смертную славу, под влияние которой подпадало большинство западных философов, тяготевших к экзистенциализму. Специальные монографии, посвященные философии человека, развитой Ницше, написали Альбер Камю, Жан Поль Сартр, Макс Шелер, Освальд Шпенглер, Поль Тиллих. Для Мартина Бубера Ницше был столь же дорог, как и Кант, о чем мы узнаем из автобиографии Бубера (1961). Излишне говорить, что все указанные мыслители видели в одиночестве и отчуждении одну из сквозных тем философии, да и всей жизни человека и человечества. Они признавали за Ницше особый приоритет в обсуждении экзистенциальной важности

этой философской проблемы. И даже Зигмунд Фрейд в письме Эрнсту Джонсу подчеркивал: «В юности Ницше являл для меня благородство такого масштаба, к которому я даже не мог приблизиться» [223, р. 514].

Одиночество Ницше — это одиночество познающего себя мифа.

Уединенность Заратустры

В одном из самых известных произведений Ницше «Так говорил Заратустра» (1884), своеобразной Библии творчества немецкого философа, с особой силой прозвучали мотивы рокового поиска самоидентичности, играющей на гранях уединенности и полного отчуждения внутреннего Я.

Уединение исполняет две главные роли в философии Ницше. Во-первых, уединение, уход — символы отрицания принятых в обществе набора нравственных ценностей, которые угрожали подлинности существования индивида. В этом смысле уединение — попытка личности сохранить себя в условиях натиска неподлинности бытия, включая ложно сформировавшееся историческое христианство. «Что *отрицал* Христос? — спрашивал Ницше. — Все, что сегодня называется христианским» [цит. по 134, с. 30].

Во-вторых, уединение есть предварительное условие любого возможного — потенциального или актуального — синтеза духовных ценностей и их сохранения в течение разворачивающегося временного измерения жизни.

Для индивидуальной личности уединение, согласно Ницше, представляет собой «великий отказ» от духовных и материальных ценностей общества. В книге «Так говорил Заратустра» эти ценности предстают в виде символических ценностей рынка (особенно см. главу «О базарных мухах»). «Где кончается уединение, там начинается базар; и где начинается базар, начинается и шум великих комедиантов, и жужжание ядовитых мух» [96, 2; с. 37]. На «рынке» отдельный человек вовсе не рассматривается как индивидуальная личность. Он предстает только в качестве той или иной отдельно взятой своей функции, которую, причем, можно высчитать количественным образом — прежде всего в виде дохода. Это превращает «рыночное общество» в сугубо унифицированное и квантифицированное [269, р. 345]. Более того, отношение между квантифицированным индивидом и его социальным окружением также вычисляется по количественным меркам, а успех имеет только материальную определенность.

В этих условиях, настаивал Ницше, поиски самого себя, самоидентичности превращаются в не более чем самоопределение богатства и собственности. В итоге ценность человека сводится к *числу*, не важно сколь

большому или малому, но числу. Это неизбежно влечет за собой редукцию качества к голому количеству, бесконечно богатая и неповторимая субъективность — к плоской объективности. Иными словами, количественный эквивалент нравственной ценности и есть то, что порождает полное неприятие со стороны Ницше. Квантификация ценностей требует от человека однозначности и скоропалительности в принятии нравственных решений. На это необходимо отвечать следующим: «Базар полон праздничными скоморохами — и народ хвалится своими великими людьми! Для него они — господа минуты.

Но минута настойчиво торопит их: оттого и они торопят тебя. И от тебя хотят они услышать Да или Нет. Горе, ты хочешь сесть между двумя стульями.

Не завидуй этим безусловным, настойчиво торопящим, ты, любитель истины! Никогда еще истина не повисала на руке безусловного» [96, 2; с. 37].

В противовес всякого рода рыночным врачевателям душ — священникам и магам психотерапии — Заратустра радикально отказывается от «количественной» позиции в отношении ценностей. «Вся практика орденов, отшельников-философов, факиров внушена той правильной оценкой, что известный род людей приносит себе, пожалуй, больше всего пользы, когда ставит себе возможно большие препятствия к действию» [95, с. 30]. В противоположность этим рыночным отшельникам Ницше заявлял о своем понимании морали исключительно как самопреодоления, «преодоления себя»: «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека..? Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя... Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли» [96, 2; с. 8].

Столь часто осмеиваемое или критикуемое ницшеанское учение о сверхчеловеке на поверку оказалось глубоко нравственной теорией духовного роста человека, достигаемого уединением и преодолевающего «количественное» отношение к жизни.

Уединение, само по себе, имело в глазах философа абсолютную ценность, ибо оно зиждилось на преодолении слабости и мелких пороков, рабской привязанности к «рынку» и общественной суете. Именно это освобождение духа и демонстрировал Заратустра. Таким образом, уединение — это итог сопротивления как внешнему давлению серийного, так и внутренней слабости.

Вокруг себя Заратустра видел массы идентичных друг другу персонажей театра, имя которому — общество. С немалой долей иронии обращаясь к *последнему человеку*, оставшемуся на земле, Заратустра рисовал картины inferнальной человеческой общности, где все едины друг с другом и вместе с тем предельно одиноки в своем бессмысленном единстве, основанном на слабости.

«Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех... Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло... Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом... Одни безумцы еще спотыкаются о камни или о людей!.. От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть... Они еще трудятся, ибо труд — развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомило их» [96, 2; с. 11–12].

Это предельно технологичное общество, самодовольное в своем совершенстве и способное породить только многократно самоумноженное одиночество. Удовольствия, культ собственного здоровья, изнеженность, приводящая к стайности особей, оболванивающее равенство нулей, всезнайство и утомленность, вызванная этим всезнайством. «Жутко человеческое существование и к тому же всегда лишено смысла: скоморох может стать уделом его» [96, 2; с. 14].

Обратная сторона одиночества «последнего человека» — его стадность. Стадность, в видении Ницше, превращалась в универсальный человеческий феномен, приводящий к покорности тем условиям жизни, которые установлены от века.

Радикальный нигилизм философа обозначал важный рубеж в развитии европейского сознания. Он стилистически совершенно выразил позицию, согласно которой мир абсолютически несостоятелен по отношению к высшим из признаваемых им же самим ценностей. Эти ценности дробятся на составные части, упаковываются и предлагаются в виде, «готовом для употребления». На языке стадного чувства это называлось прогрессом. Концепция уединенности как раз и была призвана повернуть этот процесс вспять, хотя бы на уровне отдельного индивида, и восстановить синкретическую целостность человека. В этом аспекте своей философии Ницше был чрезвычайно близок к идеям Генри Торо и Ральфа Эмерсона. Последнего Ницше почитал в качестве своего любимого мыслителя. Это еще раз подтверждает принадлежность немецкого философа к романтической школе, разумеется, в самом широком ее толковании.

Скрытые противоречия ницшеанской концепции уединения

Уход от суеты мира и декаданса, охватившего человечество, становится нравственным императивом Заратустры и самого Ницше. В этом, однако, заключался один проблематический вопрос. Следует ли считать уединенность лишь средством ухода от взаимодействия с нравственно разложившимся обществом или в самом принципе уединенности заключена сила самопреодоления, возрождения и обновления личности?

Если рассматривать уединение как средство ухода от взаимодействия с разложившимся обществом, то мы фактически получили бы еще одну разновидность философии эскейпизма с ее проповедью воздержания от любых контактов с социальным миром. Этот вариант, видимо, мало соответствовал нравственному идеалу Ницше. Бегство от действительности могло быть лишь свидетельством слабости и своеобразной духовной болезни, а это никоим образом не соответствовало теории сверхчеловека, развитой немецким философом. Согласно взглядам Ницше, человек должен быть сильным, прежде всего, в преодолении собственной расслабленности и декадентской изнеженности духа.

Рассмотрение уединенности как силы самоопределения, возрождения и обновления личности представляется предпочтительнее в соответствии с философией немецкого мыслителя. В самом деле, следуя другой своей мифологической теории — «вечного возвращения», Ницше видел в уединении один из этапов неизбежной цикличности человеческой жизни. Преодолевая свои слабости и обретая нравственное здоровье в целенаправленно достигнутом уединении (первый этап цикла), человек подготавливает себя к возвращению в лоно общества (второй этап). Затем, однако, этот цикл повторяется.

Но в этой этической парадигме содержалось известное противоречие. *Преодоление* само по себе возможно только в состоянии *противостояния*, а оно, в свою очередь, подразумевает активное взаимодействие с противостоящими общественными силами. В этом смысле уединение в чистом виде теряло часть своей энергетики, становясь позицией заведомо ослабленной. Даже сам Заратустра — идеальный тип уединенного мыслителя и пророка — нуждался в собеседниках и последователях. Он постоянно *учил* и проповедовал, а для того и другого необходима, как известно, благодарная аудитория.

Таким образом, Ницше заменял продажное рыночное общество, характерное для цивилизованного мира, другим сообществом — духовно

близких людей, общение с которыми приобретало высшую ценность. Была ли это мечта философа о высшей элите духовно здоровых людей? В известной мере, да. Так что и в горах, куда удалился и где проповедовал Заратустра, возникало новое сообщество, и полное экстатическое уединение не достигалось.

Итак, колеблясь между необходимым и внутренне напряженным противостоянием по отношению к цивилизации, с одной стороны, и общением с посвященной аудиторией последователей, с другой, Ницше, в лице Заратустры, рисовал образ сверхчеловека, прежде всего апеллировавшего к вечности. Она и становилась его постоянным собеседником и его благодарной аудиторией. Поэтому лики апостолов в легенде о Заратустре неразличимы — они даны общим планом, словно участники хора в античной трагедии. Они чисто функциональны, тогда — как вечность чуть ли не персонифицирована.

Заратустра (читай: Ницше) наделял вечность женскими чертами. Вечность — это своеобразное женское начало, проекция которого падала на мир. Здесь все смешивалось или, вернее, синтезировалось в восприятии философа — иконоборческие мотивы и мотивы христологические, мариологическое поклонение и преклонение перед высшей фемининностью вечности и в то же самое время презрение к земному женскому началу. В финале третьей части книги «Так говорил Заратустра» читаем строки: «Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность! *Ибо я люблю тебя, о Вечность!*» [96, 2; с. 165].

Как рефрен проходит это многозначительное восклицание по всем семи песням («Семь печатей»), завершающим третью часть книги. Не развивая далее эту аналогию (вечность — женское начало), следует, однако, отметить, что превращение вечности в единственно возможного и достойного собеседника фактически означало вступление Ницше-Заратустры в зону одиночества. В самом деле, роман с вечностью не мог не привести его к полному отрицанию кого бы то ни было, кроме самого себя. Круг замыкался. «Уединение превращалось в одиночество; одиночество искало успокоенности в оправдании изоляции; изоляция становилась крайней формой элитизма; и, наконец, этот элитизм обеспечивал основу для возникновения отчуждения нравственного мыслителя от всего человечества» [269, р. 348].

Начав свое восхождение к истине с убедительной критики рыночного и стадного общества, Ницше-Заратустра воспел уединение как надежное средство осуществления этой критики. Однако вскоре обнаружилось,

что за продуктивным уединением скрывалось отчуждение от всего человеческого, а за творчески плодотворным общением с учениками — безмолвная и вечная Вселенная своего собственного Я. Позиция социального критика постепенно превратилась у Ницше в позицию одинокого элитиста, принадлежавшего к элите, состоявшей всего лишь из одного человека — его самого. (Хотя, быть может, это и есть самая высшая и единственно подлинная элита духа.)

Нигилистическая эпитафия человечеству, созданная Ницше и проходившая через все его произведения, звучала впечатляюще. Но в итоге она превращалась в трагическую эпитафию одинокого элитиста. «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью» [96, 2; с. 9]. По этому канату и совершал свой путь Фридрих Ницше.

Сёрен Киркегор и Фридрих Ницше ознаменовали вступление европейского философского сознания в эпоху позднего романтизма и его переход к экзистенциализму.

Оба мыслителя исходили из полного неприятия европейского рационализма и самой идеи рациональности в том виде, в каком она осуществила себя в XIX в. в тезисе «государство разума». Киркегор противопоставил существовавшим в его время условиям социальной и духовной жизни принцип максимальной субъективности, Ницше — принцип уединения сверхчеловека, достигающего стадии нравственного здоровья.

Прорыв к подлинному бытию у Киркегора осуществлялся только через состояние одиночества, обнажающего истинные грани субъективного существования человека. Ницше трактовал восхождение в «вечность» в контексте продуктивного уединения, которое, однако, помимо его воли превращалось в болезненное одиночество, отмеченное невозможностью установления духовных отношений с людьми.

Оба мыслителя искали избавления от тягот отчуждения и одиночества в обращении к высшей инстанции. У Киркегора это был Бог (и соответственно, путь к нему пролегал через веру). У Ницше это была вечность, раскрывающаяся перед сверхчеловеком. Однако важно иметь в виду, что у обоих философов высшая инстанция фактически становилась лишь проекцией их собственной субъективности на внешний мир и потому она превращалась в удвоенное одиночество, не дававшее доступа к общению с внешним социальным миром.

Драматические биографии С. Киркегора и Ф. Ницше переплетались с коллизиями их философских поисков, создавая своеобразнейший синтез познающего себя и саморефлектирующего одиночества.

Глава 3

**АНОМИЯ, ИЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ
СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ**

Понятие аномии и его смысловые грани

Категория «одиночество» обладает весьма иллюзорным свойством доступности для всеобщего понимания. В самом деле, кто не любит рассуждать о собственном или чужом одиночестве, подразумевая при этом, что сам термин давно определен и самоочевиден? Однако следует признать, что при всей популярности этой темы одиночество подчас неуловимо для анализа в рамках социологии или иной научной рядоположенной дисциплины.

Секрет этого социального феномена заключается в том, что одиночество имеет очевидно экзистенциальный, личностный, а также и бесспорно комплексный характер. Одиночество словно сопротивляется научной рационализации и не всегда соответствует существующему понятийному аппарату, выработанному в ходе исторического формирования гуманитарных и общественных дисциплин.

Однако ситуация далеко не безнадежна, так как для анализа одиночества можно использовать наиболее близко приближающиеся к нему традиционные понятийные инструменты. К числу последних относится и понятие «аномия», обладающее несравненно большей, чем понятие «одиночество», теоретической определенностью и разработанностью.

Термин «аномия» сегодня весьма популярен в западной социологии и социальной психологии. Он стал общеупотребительным понятием и занял прочное положение на пограничье научного и бытового языков, часто фигурирует в лексике англоязычных стран.

Аномия (от *греч.* *anomia*) представляет собой состояние, характеризующееся отсутствием цели, самоидентичности или этических ценностей у отдельного человека или в обществе в целом, это — дезорганизация, неукорененность [291, р. 75]. Аномия включает в себя также дезориентацию духовных и нравственных норм и соответствующих им ценностей данной общественной системы (как на макро-, так и на микроуровне,

в том числе и индивидуально-личностный уровень). Нормативные и ценностные изменения, приобретающие радикальный характер и развивающиеся на протяжении достаточно ограниченных временных отрезков, приводят к смещению всей сетки духовно-нравственных ориентаций отдельной личности, целых социальных групп или всего общества.

Критический словарь социологии (1989) подчеркивает, что аномия обозначает «крушение норм» и таким образом являет собой «безнормность» [186, р. 34].

Аномия заявляет о себе присутствием прежде всего разнообразного и постоянно расширяющегося спектра социальных девиаций. К числу легко наблюдаемых и определяемых индикаторов аномии можно отнести рост преступности, социальный хаос, смятение душ, неясность жизненных целей («Главное для нас — выжить»), резкое снижение предсказуемости во времени тех или иных явлений, связанных с данной социальной системой («Мы живем только сегодняшним днем»), возрастание значимости материальных ориентаций как противоположных нравственным и духовным («Сейчас нам не до духовных запросов») и т.д. В этом смысле аномия раскрывается как однозначно отклоняющееся, аномальное состояние социальной структуры.

Истоки понятия «аномия» находятся в архитектурных структурах европейского сознания и прослеживаются на длительном ретроспективном удалении от нашей современности. Еще в Древней Греции получил распространение термин *анотос*, который обозначал такие понятия как «беззаконный», «безнормный», «неуправляемый». У Еврипида аномия символизировала жестокость бытия. Платон видел в аномии проявление анархии и неумеренности. В Ветхом Завете аномия связывалась с грехом и порочностью, в Новом Завете — с беззаконием. «И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь» (Мф. 24:12), «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (Ин. 3:4).

С самого начала необходимо прояснить один терминологический и одновременно содержательный вопрос. В современной социологической литературе встречаются два, по-разному пишущихся, но одинаково производящихся термина — *анотіе* и *анотіа*. Во избежании путаницы поясним.

Термин *анотіе* использовался и Э. Дюркгеймом, и Р. Мертоном для описания состояния социальной (общественной) безнормности в применении к большим или малым общностям. Однако Лео Сроле, современный американский социальный психолог и социолог, ввел понятие *анотіа*, восходящее к его греческому производному и обозначающее, согласно Сроле, состояние *индивидуальной* депривации (в отличие от аномии

социальных систем в целом). Для целей данной работы это различие имеет принципиальный характер, ибо позволяет анализировать аномичные состояния как со структурной стороны, так и с личностной [259, р. 125].

В целом аномия — при всей сложности внутренней морфологии (о чем речь пойдет ниже) — создает благоприятную почву для возникновения одиночества в качестве своеобразной формы своего проявления или опредмечивания на уровне личности. Если рассматривать аномию в контексте исследования одиночества как более широкое, строгое и фундаментальное понятие, можно предположить, что одиночество если не всегда совпадает с аномией, то по крайней мере как бы обменивается с ней своими предметными областями, обнаруживая при этом многие смысловые переходы и пограничные зоны. Аномия позволяет подвести под категорию одиночества прочную основу современной социальной теории.

Ряд авторов (У. Садлер и Т.Б. Джонсон, А. Сроле, Лоуэ и Даманкос, Клоски, Сшаар и другие) подчеркивают генетическую, смысловую и методологическую связь понятий «аномия» и «одиночество» [221, р. 256]. В отличие от одиночества, которое воспринимается как отстранение от некоей жизненной связи и основного источника существования, аномия представляет более общее состояние бытия, человеческого существования в целом. В этом смысле аномия близка и понятию «отчуждение». В ситуации, когда стремительные изменения в экономической, политической и социальных сферах разрушают установленный порядок и сложившиеся социальные связи, человек оказывается в пустом социальном пространстве, лишенный ориентиров, т.е. ценностных и нормативных шкал. Он начинает испытывать кризис систем ожиданий (надежд на будущее, стремлений). Происходит то, что можно назвать опрокидыванием традиционных норм, и одновременно утрачиваются ограничивающие нравственные рамки (укореняется вседозволенность). В итоге человек оказывается в вакууме, который окружает его извне и, образно говоря, наполняет изнутри. Это и есть классическое состояние аномии, рассмотренное в индивидуально-психологическом плане.

Не обнаружив устойчивых долговременных ориентиров, человек впадает в состояние усталости от собственного бытия. Эта усталость приобретает окраску неизбывности, непреодолимости, экзистенциальности. Никакие рациональные усилия, направленные на преодоление аномии (поиски работы или нового партнера, психотерапевтическое лечение и т.д.), не приводят к желаемому результату (в случае, если аномия носит всеохватывающий характер). Происходит аномичное саморазрушение личности.

Согласно шкале Лоуз, аномия наиболее адекватно описывается 22 суждениями, среди которых присутствуют следующие: «Будущее совершенно пусто для меня», «Все в мире угасает», «Как бы ты ни старался, все равно в итоге придешь туда, откуда начал свой путь» и т.д. [78, с. 48–49] Сравнивая характеристики одиночества и аномии, У. Садлер и Т.Б. Джонсон утверждают, что одиночество предшествует аномии, если оно имеет многомерный охват, а не носит временный и фрагментарный характер. В этом смысле аномия представляется американским исследователям более универсальным и глубокопроникающим явлением [78, с. 48–49].

В связи с тем что одиночество как научная категория сегодня еще не обладает высокой степенью теоретической разработки, представляется целесообразным провести сравнительный анализ одиночества и аномии, которая гораздо более изучена в эмпирическом и теоретическом плане.

Аномия представляет собой тотальное изменение индивидуальных или групповых ценностей и норм, приводящее к рассогласованию поведенческих структур и вакуумизации социального пространства.

Для аномии характерно опрокидывание всего ценностного мира личности или социальной группы, т.е. тотальный кризис бытия.

По мнению ряда зарубежных исследователей, аномия неизбежно включает в себя одиночество, если последнее носит многомерный, всеохватный характер.

Взаимосвязанность аномии и одиночества позволяет использовать хорошо разработанный понятийный инструментарий описания и изучения аномии для исследования собственно одиночества.

Эмиль Дюркгейм об аномии и самоубийстве

Аномия, обладая глубокими историческими корнями, получила свое первое подлинное теоретическое осмысление только в социологии Эмиля Дюркгейма.

Выдающийся французский социолог использовал это понятие в своих основополагающих работах — «О разделении общественного труда» (1893), прежде всего в предисловии ко второму изданию этой книги (1901), и в известнейшем исследовании «Самоубийство» (1897). Однако даже у Дюркгейма аномия не приобрела еще полноправного категориального

статуса. В других работах, в том числе написанных в течение последних 16 лет жизни, исследователь проявлял к аномии незначительный интерес. Но, в любом случае, именно этому французскому социологу принадлежала решающая роль в реанимации понятия аномии и введении его в оборот современной социальной теории.

Аномия в контексте механической и органической солидарности

В работе «О разделении общественного труда» аномия рассматривается со стороны социальной структуры как тяжелое моральное состояние, «порождаемое явлениями анатомического и физиологического порядка» [51, с. 135–136] — развитием органов и несогласованностью их функций, возникающей на основе роста и развития общества. Аномия — результат неполного перехода от традиционного общества с его механической солидарностью к органической солидарности промышленного общества. Объясняется это тем, что общественное разделение труда, составляющее основу промышленного общества, развивается быстрее нового морального сознания. Возникает необходимое условие существования аномии, заключающееся в противоречии между потребностями и интересами, с одной стороны, и возможностями их удовлетворения, с другой.

В этой связи Дюркгейм выделяет различия между традиционным, дающим условия для существования неаномичной личности, и промышленным обществом. При традиционных общественных порядках коллективное сознание удерживало человеческие способности и потребности на низком уровне, «препятствуя развитию индивидуализма, освобождению личности» [51, с. 167] и устанавливая границы человеческим желаниям и стремлениям. Общество это было устойчиво, поскольку ставило перед представителями разных социальных слоев культурные цели различного уровня и индивид не выходил за рамки целевых стремлений своего социального слоя. В ходе эволюции происходит двойственный процесс: увеличивается индивидуализация и одновременно подрываются моральные основы общества — резко возрастает степень свободы индивидуума от действия социального контроля, осуществляемого в форме традиций, обычаев, предрассудков. И возникает такая полоса общественного развития, когда твердые жизненные цели, нормы и образцы поведения отсутствуют.

Вследствие ощущения индивидуумом своего неопределенного положения в обществе происходит потеря связи с конкретной социальной группой

и в итоге со всем обществом в целом. Это ведет к росту у индивида склонности к отклоняющемуся и саморазрушительному поведению. Дюркгейм отмечал, что особо сильной степени аномия достигает в экономической сфере, где уже царят новые методы хозяйствования, а новые моральные установки еще не выработаны. Состояние аномии вытекает из ненормальных форм разделения труда. Ее объективные причины — частые промышленные и торговые кризисы, финансовые неурядицы и банкротства, а также антагонизм между трудом и капиталом, вытекающие из чрезмерного разделения функций. Следовательно, путь ослабления аномии не в искусственной реставрации институтов традиционного общества с их патриархальной дисциплиной, а в развитии либерального индивидуализма новых профессиональных групп, способных взять на себя функции нравственного контроля и защиты своих членов от посягательств государства.

Рассматривая характер исторически сложившихся и эволюционировавших сообществ, Дюркгейм различал два типа социальной солидарности — механический, основанный на сходстве общественных функций индивидов в архаических традиционных обществах, и органический, основанный на разделении труда в современных развитых обществах.

Ранняя форма человеческой солидарности — механическая — определялась прежде всего сходством, или типичностью, индивидов, входивших в сравнительно небольшие патриархальные сообщества. Сходные типовые формы отношений, социализации и ценностных ориентаций создавали на определенных этапах эволюции общества достаточно высокий уровень солидарности, или взаимопонимания между членами сообщества. Коллективное сознание, выраженное преимущественно в форме религии и иных культовых систем, давало этим сообществам устойчивую систему верований, норм и обрядов, разделявшихся подавляющим числом их членов. Данная ситуация, в свою очередь, характеризовалась низким уровнем индивидуализма и доминированием коллективистских форм поведения. Что касается органической солидарности, она полностью основывается на разделении труда и углубляющейся кооперации между индивидами или группами. Разделение труда и кооперация приводят к возвышению личности, ибо каждый носитель действия оказывается и носителем некой общественной функции, необходимой для жизнеобеспечения всего социального целого. Но органическая солидарность не являлась панацеей от всех социальных недугов.

Даже в условиях укоренившейся органической солидарности общество оказывается при тех или иных обстоятельствах неспособным поддерживать в себе гармоничное разделение труда, что приводит

к возникновению разного рода сбоев. Результатом этих сбоев становится разрушение социального организма. Признаки подобного саморазрушения Дюркгейм видел в банкротствах финансовых и промышленных институтов, а также в разорении отдельных индивидов. В итоге происходит рассогласование функций различных общественных институтов, обостряется классовая борьба, усиливается антагонизм труда и капитала.

Разделение труда и специализация как источники аномии

Другой источник аномии (наряду с нарушением органической солидарности) — постоянно усиливающаяся специализация научного знания, ведущая к атомизации групп и индивидов, возникновению замкнутых каст «спецов», обладающих собственной моралью и партикулярными ценностными ориентациями. Французский социолог сделал два принципиальных вывода, анализируя данный источник аномии.

1. Специализация в своих различных и многочисленных проявлениях радикально трансформирует формы солидарности, соединяющие человека с человеком и одни социальные группы с другими.

2. Исторически прогрессирующее разделение труда и, соответственно, углубляющаяся специализация в обществе приводят к усилению центробежных тенденций (индивидуализм) и ослаблению центростремительных, связанных с поддержанием функционирования сообществ.

К сказанному Дюркгеймом можно добавить, что воссозданная им потенциально конфликтная картина органического разделения труда, в принципе, может содержать и еще один источник структурного напряжения — присутствие в этом контексте существенных компонентов старого общественного устройства, основанного на разделении труда механическом. Это весьма характерно для обществ, находящихся в переходном периоде. Так, в России конца XX — начала XXI в. мы видим смещение различных форм конфликтов, проистекающих, используя терминологию французского классика социологии, из противоречащих друг другу видов солидарности. Старая, механическая солидарность (ее можно назвать тоталитарной) еще занимает существенное место в обществе. Новая, органическая солидарность, связанная с рыночной экономикой, с одной стороны, еще только зарождается. Однако, с другой стороны, этот грудной ребенок уже обладает чертами старческой дряхлости, ибо мы имеем дело не только с незрелыми формами разделения труда, но и с явно перзрелыми, пришедшими из постмодернистского западного

мира. Таким образом, существующая в России социальная структура nascit из противоречива и конфликтна.

Возвращаясь к дюркгеймовскому анализу, необходимо отметить, что, миновав известную равновесную, органическую стадию своего развития, разделение труда приобретает аномальные формы, к числу которых и относится аномия. Следовательно, аномия есть отклонение от нормы единства и сплоченности вследствие перехода общества от механической солидарности к органической и видоизменения последней: сопутствующий прогрессирующему разделению труда рост потребностей приводит в конфликтное несоответствие с возможностью их удовлетворения. Это противоречие, отражаясь в моральном сознании общества, способствует возникновению аномии. Дюркгейм дал следующую формулировку: «Если разделение труда во всех случаях не производит солидарности, то потому, что отношения органов не регламентируются, потому, что они находятся в состоянии аномии» [52, с. 342].

Необходимо отметить, что понятия «аномия» и «анархия» постоянно соседствуют в тексте рассматриваемого социологического эссе Дюркгейма. Например, определив аномию как состояние разложения моральных норм и падения значимости коллективной жизни, теряющей умеряющее воздействие образца, французский социолог писал: «Именно с этим аномическим состоянием... связаны непрерывно возрождающиеся конфликты и всякого рода беспорядки, грустное зрелище которых разворачивается перед нами в экономическом мире. Поскольку ничто не сдерживает существующие силы и не очерчивает им границ, которые бы они уважали, они стремятся развиться неограниченно, взаимно подавить и покорить друг друга...

То, что такая анархия — явление болезненное, совершенно очевидно, поскольку она противоречит самой цели существования всякого общества, которая состоит в уничтожении или, по крайней мере, ослаблении войны между людьми, подчиняя физическое право сильнейшего более высокому закону. Напрасно для оправдания этого разрегулированного состояния подчеркивают, что оно способствует свободе индивида. Нет ничего более ложного, чем антагонизм между авторитетом образца и свободой индивида, антагонизм, который слишком часто старались обнаружить. Наоборот, свобода (мы имеем в виду настоящую свободу, уважение к которой общество обязано обеспечить) сама есть продукт регламентации» [52, с. 6–7].

Пограничные состояния общества, социальных групп либо конкретного индивида нередко ведут к нарушению солидарного взаимодействия

между ними, а также между отдельными институтами общества — «органами» (в терминологии Дюркгейма). За нарушением солидарности наступает рассогласованность ценностных ориентаций, когда участники взаимодействия как бы начинают в той или иной степени говорить на разных языках, если под языком общения понимать именно ценностные ориентации. Отсутствие понимания, даже при наличии искреннего субъективного стремления установить консенсус, приводит к падению уровня коммуникативности в данной среде общения или взаимодействия. Все перечисленные выше состояния в комплексе и можно определить как аномию, которая нередко сопровождается одиночеством. Оно возникает как бы на линиях слома социальной структуры и в зонах социального вакуума (безнормности), образующихся в этой структуре. И хотя данная мысль прямо не высказывалась Дюркгеймом, она логически следовала из его концепции аномии.

Самоубийство как индикатор аномичного состояния личности и общества

Дюркгейм отводил важную роль категории аномии и в своем классическом исследовании «Самоубийство» (1897). Аномия выступала здесь в качестве одного из объяснений самоубийств и представляла собой состояние, в которое погружается общество в эпохи внезапных крупных изменений и социальных потрясений. Не все общественные кризисы ведут к аномии и увеличению числа самоубийств. (Например, находясь в состоянии войны, народ обретает общие цели и задачи, объединяющие общество, обеспечивающие мобилизацию его солидарности. Это касается и социальных революций, которые, с одной стороны, повышают солидарность определенных общественных групп, ослабляя при этом, с другой стороны, солидарность групп, теряющих опору в ходе катаклизма.) Однако вялотекущие социальные кризисы, сопровождаемые экономической депрессией (например, послевоенные состояния общества, характеризующиеся массовым отрезвлением относительно подлинных движущих сил, вовлекших его в военный конфликт), создают идеальные условия для формирования потерянных поколений, аномии и, соответственно, одиночества.

Французский социолог отвергал объяснения самоубийства в терминах индивидуальных психологических мотивов. Главный объясняющий фактор — сугубо социальные обстоятельства самоубийства. Оно становилось, в его видении, функцией нескольких социальных

переменных — религиозных, семейных, политических, национальных и других форм общественных отношений. При таком подходе к проблеме Дюркгейм отбрасывал теории, объяснявшие самоубийство наследственными причинами, космическими факторами, психологическим феноменом подражания и т.д. Наиболее ценной чертой дюркгеймовского анализа самоубийства было как раз раскрытие социальной сущности этого явления, которое вытекает из кризисного состояния общества (предметом исследования в рассматриваемой работе было отношение числа самоубийств к общей численности населения; методом — причинный анализ; сущностью объяснения — социологизм).

Дюркгейм разрабатывает понятие аномии в контексте концепции двойственной природы человека. От своих предков, утверждал социолог, человек наследует биологическую природу (органы, способности, функции, импульсы и страсти), от общества, посредством социальных институтов образования и воспитания, получает социальную природу (культура, ценности, идеалы). Воздействие социального удерживает человека от падения до уровня животного: «Человек является человеком только потому, что он цивилизован» [53, с. 204]. Эта двойственность — источник постоянного внутреннего напряжения, присущего личности.

Для нормальной жизнедеятельности человеку нужна непрерывающаяся регламентация и регуляция как его внешней (социальной), так и внутренней (биологической) природы. Когда общество ослабляет свой контроль над индивидом, возникает состояние ненормальности, ведущее к распаду личности. Индивидуальные желания, вытекающие из биологической природы человека, непомерно возрастают, общество и индивид дезинтегрируются. (В непрестанной борьбе биологического и социального в индивидууме Дюркгейм не всегда учитывает ведущую роль социального начала. Эта ориентация на противоречия в самой природе человека сближает его позицию с фрейдовской.)

В работе «Самоубийство» аномия рассматривается как моральный кризис, при котором на почве общественных потрясений нарушается система моральной регуляции человеческих страстей. Этот кризис ведет к такому моральному состоянию, при котором возникает отклоняющееся поведение, крайнее проявление которого — самоубийство. «В момент общественной дезорганизации, будет ли она происходить в силу болезненного кризиса или в период благоприятных, но слишком внезапных социальных преобразований, общество оказывается временно неспособным проявлять нужное воздействие на человека, и в этом мы находим объяснение резких повышений кривой самоубийств...» [53, с. 335].

Социальная аномия развивается тогда, когда быстрые общественные и экономические изменения нарушают сложившуюся систему отношений. Вследствие этих нарушений ожидания человека не суждено осуществиться, и это становится очевидным и для него. Опрокидывание традиционных норм, утрата ограничений ведут к появлению у людей чувства существования в пустом пространстве без каких-либо ориентиров. Не найдя оси координат, некоторые люди устают от существования и одиночества. Их целерациональные усилия становятся бесполезными, жизнь теряет ценность, и следствием этого может стать аномичное саморазрушение — самоубийство как крайняя степень аномии.

Дюркгейм пытался выяснить, в какой степени отклоняющееся поведение зависит от культуры, понимаемой в виде системы норм и ценностей. Аномия вызывается ослаблением значения и веса моральных норм, регулирующих человеческую деятельность, а ослабление уважения к существующей морали — ломкой механизмов регуляции общественных целей.

Развивая свою концепцию двойственной природы человеческого существа, французский социолог выделил два рода его потребностей: физические и общественные. Первые регулируются органической природой человека, их удовлетворение требует расходования постоянного и определенного количества энергии, и границы их удовлетворения обычно известны. Проявление общественных потребностей Дюркгейм видел в стремлении к богатству, власти, роскоши. Границы их удовлетворения неопределенны, жажда общественных вознаграждений беспредельна. Эти страсти никогда полностью не удовлетворяются. Возникает вопрос об оптимальности их развития и реализации. До какого предела может и должна развиваться человеческая активность, чтобы эти потребности нашли свое полное воплощение? Не ведет ли все большее их увеличение к настоящему бедствию, суть которого в противоречии между растущими потребностями и реально достижимыми целями? Как должна происходить дифференциация потребностей согласно профессии, общественному положению?

Эти вопросы носили у Дюркгейма, по сути, риторический характер. Если не обуздать неким образом страсти души, то они ведут к воцарению в обществе аномии. Альтернативой могло стать лишь нравственное преобразование всего сообщества — своего рода моральная революция.

Антиномии эгоизм—альтруизм и аномия—фатализм

Анализ девиантных форм общественной жизни проводился в работе Дюркгейма «Самоубийство» на основе столкновения двух пар противоположных социологических понятий — двух дихотомий. Это были антиномии эгоизм—альтруизм и аномия—фатализм.

Понятие «эгоизм» французский социолог трактовал, как индивидуализм, приобретший некие общественные очертания и находящийся на поверхности общественной жизни. (Индивидуализм более фундаментальное и абстрактное понятие, тогда как эгоизм имеет разнообразные повседневные формы.) Эгоизм вырастает из возможности строить свое поведение на основе свободного волеизъявления в большей степени, чем руководствоваться коллективными (альтруистическими) нормами и ценностями. Своеобразная пропорция эгоистических (в дюркгеймовском понимании) и альтруистических установок существенно отличается в различных обществах, культурах и отдельных ситуациях. И тем не менее исследователь настаивал на этой дихотомии и в эмпирическом, и в методологическом плане.

В обществах с преобладанием механической солидарности в большей степени проявляет себя альтруизм — самозабвенное служение общему делу, общей цели. Коллективистские нормы, ценности и цели играют существенно более важную роль по сравнению с эгоистическими установками современных индустриальных обществ. Так, протестантская нравственная парадигма (согласно Дюркгейму) более тяготеет к эгоизму, чем католическая; холостяки скорее эгоисты, чем отцы семейств, и т.д.

Дихотомия аномия—фатализм также представляет две противоположные установки. Так, аномия возникает в тех условиях, когда индивидуальные действия более не регулируются ясными общепринятыми нормами. В подобных условиях индивиды склонны отказываться от постановки целей, которые не могут быть достигнуты в течение короткого периода времени. Индивиды склонны также ввергать себя в круговорот негативных эмоций и, в особенности, испытывать отчаяние. В противоположность этому фатализм подразумевает жесткое определение норм и контроль за их соблюдением, что практически не дает индивиду автономии в принятии решений относительно самих целей и средств их достижения — все предопределяется репрессивным давлением общества. Подобно эгоизму и альтруизму, пропорция аномии и фатализма варьирует от общества к обществу.

Так, репрессивная дисциплина (например, в армии) соответствует, согласно Дюркгейму, фаталистической парадигме. В противоположность

этому мир производства и коммерции по природе своей склонен к аномии в том смысле, что субъекты получают немалую автономию действия. На уровне коллективов эта автономия приводит к крушению органической солидарности, т.е. к состоянию, когда каждый выступает за себя и уж по крайней мере ставит свои партикулярные цели заведомо выше коллективных. На поверхности социального поведения обозначаются такие ведущие образцы как стремление к риску, одобрение неопределенности будущего, допущение перспективы возможного разорения. Излюбленный пример Дюркгейма, иллюстрирующий дихотомию аномия—фатализм, — институт развода. Снятие фаталистического ореола с института брака и принципиальная допустимость развода в современных обществах существенно повышают потенциальную и актуальную автономию брачных партнеров. Это, в свою очередь, приводит к аннигиляции фаталистической преданности нормам и морали, т.е. чревато возникновением аномии.

За сравнением двух дихотомий скрывается важное теоретическое утверждение социолога: все увеличивающаяся сложность социальных систем неизбежно ведет в рост индивидуализма (эгоизма) атомарных элементов этих систем, что приводит, в итоге, к падению саморегуляции систем и опасному снижению солидарности.

Развивая мысли Дюркгейма, можно утверждать, что своеобразный отпечаток на концепцию аномии накладывает социальное время — восприятие теми или иными группами и индивидами своего положения на шкале текущего времени. Периоды социального кризиса и смещения социальных структур получают поколенческое звучание. Для одних возрастных групп время начинает развиваться слишком медленно, заторможено, что объясняется отсутствием доступа (или его затрудненностью) к общественным ценностям. Это характерно прежде всего для старших поколений, которые вытесняются из социальной структуры другими группами населения. Для других групп время несказанно убыстряется, что, однако, также приводит к разрушению системы социальной устойчивости, различного рода фобиям и комплексам, включая одиночество.

Замедление и убыстрение времени в равной мере стимулируют аномию, причем наиболее наглядным образом. В обоих случаях индивид или группы выпадают из основного ритма социального времени, что приводит к их отчуждению от всей общественной структуры.

В отличие от макроуровня анализа общества, на микроуровне тема аномии оказывалась у французского социолога еще более исследованной.

Общественная аномия, по мнению Дюркгейма, имеет два вида — экономический и семейный.

Экономическая аномия — это нарушение установленного нормативного порядка, фиксирующего с относительной точностью максимальный уровень материального благосостояния каждого общественного класса и устанавливающего определенные рамки на шкале доступного, возможного и допускаемого накопления материальных благ. Разрушение этой установленной ранее шкалы и возникновение новых соотношений на ней, а равно и появление новых социальных групп лидеров и аутсайдеров немедленно сопровождается возникновением аномичных состояний. Наряду с макроуровнем (экономическими институтами общества) французский социолог рассматривал и микроуровневые институты — семью.

Семейная аномия — нарушение равновесия и дисциплины, обеспечиваемых семьей и семейной моралью. В семье изменяются роли и ценностные ориентиры, соотношение между поколениями, детерминанты власти и т.д.

Состояние аномии возникает как в случае резкого и очевидного ухудшения экономического уровня существования, так и в случае внезапного наступления благоденствия. В обоих случаях утрачивается привычный образ жизни, социальный порядок дезинтегрируется, его регуляторные функции ослабевают. Нарушается общественное равновесие, одни индивиды быстро возвышаются, другие теряют свое положение в обществе — колеблется и дезорганизуется самое общественная структура. Индивид теряет способность приспосабливаться к социальным преобразованиям и новым социальным требованиям. Исчезают четкие правила и нормы морали и поведения, старая иерархия ценностей рушится, а новая еще не сложилась (маргинальное состояние общества). На вопрос о том, каким образом степень интеграции социальной структуры может служить причиной самоубийства, Дюркгейм отвечал ссылкой на «психологическую конституцию» человека, которая, по его словам, «требует цели, стоящей выше его». Но в слабоинтегрированном обществе такая цель отсутствует, и «индивид, обладающий слишком острым восприятием самого себя и своей ценности... стремится быть своей собственной единственной целью, а поскольку такая цель не может его удовлетворить, он впадает в апатичное и безучастное существование, которое впредь кажется ему лишенным смысла».

Для характеристики морального сознания и психологического состояния индивидов Дюркгейм постоянно использовал следующие выражения: вечное состояние неудовлетворенности; мучение; устойчивое разочарование; бесполезность; дезориентированность; болезненное беспокойство; тревожность; бессмысленность; нетерпимость; жадность; конкурентность; поиск своего места в социальной структуре; чувство

прав без обязанностей; ориентация на потребление и удовольствие; отсутствие чувства солидарности с окружающими; выход человеческих желаний и стремлений за рамки возможного их удовлетворения; отсутствие опыта выполнения полезных функций и служения цели, большей чем собственные интересы; отрицание человеческих способностей к упорядоченной и уравновешенной жизни, в которой каждый знает свое место и обязанности.

Сходства и различия эгоистических и аномических самоубийств

Характеристики социального фона аномических самоубийств тесно переплетены с особенностями фона самоубийств эгоистических (согласно классификации Дюркгейма), что послужило основанием ошибочного смешивания этих двух видов самоубийства и сомнения в обоснованности типологии французского социолога, высказанного рядом его комментаторов. Например, указывается на противоречивость описания эгоистического самоубийства через отсутствие коллективной цели деятельности, дезинтеграцию социального порядка и отсутствие регулирующего влияния общества — точно так же Дюркгейм характеризует социальный фон самоубийства аномического: отсутствует ограничивающее воздействие общества на желания и действия индивида, социальный порядок дезинтегрируется, регуляторные функции общества ослабевают [176, р. 5, 9; 203, р. 466–473]. Из приведенных формулировок делается вывод о частичном совпадении эгоистического и аномического фона самоубийств, и более того, о том, что первый является одним из аспектов общего аномического состояния общества и выделение аномического и эгоистического видов самоубийства, как равноправных и однопорядковых элементов классификации, неправомерно. Однако и в неаномичном обществе могут иметь место эгоистические самоубийства; аномия же лишь существенно увеличивает их возможность и число. Парадокс объясняется просто: аномия — феномен социетальный, эгоистическое самоубийство — индивидуальный; неудивительно поэтому однонаправленность детерминации. Дюркгеймовские типы самоубийств относятся к двум разным уровням общества, и их различие поэтому правомерно.

Если аномия имеет место в обществе, то всякое самоубийство будет одновременно и аномическим, и эгоистическим, но на разных уровнях или, вернее, под разным углом зрения. Механизм детерминации эгоистических самоубийств аномией таков: аномия порождает разобщенность,

разрывает связи на всех уровнях социальной организации, лишает индивида регулирующего влияния общества. Все это приводит к изоляции индивида, концентрации его на собственных интересах и проблемах, вызывает психологические переживания (одиночество, опустошенность, ощущение трагизма существования). Это сочетание факторов к самоубийству. Приведенные доказательства позволяют дополнить характеристику аномии рядом свойств фона эгоистических самоубийств, при этом не отвергая теоретическую возможность последних в неаномичном обществе и обоснованность различения Дюркгеймом данных двух «идеальных типов» (в терминологии М. Вебера).

Набросок программы преодоления аномии

Альтернативой аномичному состоянию общества может стать лишь глубокое нравственное преобразование всех сфер общежития. Дюркгейм полагал, что только мораль способна принудить человека к самоконтролю, привести его потребности в соответствие с их возможным удовлетворением. Как физические, так и общественные потребности зависят по своему происхождению только от индивидуума. Общество рассматривается им не как производитель и источник потребностей, а как их ограничитель и средство удовлетворения. В нормальном состоянии общество устанавливает пределы потребностей в роскоши, которые в условиях (безнормности) аномии становятся ненасытными. «Необходима регулирующая сила морального характера» [53, с. 331]. Так возникает концепция о благотворной для индивида регулирующей силе общества.

Дюркгейм полагал, что в моральном сознании общества существует нетерпимость к роскоши. Общество должно было обеспечить равенство и классовую справедливость благодаря своему моральному авторитету, играющему главную роль во всех общественных делах. Но в случае внезапного нарушения равновесия, прежде всего в экономической сфере, нормальная моральная регламентация нарушается.

Во время экономического кризиса человеческие потребности должны быть уменьшены, и приспособление к этому состоянию бывает долгим и мучительным. Если же кризис сменяется подъемом, потребности увеличиваются сверх меры, установленные моральные правила теряют частично свою силу, индивид ищет максимум благ для себя лично, притом за счет других. Человек, оказываясь вовлеченным в борьбу за блага, теряет границы дозволенного. Так, во время кризисов или социальных революций

одни индивиды внезапно возвышаются, другие попадают на низшие ступени иерархии. Индивид лишается надежной опоры, каковыми являются общественная связь, дисциплина, чувство принадлежности к группе. Анализируя исключительные ситуации и кризисы социальной организации, исследователь делал вывод о необходимости морального и культурного регулирования целей и утверждения гибких ограничений, диктуемых реальными общественными возможностями.

Рассмотрение Э. Дюркгеймом аномии, включавшее классификацию и анализ различных форм этого явления, имело своей конечной целью воссоздание, хотя бы в теории, таких условий, которые бы уничтожили основу безнормности и обесценивания общественных ценностных регуляторов. В заключении к работе «О разделении общественного труда» французский социолог высказал свою мечту об обществе, в котором отдельные индивиды были руководимы системой норм и принципов (т.е. моралью), призывающей их (индивидов) раз и навсегда удовлетвориться данным положением в системе разделения общественного труда и не стремиться к большему. Так, несколько упрощенно и явно, не без влияния социалистических настроений, которым Дюркгейм был не чужд, социолог видел пути снятия общественной и личной аномии и установления подлинной солидарности. Общественная мораль, гармоничное разделение труда и солидарность должны поглотить эгоизм отдельных индивидов и уничтожить основу аномии, а равно и одиночества.

Теория аномии, развитая Э. Дюркгеймом, заложила основы современных трактовок одиночества в социологии. Рассматривая аномию как состояние безнормности и ценностной вакуумизации общества, французский социолог создал теоретическую модель современного ему общества, испытывавшего различного рода перегрузки и конфликты.

Смещение механической и органической форм солидарности и соответствующих форм разделения труда приводило к разрушению ценностной стабильности общества, порождая такие феномены как уныние, безверие, крушение идеалов и т.п. Каждый из них так или иначе соотносился с одиночеством индивида.

Прогресс в сфере разделения труда и специализации, согласно Дюркгейму, неизбежно вел к все большей партикуляризации и атомизации общества и укреплению его аномичного состояния. В этом смысле общественная аномия — феномен, органично присущий современным индустриальным обществам и всей городской культуре в целом. Это — своего рода «нормальная болезнь», полностью избавиться от которой нельзя, ибо она паразитирует на углубляющемся разделении труда

и органической форме солидарности индивидов. Современные общества различаются лишь степенью присущей им аномичности.

Рассматривая самоубийства и разрабатывая их классификацию, Дюркгейм, по сути, анализировал аномию социальных структур в ее различных проявлениях, включая самоубийство как общественное явление.

В обществе с низкой степенью аномичности и, соответственно, высокой степенью интеграции, тем не менее возможны аномичные самоубийства. Таким образом, существует два уровня аномии — макроаномия (общество в целом, переживающее кризис самоидентичности) и микроаномия (индивидуальный уровень).

Несмотря на то, что одиночество преимущественно произрастает на микроуровне, оно в высшей степени детерминируется явлениями макроуровня: идеальным типом восприятия пространства, времени, истории и всей системы ценностей, присущих данному обществу.

Аномия и социальная структура в функционалистской теории Роберта Мертон

Неоценимый вклад в развитие теории аномии как отклоняющегося состояния социальной структуры общества внес и выдающийся американский социолог Роберт Кинг Мертон (1912–2003). Им были написаны фундаментальные труды, в значительной степени фокусирующиеся на проблеме диссоциации общественных ценностей [239, 240]. И хотя Мертон (как Э. Дюркгейм) не посвятил специальных работ собственно одиночеству, он неизменно тонко воспринимал эту проблему, подчеркивая ее место в рассмотрении общих вопросов социальной структуры.

Для лучшего восприятия теории аномии Мертона прежде рассмотрим общие основания его теории социальной структуры, так как именно выпадение из социальной структуры, несоответствие ее требованиям приводит к возникновению, согласно Мертону, аномичных явлений, включая одиночество.

Принципы структурного функционализма

Как социальный мыслитель и автор работы «Социальная теория и социальная структура» (1949) Р. Мертон предлагает своим читателям и последователям некий свод методологических правил и теоретических

установлений. Простота и ясность функционалистской мысли исследователя, ее ориентация на научность, доказательность, простоту интерпретаций и вместе с тем многогранность рассмотрения фактов — все это делает данное произведение принципиальной методологической работой социологии XX в.

Однако какие же методологические инструменты применяет основатель структурного функционализма в своем анализе?

Прежде всего, это принцип социологической теории среднего уровня (ТСУ).

Мертон приводит следующую формулировку: «Теории, находящиеся в промежуточном пространстве между частными, но тоже необходимыми, рабочими гипотезами, во множестве возникающими в ходе повседневных исследований, и всеохватными систематическими попытками развить единую теорию, которая будет объяснять все наблюдаемые типы социального поведения, социальных организаций и социальных изменений» [240, р. 39]. В сущности, речь идет о том, что специфика социологии как особого видения социального мира по преимуществу, а быть может, и исключительно выражается в той неповторимой локализации социологии в промежуточном пространстве, располагающемся между чисто эмпирическими рабочими гипотезами и социально-философскими теориями социума вообще.

Здесь необходимо высказать одно существенное лингвистическое замечание, имеющее прямое отношение к пониманию термина «теория среднего уровня» (*theories of the middle range*). Дело в том, что русский аналог ТСУ неизбежно грешит чертами вертикальной иерархичности и христианской символической смыслонаделенности. Наверху — высшие абстрактные теории, внизу — ползучий эмпиризм, а социологические теории — где-то между небом и землей. Это в корне противоречит мысли Мертона, который намеренно употреблял термин *range* (размах, область охвата, радиус действия), а отнюдь не менее распространенный термин *level* (уровень). Таким образом, правильно было бы назвать концепцию Р. Мертона теориями среднего радиуса действия.

Если согласиться с этим разъяснением, становится ясно, что социолог вовсе не противопоставлял общие теории рабочим гипотезам и не увязывал ТСУ с каким-то промежуточным положением. Каждый тип указанных теорий имеет свою зону охвата, подчас накладываясь на другие. Однако едва ли имеет смысл менять уже прочно устоявшийся термин. Его можно сохранить, но учитывая исходные позиции самого Р. Мертона.

Локализация ТСУ обладает целым рядом привлекательных свойств, среди которых можно отметить возможность сохранить теоретическую научность, избегая при этом неизбежного метафизического и мировоззренческого груза общего социально-философского учения.

Во-первых, это тесная связь с человеческой реальностью, которая ни при каких обстоятельствах не уходит из поля зрения ТСУ, оставаясь живой, несконструированной, отражающей практические людей, включая и такие проблемы, как аномия и одиночество. Во-вторых, это смысловая и понятийная наглядность ТСУ, демонстрирующая свою инструментальность, убедительность, интерпретивность в глазах менеджеров и социальных исследователей не социологического профиля.

К числу ТСУ исследователь относил такие известные социологические концепции как теория референтных групп, теория социальных ролей, теория социальных статусов и др.

В самом деле, если встать на позиции Р. Мертона, то легко сразу же почувствовать твердую почву под ногами, а заодно уверенно ответить на вопрос, что есть социология. Это именно та социальная наука, которая оперирует теориями среднего радиуса охвата, концентрирующими в себе факторы реального управления социальными процессами с учетом конкретных эмпирических исследований и отвергающими метафизические претензии на всеохватность и полнейшую универсальность. В связи с этим американский социолог и предпринимает попытку создания парадигмы функционального анализа, намечающей рамки теории, ее основные смысловые узлы и принципы построения. С известной условностью можно образно назвать эти принципы построения теории одиннадцатью заповедями функционального анализа Р. Мертона.

Заповедь первая: функциональный анализ базируется только на рассмотрении стандартизированных объектов. Функциональным объектом рассмотрения может стать повторяющиеся и типовые социальные явления (социальные роли, институциональные объекты, социальные процессы, средства социального контроля, социальные структуры и т.д.).

Заповедь вторая: функциональный анализ при некоторых обстоятельствах подразумевает включение в сферу рассмотрения субъективной мотивации, называемой субъективной диспозицией. В отличие от объективных следствий тех или иных общественных взглядов, верований и поведения, субъективная диспозиция может также входить в определение функции.

Заповедь третья: объективные следствия составляют главное содержание функции. При этом требуется рассматривать как

существование множественности функциональных последствий, так и итоговый баланс агрегированных последствий. Рассмотрение совокупности следствий подводит к определению социальной функции.

Функцией надо считать те наблюдаемые следствия, которые служат саморегуляции данной системы или приспособлению ее к среде. Одновременно дисфункцией надо считать те наблюдаемые следствия, которые ослабляют саморегуляцию данной системы или ее приспособление к среде. Существует и эмпирическая возможность возникновения антифункциональных последствий, которые просто иррелевантны (случайны, нетипичны, произвольны) рассматриваемой системе.

В том случае, когда внутренняя смысловая мотивация совпадает с объективными следствиями, мы имеем дело с явной функцией, которая осознается таковой участниками поведенческой системы или ситуации. Скрытая функция участниками не планируется и не осознается.

Заповедь четвертая: функция обслуживает агрегированный объект и с этой точки зрения и рассматривается как функция. Иначе говоря, функция соотносится с системой как единством. При этом элементы системы могут не соответствовать данной функции, но значение имеет ориентация функции на систему как целое. Данный принцип можно назвать фокусированием функции.

Заповедь пятая: функция принудительно предъявляет требования, проистекающие от системы, всем вовлеченным переменным. Этого требует принцип выживания и сохранения системы, и функции, соотносимые с системой, отправляют эту потребность системы.

Заповедь шестая: каждая функция имеет механизм своего действия. К числу подобных механизмов можно отнести, например, сегментирование социальных ролей, иерархизирование ценностных ориентаций, общественное разделение труда, ритуальные и церемониальные отправления и т.д.

Заповедь седьмая: функция может раскрывать себя через альтернативы, функциональные эквиваленты и функциональные заменители. Каждая функция вполне допускает возникновение альтернативных способов своего самораскрытия, что ставит вопрос о существовании области возможной вариативности функции.

Заповедь восьмая: область вариативности функции не безгранична — вариативность лимитируется требованиями структурного контекста. Тесная взаимозависимость элементов социальной структуры серьезно ограничивает возможность развития или альтернативного функционирования. Игнорирование этого принципа ведет к социальному

утопизму, согласно которому отдельные элементы и функции могут элиминироваться без ограничения и без оказания влияния на всю систему в целом.

Заповедь девятая: функциональный анализ не делает упора на статике; понятие дисфункции открывает простор для динамического измерения структуры. Это всякого рода социальные напряженности, стрессы, конфликты, которые ведут к социальным изменениям.

Заповедь десятая: функциональный анализ ставит проблему валидности исследования. Она зависит не только от собственной логики исследования, но и от систематизированного обзора всех возможностей и ограничений кросс-культурного и кросс-группового анализа.

Заповедь одиннадцатая: функциональный анализ может играть идеологическую роль. Хотя функциональный анализ не имеет изначально присущей ему идеологичности, он все же демонстрирует свою идеологическую (мировоззренческую) значимость и соответствующую ориентацию исследователей. Влияние внесоциологических и внефункционалистских факторов (например, скрытое желание заказчика того или иного исследования) оказывает влияние на исследователя.

Свод заповедей Р. Мертон представляет большой интерес. Лишенные нарочитой афористичности и многозначительности, заповеди постепенно выстраивают достаточно радикальную для своего времени парадигму функционализма, в которой не подчеркивается собственно социологическое содержание, а делается упор на ее общенаучной направленности. Из этого, однако, не следует, что функционализм французского исследователя не является вполне социологической теорией. Напротив, Мертон стремится поднять социологию до уровня научности, показывая, что социологический функционализм согласуется с общенаучным подходом к реальности.

Глава «Социальная структура и аномия», включенная в первый русский перевод из работы Р. Мертон «Социальная теория и социальная структура», как раз и служит прекрасным примером того, как одиннадцать заповедей функционального анализа накладываются на исследование и интерпретацию различного рода сложных, скорее болезненных, общественных явлений.

Разумеется, не следует абсолютизировать всеобщую значимость функционального анализа, превращая его в теорию на все времена (очевидно, что ни одна теория не может играть подобную роль). Более того, многие современные исследователи, в том числе выдающийся ученый Энтони Гидденс, признавая вклад Р. Мертон в социологическую теорию,

ставят под сомнение применимость функционального принципа в социологии в мертоновском понимании.

«Применимость понятия “функция” (и, соответственно, “дисфункция”) едва ли эффективно, ибо (1) идея “явной функции” не может ясно быть соотношенной с главными аспектами человеческой субъективности, релевантной последствиям действия, и (2) интерпретации в терминах скрытых функций не имеют законных логических оснований. Единственный случай, когда мы можем справедливо говорить об объяснении деятельности в терминах функций, касается одного-единственного аспекта *явных функций*. Это тот случай, когда функциональное последствие осознается самими участниками действия и применяется ими в качестве стимула их поведения» [214, р. 103].

Однако подобные оценки не меняют существо дела в целом, ибо главный смысл одиннадцати заповедей и всех остальных, весьма многочисленных понятий функционализма состоит в их стабилизационном значении для развития социологического мышления. Согласно терминологии самого Мертона, это не что иное, как идеологическая роль, которую играет теория. В определенных социальных условиях дисстабилизации именно эта идеологическая (или нравственно-психологическая) роль оказывается исключительно важной для выживания социологии как науки и сохранения самоуважения социологов как ученых. Если теория функционального анализа Р. Мертона способна стать этим фактором стабилизации, это лишь подчеркнет ее историческое значение, несмотря на возможные спорные моменты и архаизмы, содержащиеся в ней.

Общие принципы структурного функционализма не являются лишь чисто теоретическим конструктом, лишенным прикладного значения. Напротив, мысль Мертона всегда предельно конкретна и имеет свои прикладные проекции.

Определение значения социальных функций как методологического принципа логически влечет за собой и постановку вопроса о социальной структуре. Симптоматично, что исследователь нигде не дает развернутого определения социальной структуры, хотя это понятие присутствует даже в самом заглавии его программной книги и составляет суть мертоновской социологии. Однако реконструировать трактовку этого понятия возможно по косвенным данным. Странники структурно-функционального анализа и последователи Мертона в разное время давали определения социальной структуры, опираясь на мертоновское видение проблемы. Ядром всех этих определений стало положение, согласно которому отношения между отдельными частями социальной системы для

социологии гораздо более важный объект изучения в целях получения адекватного знания о социуме, чем сами эти части (элементы). Таким образом, функциональные связи и составляют суть социальной структуры. Среди определений социальной структуры выделим следующие:

- а) организация связей [281, р. 145];
- б) упорядоченное устройство частей [236, р. 45];
- в) последовательные, более или менее устойчивые регулярности [227, р. 98];
- г) образец, то есть наблюдаемая закономерность действия или деятельности [236, р. 56];
- д) сущностные, глубокие, лежащие в основе условия [281, р. 20];
- е) характеристика, более фундаментальная, чем другие; более поверенные характеристики [283, р. 375];
- ж) устройство частей, которое контролирует большую часть изменений, происходящих в феномене [293, р. 38];
- з) связи между группами и индивидами, которые находят выражение в их поведении [295, р. 125].

Все перечисленные определения отвечают четырем образующим критериям: во-первых, наличие связей, отношений, взаимозависимостей между элементами системы (а, б); во-вторых, подчеркивание регулярности, упорядоченности, постоянства и повторяемости характера этих отношений (в, г); в-третьих, идея глубоких, фундаментальных, скрытых уровней социальной структуры (д, е); в-четвертых, идея определяющего, сдерживающего или инициирующего, контролирующего влияния социальной структуры на общественные феномены (ж, з).

Акцент на связях структурных элементов заметен уже в раннем (1949) определении Мертоном социальной структуры: «Социальная структура представляет собой организованную группу социальных отношений, в которые различным образом вовлечены члены общества или группы» [цит. по 285, р. 38]. Несколько позднее он дает сходную характеристику: «Структура статусных и ролевых групп обеспечивает базовую форму взаимозависимости в обществе» [цит. по 286, р. 230].

Мертонианские определения несколько отличаются, хотя в сущности, они очень близки друг другу, делая лишь акценты на различных аспектах социальной структуры. Главное состоит в том, что понятие структуры подразумевает в качестве своего основного свойства стабильность, упорядоченность, целерациональность, предсказуемость. Все эти характеристики выражают принципиальную умонстроенность Мертона и всей школы современного структурного функционализма. С учетом

сказанного выше особенно важным становится следующий факт: выдающийся американский социолог, вольно или невольно уходя от развернутого определения социальной структуры как таковой, придает столь большое значение именно отклонениям социальной структуры от своего нормального состояния, охарактеризованного выше. К числу подобных отклонений, которые занимают центральное положение в анализе социальной структуры, относится аномия.

Более того, складывается впечатление, что Р. Мертон использует аномию в качестве средства негативного определения социальной структуры. Так, с помощью анализа болезни он стремится воссоздать картину функционально здорового организма общества.

Эволюция теории аномии: от Э. Дюркгейма к Р. Мертону

Известный негативизм (стремление сосредоточить внимание на тeneвых, отклоняющихся аспектах социальной среды) был присущ как Э. Дюркгейму, так и Р. Мертону, что и обусловило обращение этих социальных мыслителей к теории аномии как универсальному средству анализа и описания социальных болезней общества. Существует две группы общих проблем, коренящихся в концепции аномии: вопрос о происхождении и методах обнаружения (индикации) аномии как социального явления и вопрос о механизме взаимосвязи между аномией и социальной структурой общества.

Французский социолог преимущественно уделял основное внимание первому вопросу. При этом он пытался противопоставить свою позицию открытого социологизма позиции психологизма с ее сосредоточением на индивидуальных состояниях сознания, влекущих за собой аномию. Явный антипсихологизм, порой принимавший у Дюркгейма вызывающий характер, повлек за собой очевидный парадокс: с одной стороны, отрицание психологического аспекта возникновения аномии и подчеркивание сугубо социальных истоков этого явления, с другой стороны, близость французского социолога к фрейдовскому по существу подходу к природе человеческой личности. (Достаточно вспомнить дюркгеймовское учение о биологической природе личности.)

Роберт Мертон, разрабатывая теорию аномии, рассматривает проблему гораздо шире. Он, в отличие от Дюркгейма, включает в предмет изучения сам механизм связи между аномией и структурой общества. Существенно дальше Дюркгейма Мертон идет и в стремлении сочетать

психологический и социологический аспекты возникновения аномии, полагая, что оба подхода не отрицают, а взаимодополняют друг друга.

Эмиль Дюркгейм обосновывал утверждение о естественной природе преступности — явлении, по его мнению, вечном, свойственном любому типу человеческого общества и оттеняющем формы продуктивной социальной солидарности. Естественность преступности выводилась французским социологом из ее определения как нормального социального состояния, причины которого коренились в общественных условиях — неизбежных, а потому и нормальных) противоречиях разделения труда. Подобная трактовка девиантного поведения и, в особенности, преступности проявляла себя у Дюркгейма в определении социальной нормы и патологии: «Мы будем называть нормальными факты, обладающие формами наиболее общими, — другие назовем болезненными или патологическими» [51, р. 62].

Из этого следовало, что социально нормальный тип совпадает с типом средним, усредненным, тривиальным, среднестатистическим, обычным. Поэтому «...нет никакого другого феномена, который обладал бы столь бесспорно всеми признаками нормального явления, ибо преступность тесно связана с условиями жизни любого коллектива... Нормальным является само существование преступности при условии, что она достигает, но не превышает уровня, характерного для общества определенного типа...» [50, р. 40].

Данная позиция исследователя влекла за собой целый ряд дальнейших парадоксов. Например, из дюркгеймовского отождествления нормального с обычным (повторяющимся и устойчивым) проистекло понимание социальной патологии как любого отклонения от общепринятого, понимание преступления как в общем и целом нормального элемента духовного здоровья общества. В этом смысле Дюркгейм являл собой противоположность различного рода теориям социально стерильного общества и здоровой социальной структуры. Норма и патология, в видении социолога, тесно переплетены и взаимообусловлены. Норма не абсолютна, но и патология не катастрофична.

Мертон, представляя и другую эпоху, и другую социально-историческую систему (Соединенные Штаты Америки середины XX в.), составляет свою ныне широко известную типологию способов адаптации поведения в рамках социальной структуры, куда включает и преступность в качестве одной из форм адаптации.

Но, в отличие от Дюркгейма, американский социолог вполне определенно ставит вопрос о создании адекватных механизмов социального

контроля, ограничивающих преступность. Он однозначно занимает позицию выдавливания отклоняющегося поведения из социальных структур вне всякой зависимости от того, достигает ли преступность своего максимально допустимого уровня или нет. Данная позиция позволяет сделать вывод, что он не считает склонность к преступности нормальной или допустимой формой поведения. Дюркгеймовскому либерализму противостоит добропорядочный американский демократизм, сориентированный на поддержание системы истеблишмента и потому заботящийся о социальном здоровье общества.

Другое важное различие методологических подходов Дюркгейма и Мертона к аномии состоит в том, что две эти теории представляли собой два различных уровня теоретизирования. Концепция аномии Мертона — типичная ТСУ, опирающаяся на эмпирический материал. Трактовка аномии Дюркгеймом носила в целом теоретически-умозрительный характер, что привело к трудностям выделения и описания объективных социальных (не психологических!) признаков аномии. Мертону же это вполне удается, ибо, согласно его собственному определению, «...они [признаки аномии. — Н.П.] могут быть определены только в эмпирических исследованиях, которых в то время (во время Дюркгейма) не проводилось...» [239, р. 174].

Теория Мертона, бесспорно, представляет собой развитие дюркгеймовской трактовки аномии. Однако вследствие более широкого методологического подхода, заключающегося в применении развитой социологической теории, и благодаря опоре на большое количество эмпирических исследований американскому социологу удается избежать противоречий и парадоксов, которыми была чревата теория Дюркгейма.

На подступах к анализу аномии

Мертон существенно модифицирует концепцию аномии Дюркгейма. Последняя акцентировала безнормность, бесцельность и дезинтеграцию социального порядка. Мертон же исследует социальную ситуацию в категориях дисбаланса между культурно осознанными целями поведения и требованиями социальной структуры, в силу определенных причин препятствующей их реализации.

Социальная структура раскрывается исследователем как совокупность «институционализированных норм» и связанных с ними «законных институционализированных средств» достижения целей. Предполагается, что цели могут быть достигнуты, а идеалы реализованы только

в рамках социальной структуры, т.е. узаконенных, общепринятых, связанных с социальными институтами общества средств достижения целей и воплощения идеалов. Игнорирование институциональной стороны общества приводило бы к анархии и распаду солидарности, ибо в этом случае каждый индивид или каждая группа вели игру по разнородным правилам. Все это и получает у Мертон название «социальная структура».

Социальная структура имеет два взаимосвязанных аспекта — культурные цели и институциональные средства. Остановимся на их рассмотрении более подробно.

К области культуры Мертон относит организованные нормативные ценности и связанные с ними определяемые культурой цели. В иных терминах область культуры (по Мертону) можно представить как мир человеческих идеалов, руководящих поведением личности. С одной стороны, культура задает цели поведения, с другой — определяет ценности. В совокупности цели и ценности создают координатную сетку, в рамках которой происходят саморазвитие и самореализация человека.

В отличие от культурных норм, институциональные средства представляют собой узаконенные в рамках данного сообщества всякого рода нормативные ограничения (в том числе законы в узком смысле слова), которые жестко структурируют пути достижения культурных целей.

В самом общем виде культурный аспект являет собой мир желаемого, мир устремленности; институциональный аспект — это система ограничений, впрочем совершенно необходимых для поддержания солидарности в той или иной социальной общности. В свою очередь, аномия становится результатом рассогласованности (если не конфликта) между культурной и институциональной структурами, выражающейся прежде всего в невозможности достичь определяемых культурой целей нормальными, законными, установленными обществом средствами. Степень такой невозможности определяется самыми разными факторами — социально-психологическим типом личности, социальным статусом индивида, давлением на него со стороны социальной структуры и т.д.

Различного рода разбалансированности отношений культурных целей и институционализированных норм приводят к возникновению аномии. Реакция социальной структуры, препятствующей в отношении того или иного индивида его целедостижению и поощряющей другого, может вызвать спонтанный взрыв неконформизма, крушение норм и развитие ситуации безнормности и беззаконности, дисфункцию социальных институтов и общую дезорганизацию этой структуры. Обратная, отраженная реакция может бумерангом разрушить систему верований и идеалов,

ради которых индивид вольно или невольно вступил в противостояние с институтами общества, вызывая конфликтную противоположность ценностей и целей, трудности идентификации индивидов в ценностном многообразии (затруднение в ответе на вопрос, кто есть кто), непредсказуемость реакции окружающих, разложение систем моральных ценностей и вакуум идеалов.

Аномия не обязательно должна всегда и при всех обстоятельствах иметь тотальный характер. Она обладает своей собственной динамикой. Она может быть эпизодической (смена разочарований периодами бурной целеустремленной активности) или же сегментированной (т.е. охватывать отдельные зоны социальной деятельности индивида, например семейные отношения, профессиональную среду). Однако в своем развитом виде аномия включает большую часть или все области социальной жизнедеятельности индивида, в чем в конце концов и заключается ее смысл. Настоящая аномия наступает именно тогда, когда еще оставшиеся островки социальной стабильности и рациональности поглощаются ценностным вакуумом и нравственной бессмыслицей. Глубокий драматизм аномии состоит в том, что индивид уже не обладает возможностью либо изменить себя, отказавшись от прежних целей и идеалов, либо изменить свое институциональное окружение.

Особого внимания требует понятие «ценностный вакуум». Оно означает не столько полное отсутствие ценностных регуляторов поведения (подобную ситуацию было просто трудно представить даже теоретически), сколько их фрагментированность и рассогласованность. В различных поведенческих эпизодах индивид может подчиняться ценностным направляющим локального или низшего уровня. Но в целом они не складываются в единую систему поведения, легко дробятся на составляющие, постоянно видоизменяются. На практике это означает поведение, характеризующееся частой сменой убеждений, активно и доказательно аргументируемой. Последнее обстоятельство представляется весьма важным.

Осознавая шаткость и внутреннюю несостоятельность смены ценностных парадигм и всей ценностной картины мира (например, в случае социальных революций или радикальных реформ), индивид или группа подчеркнuto целеустремленно и настойчиво следует новой системе ценностей, оказываясь «большими роялистами, чем сам король». При этом активное и демонстративное принятие новых ценностных парадигм (в политике, религии и др.) лишь маскирует аномичное состояние индивида или группы, находящихся в глубокой нормативно-ценностной дезорганизации. В этом случае применение понятия аномии как концептуального

исследовательского инструмента позволяет увидеть многоярусную ценностную структуру таких явлений как радикальное религиозно-церковное обращение, коллаборационизм, переход в противоположный политический лагерь и т.д. Всем этим социальным феноменам часто сопутствуют частичная или полная аномия и вакуумизация внутреннего мира — неизбежное следствие ломки системы ценностных ориентаций.

Важное положение теории аномии Мертона состоит в признании того, что традиционно нормативные ограничения, существующие в обществе, интерпретировались социологами только как средства контроля над природными импульсами, проявляющими себя в поведении человека. Эти отдаленные реминисценции известного афоризма Гоббса — *bellum omnia contre omnis* («война всех против всех»), а равно и последующих теорий общественного договора подчеркивали ту простую идею, что переход общества в гражданскую стадию подразумевает наложение жестких ограничений на присущие ему биологические инстинкты. Данные ограничения оформляют себя в идее социального порядка с характерными для него нормами. В социологической теории XX в. наиболее полно эту точку зрения выразил Зигмунд Фрейд, полагавший, что культура носит по своей сути репрессивный характер, загоняя внутрь человека стремящиеся прорваться наружу инстинктивные импульсы.

Однако Мертон справедливо отмечает, что подобная однозначная трактовка происхождения в обществе различного рода феноменов поведения, отклоняющихся от нормативных образцов, не может быть признана универсальной. И исследователь вновь ставит перед собой генеральную задачу — ответить на вопрос: *почему социальная структура побуждает некоторых членов общества к несоответствующему предписаниям поведению?* Сводится все только к прорыву на поверхность биологических импульсов либо дело обстоит сложнее? А если сложнее, то как именно?

Позиция, которую занимает американский социолог, характеризуется двумя положениями. Во-первых, он признает сложную структуру отклоняющегося поведения и несводимость ее к одному (биологическому — инстинктивному либо наследственному) фактору. Во-вторых, отчасти вслед за Дюркгеймом, Мертон подчеркивает, что отклоняющееся поведение может иметь место и вследствие нормального реагирования на социальную ситуацию, в которой оказываются те или иные носители действия. «Нас будет интересовать социологический аспект, причем не сам факт отклоняющегося поведения, а его *разновидности*. При этом некоторые формы отклоняющегося поведения будут считаться столь

же психологически нормальными, что и формы поведения, соответствующего предписаниям, а отклоняющееся поведение не будет отождествляться с психологической ненормальностью». Иными словами, те или иные люди, находящиеся в разладе с обществом, могут различными способами реагировать на требования социальной структуры. Причем эти поведенческие реакции рассматриваются как нормальные или как в принципе нормальные.

Итак, в основе возникновения аномии, согласно концепции Мертонна, лежит обострившееся противоречие между определяемыми культурой целями и институционализированными средствами их достижения. Сопутствующая этому противоречию аномия заставляет индивида (группу) искать иные, незаконные способы удовлетворения фрустрированных потребностей, обходя институционализированные средства достижения целей. Говоря о незаконных способах добиться цели, социолог совсем не обязательно имеет в виду преступность как таковую. Незаконность понимается им шире — как отклонение от нормативных средств, включая и инновационные методы, и эскейпизм, и любые иные противопоставления себя существующим нормам. И тем не менее основным видом аномичного проявления аномии становится именно преступность в ее различных формах.

Аномия и классификация приспособительных реакций

Приведенное выше описание основных теоретических параметров теории аномии Р. Мертонна и общепризнанная значимость этой теории подводят нас к необходимости рассмотреть более детально ход рассуждений американского социолога и его классификацию аномичных приспособлений к видоизменениям социальной структуры.

Характерные для американского общества вера в равенство и возможность экономического изобилия заставляют людей всеми средствами стремиться к достижению интериоризованных целей. При этом далеко не все индивиды прибегают к девиантному поведению: возможна, например, конформность — не только поведенческая, но и ценностно-нормативная. В связи с рассмотрением типов реакции приспособления к существующей социальной структуре Мертон выделяет пять способов «аномического приспособления» — конформность, инновацию, ритуализм, ретритизм и мятеж [240, р. 194].

Люди могут переходить от одной альтернативы к другой по мере того, как они вовлекаются в различные виды социальной деятельности.

Эти категории относятся к ролевому поведению в специфических ситуациях, а не к личности в целом. Они становятся разновидностями более или менее устойчивого реагирования на требования социальной структуры, а не формами организации личности. В общем плане типология приспособлений к социальной структуре охватывает экономические, политические и профессиональные параметры поведения личности. Однако Мертон, предварительно оговариваясь, сосредоточивает свое внимание только на экономическом поведении, утверждая, что именно оно оказывается формообразующим фактором в контексте американской культуры (табл. 1).

Таблица 1

Формы приспособления	Одобряемые культурой цели	Институционализированные средства
I. Конформность	+*	+
II. Инновация	+	—
III. Ритуализм	—**	+
IV. Ретритизм	—	—
V. Мятёж	+—***	+—

* Знак (+) — принятие. ** Знак (—) — отказ. *** Знак (+—) — отказ от существующих ценностей и средств и замена их новыми.

В своем модифицированном виде, как представляется, таблица Мертона могла бы выглядеть следующим образом (табл. 2).

Таблица 2

Формы приспособления	Одобряемые культурой цели	Институционализированные средства
АНОМИЯ	СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА	
I. Конформность	+	+
II. Инновация	+	—
III. Ритуализм	—	+
IV. Ретритизм	—	—
V. Мятёж	+—	+—
АНОМИЯ	СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА	

Предлагаемые изменения диктуются стремлением поместить анализируемые приспособительные реакции контекст социальной структуры и аномии. Аномия как бы охватывает пять приспособительных реакций сверху и снизу, ибо отсутствие той или иной из них, по мысли Мертона,

в принципе должно приводить индивида к состоянию безнормности и выпадению из структуры. Одновременно социальная структура превращает эти реакции (даже если они носят деструктивный характер) в средства своего самосохранения.

Здесь следует сделать одно замечание. В ряде своих произведений Мертон говорит не только о социальной структуре, но и о структуре культурной (*cultural structure*). В этих случаях система культурных (ценностных) целей превращается в культурную структуру, а система институционализированных целей — в социальную структуру. Какой же из двух вариантов более предпочтителен?

На наш взгляд, дробление структуры на социальную и культурную в какой-то мере снижает значимость этого важнейшего понятия. Тем более, что социальная структура вполне может включать в себя и ценностно-культурные компоненты, а не сводится лишь к легально-институционализированным нормам.

Перейдем, однако, к анализу мертоновских трактовок отдельных приспособительных реакций, ибо именно они раскрывают суть его понимания аномии.

Конформность

По мере возрастания стабильности общества все большее распространение получает этот тип конформного приспособления — соответствие поведенческих установок и моделей как культурным целям, так и институционализированным средствам. Если бы дело обстояло иначе, было бы невозможно поддерживать стабильность и преемственность в рамках общественной системы. Сеть ожиданий, составляющая каждый социальный порядок, основывается на желательном поведении членов общества, соответствующих установленным и, возможно, постоянно меняющимся культурным образцам. Лабильность, гибкая изменчивость целей и форм поведения, нежелание задавать себе и другим неудобные вопросы в отношении требований структуры — все это и характеризует конформный тип поведения. Именно вследствие всеобщей ориентации поведения на основные культурные ценности и средства их реализации мы можем говорить о массе людей как о более или менее солидарном обществе (в понимании Дюркгейма).

Уровень отклоняющегося поведения в среде конформной массы весьма низок, ибо конформная реакция означает приспособление, некритическое принятие данности, непротивление большинству. Как и все остальные типы реакций, продиктованные требованиями, предъявляемыми

структурой, конформная реакция преодолевает аномию и насыщает ценностно-нормативный вакуум понятиями, присущими данной социальной структуре.

Инновация

Инновация как тип приспособительной реакции на социальную структуру заключается в культурном акцентировании цели—успеха и использовании институционально запрещаемых, но эффективных средств достижения богатства и власти. Инновационная реакция возникает в случае, когда индивид ассимилировал цели социальной системы без равнозначного усвоения институциональных норм, регулирующих пути и средства ее достижения. К числу тех, кто воплощает инновацию, относятся удачливые дельцы, ловкие политиканы, вообще все те, кто достигает высокого общественного положения нестандартными путями.

Способ приспособления подразумевает, по мнению Мертон, акцентирование возможности индивида рисковать, идя на новые, инновационные методы достижения цели.

Необходимо подчеркнуть, что в основе формирования высших слоев экономической и политической элиты общества, основанного на свободных рыночных отношениях, инновационный тип приспособления становится ведущим. С большой откровенностью для своего времени и своего академического положения Мертон анализирует инновационную природу американского капитала, приходя к выводу, что получение тем или иным индивидом высокого экономического статуса в США было возможно только в результате ненормативных (инновационных) приемов достижения цели и нарушения институционализированных норм. Поскольку достижение успеха (прежде всего в виде сколачивания капитала) приобретало сакральный характер, обратным ходом это оправдывало и использование ненормативных методов реализации данной цели.

Понятие «ненормативность» (или «вненормативность») может включать и творческое использование новых источников сырья, рабочей силы, открытие новых рынков сбыта и новых технологий, что составляет, образно говоря, витрину инноваций в области бизнеса. Однако подобного рода инновациями не исчерпывается характер предпринимательской деятельности. Основная область инноватики — взаимоотношения личности с законодательством и нравственными нормами.

«Как хорошо показал Роббер Бэрнс, — отмечает Мертон, — история крупных американских состояний переполнена весьма сомнительными инновациями. Вынужденное частное, а нередко и публичное,

восхищение этими “хитрыми, умными и успешными людьми” является продуктом культуры, в которой “священная” цель фактически объявляет священными и средства. Этот феномен не нов. Не утверждая, что Чарлз Диккенс был совершенно точным наблюдателем американской жизни и сознавая его небеспристрастность, мы цитируем его познавательные заметки об американской склонности “ловко обделывать дела”, которая золотит многих мошенников и создает грубейшие злоупотребления доверием, вызывает многочисленные растраты, произведенные как общественными деятелями, так и частными лицами, и позволяет многим плутам, которых стоило бы вздернуть на виселицу, высоко держать голову наравне с лучшими людьми... Нарушение условий сделки, банкротство или удачное мошенничество расцениваются не с точки зрения золотого правила “поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой”, а в зависимости от того, насколько ловко это было проделано... Мне сто раз пришлось вести следующий диалог:

— Ну разве не постыдно, что такой человек, как имярек, приобретает крупное состояние посредством бесчестных и отвратительных средств и, несмотря на все совершенные им преступления, его терпят и даже поощряют ваши граждане? Ведь он же нарушает общественный порядок!

— Да, сэр.

— Ведь он же общепризнанный лжец!

— Да, сэр.

— Ведь его били, секли, пороли!

— Да, сэр.

— И это совершенно бесчестный, испорченный, распутный человек!

— Да, сэр.

— Ради всего святого, в чем же тогда его заслуга?

— Видите ли, сэр, он ловкий человек» [91].

Рассматривая тип инноватора и соответствующие ему приспособительные реакции, Мертон обращает особое внимание на те характерные способы, с помощью которых общество в лице своего общественного мнения создает апологию отклоняющимся формам поведения, коль скоро они ведут к достижению высокого социального статуса. В частности, американский социолог пишет:

«Хороший американец, как правило, довольно жестко относится к мошенничеству. Однако эта жесткость часто соседствует с любезной терпимостью. Единственное требование — знать мошенников лично. Все мы громко осуждаем “воров”, не будучи знакомыми с ними. Но если же мы удостоились такой чести, то наше отношение становится другим,

несмотря на веющий от них аромат трущоб и тюрем. Мы можем знать, что они виновны, но при встрече пожимаем им руку, выпиваем с ними, а если они богаты или чем-то замечательны — приглашаем в гости и считаем за честь часто встречаться с ними. Мы “не одобряем их методы” (допустим, что это так), и, таким образом, они достаточно наказаны. Вообразить, что мошенника хоть немного волнует, что думает о его методах тот, кто с ним вежлив и дружелюбен, может только юморист» [240, р. 197].

Формирование экономической элиты в условиях свободного рынка сопряжено с совершенно очевидными отклонениями от нормативных правил (будь то законодательство или нравственные установления). Однако общество проявляет удивительную толерантность по отношению к удачливым инноваторам, прощая им все их прегрешения. В чем же заключается причина подобной всепрощительности к нарушителям институциональных правил?

По всей видимости, эту причину следует искать к самой сакрализации цели—успеха в общественном сознании. Поскольку достижение экономического успеха приобретает окраску предмета тотемического поклонения, перевоплощающиеся в носителей тотемической сакральности (т.е. удачливые предприниматели) тем самым освящают и свое поведение, сопряженное с отклонением от институциональных норм. Как отмечал Мертон, «порок и преступление — “нормальная” реакция на ситуацию, когда усвоено культурное акцентирование денежного успеха, но доступ к общепризнанным и законным средствам, обеспечивающим этот успех, недостаточен» [240, р. 199]. Эти ситуации имеют две особенности. Во-первых, стремление к успеху вызывается установленными в культуре ценностями, и, во-вторых, возможные пути движения этой цели в значительной степени сведены существующей классовой структурой к отклоняющемуся поведению. Именно такое *соединение* культурных приоритетов и социальной структуры производит сильное побуждение к отклонению.

Несмотря на существование и активное функционирование в общественном сознании мифа о честных предпринимателях, успех которых заключался в их порядочности, уме, знаниях и, быть может, везении, в социологическом плане этот миф не выдерживает критики. Напротив, по мере укрепления структуры общества на реанимацию подобного мифологического типа предпринимателя остается все меньше и меньше реальных возможностей. «Господствующее в культуре побуждение к успеху ведет к постепенному уменьшению законных, но в целом неэффективных усилий и увеличивающемуся использованию приемов незаконных, но более

или менее эффективных» [240, р. 203] — таков достаточно нелицеприятный, но объективный вывод Мертона.

Что касается низших общественных слоев, то, с одной стороны, они воспринимают навязываемую им сверху общую культурную цель — гонку за материальным успехом и высшим уровнем потребления материальных благ, а с другой — лишены возможности законным путем реализовать данную цель. Это приводит к тому, что в низших слоях степень распространения инноваций, включая отклоняющееся поведение и преступность, также весьма распространена. Однако инновационные девиации в высших эшелонах экономической и политической власти и внизу носят различный характер.

Преступность белых воротничков в сфере большого бизнеса окрашивается в благородные тона. Преступления большей частью совершаются в красивых декорациях и сопровождаются демонстрацией хороших манер. Участники преступлений, как правило, имеют хорошее образование и обладают высокой правовой грамотностью.

Иное дело преступность, спускающаяся на нижние уровни социальной структуры. Она далеко не столь эстетична и благородна. Здесь проявляют себя крайние формы антиобщественного поведения, сопряженные с прямым насилием самого различного характера.

Однако хорошо известно, что склонность к девиантной инноватике имеет общие черты как наверху, так и внизу, а в сфере практики преступность среди белых воротничков и преступность низов смыкается, в том числе в организационной плане. Но это, однако, не должно снимать вопрос о мотивационном различии инновационной преступности на разных ситуациях социальной лестницы.

Фактическая заблокированность каналов вертикальной мобильности для представителей низших слоев в обществе устойчивой социальной структуры приводит к тому, что девиантное поведение, направленное на достижение экономического успеха, получает своеобразное оправдание в виде философии подрыва несправедливой экономической структуры талантливими инноваторами из низов.

«...При изучении социальных корней отклоняющегося поведения следует учитывать и другие аспекты социальной структуры: высокая частота отклоняющегося поведения вызывается не просто отсутствием возможностей, не просто преувеличенным акцентированием денежного успеха в культуре. Более жесткая, по сравнению с американской, кастовая социальная структура может в значительно большей степени ограничивать возможности достижения целей, не вызывая при этом отклоняющегося

поведения. Но когда система культурных ценностей, фактически ни с чем не считаясь, превозносит определенные, *общие для всего населения*, цели успеха, и при этом социальная структура строго ограничивает или полностью закрывает доступ к одобряемым способам достижения этих *целей для значительной части того же самого населения*, — это приводит к увеличению масштабов отклоняющегося поведения» [240, р. 200].

Таким образом, структура демократического общества с присущим ей нормативом всеобщего равенства и, одновременно, выдвижением общей для всех цели, заключающейся в экономическом успехе, и одновременно существование иерархии социальных групп — все это в итоге приводит к возрастанию отклоняющегося поведения. Вот почему основная американская добродетель — честолюбие — превращается в главный американский порок — отклоняющееся поведение [240, р. 200]. В подобных условиях, диктуемых свободным рынком, особую роль начинают играть такие общественные символы как удача, везение и т.д.

Поскольку социальная структура, с одной стороны, призывая всех к гонке за экономическим успехом (как культурной целью), с другой стороны, не дает законных (нормативных) инструментов достижения этого успеха, возникает объективное противоречие, которое весьма часто ведет к возникновению зон аномии и рассогласованности ценностей. Жертвы этого противоречия между культурным акцентированием денежных притязаний и общественным ограничением возможностей не всегда осознают структурные источники своих неудач. Разумеется, они часто замечают несоответствие между индивидуальной ценностью и общественным вознаграждением. Но они могут и не представлять себе, как возникает это несоответствие. Те, кто склонны видеть его источник в социальной структуре, могут стать отчужденными от нее. Они становятся готовыми кандидатами на проявление пятой формы приспособления — мятежа. Другие же, и их большинство, объясняют свои проблемы в большей степени мистическими, чем социологическими причинами.

В обществе, где реальный успех не обусловлен законопослушанием, неизбежно начинают превалировать настроения, превносящие судьбу, везение, игру случая и т.д. Это влечет за собой распространение аномии, которая, в свою очередь, отрицает обычные добродетели, как то — старательность, честность, добра. Они представляются просто недостаточными и маргинальными. В этом случае и появляется на сцене общества всякого рода мистика и мифология.

Однако ссылки на случай и удачу выполняют различные функции, в зависимости от того, делаются они теми, кто достиг акцентированных

культурой целей, или же теми, кто не достиг их. Для первых, с психологической точки зрения, они являются обезоруживающим выражением скромности. Утверждение о том, что один был более удачлив, чем остальные, столь же заслуживающие счастливой случайности, действительно, далеко от какого-либо самодовольного хвастовства. С социологической точки зрения, объяснение преуспевающими людьми своих достижений с помощью понятия «удача» выполняет двойственную функцию — объясняет причины частого несоответствия заслуг и вознаграждений и, таким образом, предохраняет социальную структуру от критики. Это способствует еще большему увеличению данного несоответствия, ибо каждому, в принципе, может повезти при прочих равных обстоятельствах. Если успех есть прежде всего дело случая, слепой природы вещей, если в определенный момент он врывается в твою жизнь, и ты не знаешь, откуда он приходит и куда идет, то, очевидно, он неподвластен контролю и степень его влияния одна и та же, *какова бы ни была социальная структура*.

Для тех, кто не достиг акцентированных культурой целей и особенно для тех, кто не получил достаточного вознаграждения за свои усилия и заслуги, идея случая выполняет психологическую функцию сохранения самоуважения перед лицом неудач. Она также может привести к исчезновению мотивации, поддерживающей длительные усилия по достижению цели. С социологической точки зрения, идея случая может отражать недостаточное понимание социальной и экономической систем, а также оказаться дисфункциональной, отвергая рациональный подход к осуществлению структурных изменений в сторону более справедливо-го распределения возможностей и вознаграждений.

Ориентация на случай и риск, акцентированная напряжением от нереализованности стремлений, позволяет объяснить отмененный выше интерес предпринимателей определенных социальных слоев к рискованным предприятиям — институционально запрещенным, не предписываемым и не предпочитаемым способам действий [240, р. 202]. У тех же, кто не использует идею удачи для объяснения колоссального разрыва между заслугами, усилиями и вознаграждением, может развиться индивидуалистическое и циничное отношение к социальной структуре. Ярким примером последнего является широко распространенный афоризм: «Ценно не то, что ты знаешь, а то, кого ты знаешь».

Культурное акцентирование экономического успеха для всех и социальная структура, слишком ограничивающая практическое использование одобряемых средств большинством, вызывают побуждение

к инновативной деятельности, отступающей от институциональных норм. Но подобная форма приспособления возможна только при несовершенстве социализации индивидов, позволяющей им пренебрегать институциональными средствами, сохраняя при этом устремленность к успеху. Тех же, кто прочно интернализировал институциональные ценности, аналогичная ситуация, скорее всего, приведет к противоположной реакции отвержения цели и сохранения соответствия нравам. Остановимся на ней более подробно.

Ритуализм

В лаконичном определении ритуализм представляет собой отказ от стремления к выдвигаемым структурой целям при сохранении полной лояльности нормативным требованиям, определяемым этой структурой. «Не надо высовываться», «Не нашего ума дело», «Надо жить спокойно» и т.д. — вот основные языковые формулировки, выражающие ритуалистическую установку. Это тип приспособленца, который не задает лишних вопросов, а плывет по течению, подчиняясь логике существующей системы. В каком-то смысле ритуализм содержит в себе мотивацию отклоняющегося поведения, ибо он игнорирует существующие цели структуры. Но это отклонения, не угрожающие обществу, ибо они не ведут к расстройству институциональной структуры.

Ритуалист может потерять свой престиж в глазах общественного мнения, требующего активного и энтузиастического признания культурных целей. Но вместе с тем ритуалист не будет исторгнут этим обществом, ибо он не совершает явных отклонений. Согласно мнению Мертона, именно ритуалисты составляют то, что мы называем народом, нацией и т.д. При всех изломах и выражах исторического процесса эта традиционалистски-ритуалистическая масса образует молчаливое большинство населения любой страны. И даже такие катаклизмы как революции и гражданские войны, в принципе, не до конца расшатывают инерцию покоя или равномерного движения конформистов от норм социальной структуры.

Американский социолог отмечает, что этот тип приспособления будет весьма распространенным в обществе, в котором социальный статус индивидов в значительной степени определяется их экономическими достижениями. Непрерывающаяся конкурентная борьба вызывает острое беспокойство индивидов по поводу своего статуса. Один из способов уменьшения этого беспокойства — постоянное снижение уровня притязаний. Формулировки «А мне и не нужна эта крысиная гонка за успехом»,

«Высоко взлетишь — больно будет падать» выражают позицию отстранения от культурных целей общества, основанного на культе успеха.

Ритуализм снимает угрозу социального риска и одновременно стремление к повышению социальной эффективности. Если инновация (второй тип приспособления) возникает среди американцев *нижнего класса* как реакция на фрустрирующее несоответствие малых возможностей и господствующего акцентирования больших культурных целей, то ритуализм должен иметь место преимущественно среди американцев *нижнего среднего класса*. Ведь именно в последнем родители обычно оказывают продолжительное давление на своих детей в сторону прочного усвоения ими моральных наказов общества, да и успешный общественный рост там менее вероятен, чем в верхнем среднем классе. Сильное дисциплинирующее воздействие, побуждающее к соответствию нравам, уменьшает вероятность инновации и увеличивает вероятность ритуализма.

Следует еще раз подчеркнуть, что Мертон рассматривает лишь *формы приспособления* к противоречиям культурной и социальной структур и не останавливается на характеристике типов личности. Индивиды, подверженные влиянию этих противоречий, могут переходить от одного типа приспособления к другому. Можно предположить, например, что некоторые ритуалисты, безоговорочно соответствующие институциональным правилам, превратились в бюрократических виртуозов и проявляют чрезмерную конформность, стремясь таким образом загладить чувство вины за свою прежнюю неконформность (т.е. инновативное приспособление). А иногда случающийся переход от ритуализма к драматическим разновидностям незаконного приспособления хорошо описан в клинических историях болезни и излагается в проникновенных романах. Вспышки открытого неповиновения сменяются продолжительными периодами свехуступчивости [240, р. 206]. Однако, несмотря на довольно высокую обусловленность психодинамических механизмов ритуализма характером социализации индивида в семье, многие исследования все еще не могут объяснить, почему в одних социальных слоях и группах этот тип приспособления встречается чаще, чем в других. Мы же просто обозначили один из возможных подходов к социологическому изучению данной проблемы.

Ретритизм

В стабильных обществах ретритизм, т.е. одновременный отказ от культурных целей и институциональных средств, как признает Мертон, встречается достаточно редко. Ретритизм (от англ. *retreat* — бегство)

дает возможность жить в обществе, не входя в его структуру, располагаясь при этом на относительно ослабленных функциональных границах структуры, входя в состав маргинальных групп.

В социологическом смысле ретритисты — это чужаки, выпавшие из сетки координат культурных целей и институциональных средств. В английском (прежде всего американском английском) языке выработан термин *drop out* (сущ.) — тот, кто выпал из общества, противопоставил себя существующей структуре. Однако в условиях современной цивилизации, когда покинуть общество в полном смысле этого слова практически невозможно (например, робинзонада, уолденский эксперимент Генри Торо становятся практически неаальными в силу тотального характера общественной системы), ретритисты создают свою субструктуру (и соответственно, субкультуру) в рамках существующей системы. К типичным случаям ретритизма относят лиц с психическими отклонениями, создающих свой загерметизированный мир интимных переживаний, отверженных, бродяг, бомжей, хронических алкоголиков и наркоманов.

Процесс вытеснения индивида из социальной структуры в большинстве случаев носит постепенный характер. Однако в итоге осуществляется бегство от требований общества, которое характеризуется поражением, успокоенностью и смирением. Это результат постоянных неудач в стремлении достигнуть цели законными средствами и неспособности прибегнуть к незаконным способам вследствие внутреннего запрета. В итоге полного крушения попыток достичь культурных целей законными, общепринятыми средствами ретритист одновременно отказывается и от того, и от другого варианта действий. И цели, и средства устраниаются в качестве нормативно-ценностных ориентиров.

Но при всей своей эскейпистской направленности ретритистская реакция не означает полного разрыва с социальной структурой как таковой. Общество продолжает, хотя и на расстоянии, наблюдать за беглецами, контролируя их социальное поведение и не позволяя им нарушать правовые границы. Жить поодаль не означает жить вопреки. Демонстративный разрыв с существующими ценностями и правилами далеко не обязательно означает реальный выход за пределы системы. Например, такие по внешней форме крайние проявления ретритизма как диссидентская эмиграция и невозвращенчество, характерные для последнего периода истории СССР, по сути, не были окончательным разрывом с системой. Даже самые радикальные диссиденты-эмигранты продолжали постоянно соотноситься с советским обществом, которое они

добровольно или вынужденно покинули. Соотносятся хотя бы и в форме последовательной его критики, зависимости от информации, получаемой с «того берега». Практика показала, что диссидентская эмиграция целиком и полностью была привязана к своей исторической родине — и духовно, и экономически (ибо источник ее существования за рубежом, как правило, был связан с публицистической деятельностью или преподаванием советологии). Таким образом, ретритизм приводит не к полному разрыву со структурой, а лишь к увеличению дистанции — своеобразному длинному поводку, на котором покинутая структура все же водит ретритиста.

Среди представителей общества ретритистский тип приспособления вызывает наибольшее порицание и агрессию. Если конформист устойчиво вызывает благосклонные оценки любым своим поступкам и считается добропорядочным гражданином, то ретритист, что бы он ни делал, оказывается предметом презрительной критики, он неблагонадежен по своему определению. Структура не может смириться с тем, что кто-то может покинуть ее орбиту, не заплатив дань подчинения и уважения к ней. Поскольку ретритисты открыто отказываются от успеха как завоевания высокого общественного статуса, это воспринимается как вызов общественному мнению. Отказ от цели — успеха позволяет им проходить сквозь структуру, практически не взаимодействуя с ней. Нельзя сказать, что общество, настаивающее на всеобщем стремлении к успеху, с легкостью принимает ретритистское отречение. Напротив, оно не допускает посягательств на свои ценности и неумолимо преследует тех, кто отказывается от борьбы за успех.

Выпавшие из общества ретритисты воспринимаются как заблудшие дети, которых следует вернуть на путь истинный. В лучших традициях христианского мессианства общество стремится направить такие личности на пути истины.

Подобная целеустремленность в отношении ретритистов объясняется вовсе не присутствующим в обществе альтуризмом и высокой нравственностью. С функционалистской точки зрения, общество охраняет границы своей системы от проявлений дисфункциональных реакций — будь то открытая преступность либо ретритизм, одинаково опасные (хотя и по-разному) для целей выживания системы. Этот тип приспособления является скорее индивидуальным, чем коллективным. Несмотря на то, что ретритисты могут тяготеть к контактам с представителями других форм отклоняющегося поведения и даже доходить до непосредственного участия в групповых субкультурах, их приспособления в значительно

большей степени являются индивидуальными и изолированными, чем способными к объединению в рамках нового культурного кодекса.

Однако мощное движение контркультуры в США и других странах с середины 60-х гг. XX в. показывает, что ретритистская доктрина может приобретать разветвленные коллективные формы, вырабатывая свою собственную субструктуру. На пограничье этих двух типов структур возникают зоны диффузного взаимодействия. В итоге господствующая культура, в лице своих отдельных групп (например, либеральных интеллектуалов, молодежи), отчасти адаптирует принципы контркультуры. Это выражается в распространении либеральных (квазилиберальных) ценностей, которые прежде отрицались господствующей культурой и как бы ушли в ретритистскую культуру, а затем были восприняты заново (например, ценности социальной экологии и охраны природы, альтернативные формы сексуальной жизни, народное искусство, ценности этнической культуры малых народов и т.д.). При этом господствующая культура преобразует эти ценности, прежде всего пуская их на поток, коммерциализируя, приспособлявая к своим целям. Впрочем, несмотря на это, перемалывание контркультуры, ее глубоко проникающие споры насыщают все более тонкие капилляры господствующей социальной структуры.

С другой стороны, и ретритистская культура, первоначально делавшая акцент на своей неструктурированности как формообразующем принципе, постепенно усваивает от господствующей структуры некоторые ее организационные формы.

Принцип двойного функционального отражения показывает не безобидность ретритиста, который, покидая общество, не уходит из него навсегда. Уход имеет своей главной причиной желание снять синдром аномии и наполнить ценностный вакуум системой альтернативных убеждений. Поэтому ретритистская приспособительная реакция есть реакция сохранения социального равновесия, но в рамках иной (альтернативной) системы ценностей.

Мятеж

Мятеж, в отличие от ретритизма, выводит личность за пределы существующей социальной структуры и ведет к радикальному ее преобразованию. При этом личность не только отвергает существующий набор ценностей, норм и законоустановлений, но и предлагает свой, новый набор. Мятеж подразумевает отрицание существующей социальной структуры и всех связанных с ней нормативных регуляторов, замену их новыми.

Такова социальная природа крайнего радикализма и революционности как реакции на требования системы.

Мертон справедливо предлагает отличать мятеж от бунта. Бунт представляет собой сочетание трех функциональных компонентов: во-первых, смешанное чувство ненависти, злости и враждебности; во-вторых, ощущение собственного бессилия активно выразить эти чувства против человека или социального слоя, их вызывающих; в-третьих, периодически возобновляющееся переживание бесполезной враждебности. Если в случае мятежа желаемое, но недостижимое в сущности перестает быть желаемым и ценным, то бунт, напротив, не сопровождается подлинными ценностными изменениями.

Мятеж, в отличие от бунта, несет в себе прообраз новой структуры, которая может быть воссоздана на развалинах существующей. Бунт не имеет конструктивного элемента и, как это ни странно, не видит альтернативного набора ценностей. Мятеж, напротив, характеризуется полной переоценкой ценностей. Прямой или опосредованный опыт неудач ведет к полному осуждению существующей системы. В случае бунта осуждается то, что втайне желается. В случае мятежа осуждается желание само по себе. Однако, несмотря на различие этих понятий, организованный мятеж может сопровождаться наличием великого множества лиц, возмущенных и недовольных усилением дезорганизации существующей системы, а равно и бунтарей-анархистов, вписывающихся в структуру мятежа.

Мятеж как реакция приспособления возникает в случае, когда старая система оказывается препятствием на пути достижения целей, признаваемых законными самой этой системой. Поэтому система должна быть разрушена по причине ее несостоятельности. Но данное положение не отвергает организованную политическую деятельность, направленную на разрушение существующей структуры. С этой целью создается, теоретически оформляется и вносится в сознание определенных социальных групп миф альтернативного набора ценностей. Эти группы и становятся носителем мятежа в широком смысле слова, что приводит к столкновению двух систем мифологии — старой и новой.

Если побеждает мятежная система ценностей, она замещает прежнюю по всему спектру ценностных ориентаций, т.е. осуществляется революционное преобразование всей структуры. Причем и старая, и новая системы социальной мифологии неизбежно вводят то, что Мертон называет монополизацией воображения. Поскольку в рамках старой системы существует немало обиженных индивидов и групп, а равно и в новой

системе возникают группы лишенцев, то и тем, и другим идеологические системы внушают простые, чисто воображаемые решения сложных проблем.

Например, отживающая система призывает аутсайдеров «немного потерпеть», «провести в жизнь правильное решение», которое принесет им долгожданное процветание, и пр. Приблизительно то же делает и новая система, установившаяся в результате мятежа. Она также призывает потерпеть и пережить трудности переходного периода с полным осознанием великой исторической миссии перестройки ценностей.

Из всего сказанного Робертом Мертоном по поводу пяти приспособительных реакции становится очевидным один тезис, который социолог прямо нигде не артикулирует: любая социальная структура естественным образом разрушает личность, подводя ее к аномичному состоянию, глубоко противному человеческой натуре. Стремясь восстановить ценностный баланс, личность вырабатывает пять реакций, своеобразных каналов, по которым, взаимодействуя со структурой, можно обрести искомое равновесие. В точности следуя тексту американского социолога, можно сказать, что структура, основанная на принципе личного экономического успеха, «вызывает предрасположенность к аномии и отклоняющемуся поведению. Она формирует установку на преодоление конкурентов. До тех пор, пока эта установка, поддерживающая конкурентную систему, пронизывает все сферы человеческой деятельности и не существует чрезмерного культурного акцентирования “успешного” результата, выбор средств в значительной степени остается в пределах институционального контроля. Когда же культурный акцент сдвигается с самого процесса конкуренции в сторону почти исключительного внимания к ее результатам, возникает напряжение, способствующее развалу регулирующей системы» [240, р. 211].

И хотя эта изначальная и даже априорная предрасположенность личности к аномии в ходе взаимодействия со структурой характерна не для всех слоев общества и исторических периодов, следует признать, что само поддержание равновесия ценностей и институциональных норм требует постоянной деятельности, направляемой, часто неосознанно, по одному или нескольким из указанных исследователем каналов. В противном случае сполна заявляют о себе аномия и сопутствующее ей одиночество — самосознание своей исторгнутости из социальной структуры.

Согласно мнению Мертона, главное средство противостояния аномии заключается в правильном семейном воспитании, направляющем ребенка по нужному руслу приспособления к требованиям структуры.

Взаимодействие ребенка и родителей — сложный процесс, который может либо предрасполагать ребенка к будущей аномии, либо элиминировать ее до возможных пределов.

Ребенок усваивает доминирующий тип приспособительной реакции, свойственной его родителям, и делает его как бы отправной точкой своей собственной социализации. Из этого вовсе не следует, что ребенок во всем копирует или будет копировать своих родителей, но в любом случае он выработает свою поведенческую реакцию на поведение родителей.

Мертоновский анализ аномии стал своеобразной социологической классикой. Рассмотренная выше схема приводится во всех учебниках по социологии. Марко Орру отмечает, что за пятьдесят с лишним лет, прошедших с момента публикации книги «Социальная структура и аномия», она была проанализирована, прокомментирована, изложена или раскритикована приблизительно в 250 статьях и книгах [261, р. 231]. И несмотря на то, что с тех пор теории аномии существенно видоизменились и расширились, вклад американского исследователя в этот важнейший раздел социальной теории продолжает оставаться источником теоретической рефлексии.

Опираясь на общие принципы функционального анализа общества, Р. Мертон разработал и ввел в социологический оборот понятие «социальная структура» как наиболее универсальную характеристику данной социальной системы. Рассмотрение взаимосоотнесенности и взаимодействия культурных (ценностных) и институциональных (нормативных) компонентов социальной структуры позволило американскому социологу определить область возможного конфликта между этими двумя сферами, приводящего к возникновению аномии.

Функции, присущие всем элементам социальной системы, создают внутреннюю структурную решетку, которая поддерживает существование той или иной социальной общности. В этом смысле функция и социальная структура инварианты.

Социальная структура навязывает (подчас в скрытой форме) индивиду определенные культурные цели и набор институциональных норм их достижения. Она помещает его в строго определенную и функционально обусловленную позицию в структурной решетке общества. Этот процесс в принципе носит принудительный характер и вызывает реакцию отторжения со стороны индивида.

Общественная природа человека заставляет его искать модус существования с системой или активного включения в ее структуру.

Отторжение и влечение в равной степени раскрывают нормальный характер отношения личности к социальной структуре.

Принудительный характер влияния социальной структуры влечет за собой два альтернативных следствия для личности: а) погружение в отчужденное и аномичное состояние с предрасположенностью к возникновению одиночества; б) выработку одной из приспособительных реакций (конформизм, инновация, ритуализм, ретритизм, мятеж).

Какая бы из перечисленных приспособительных реакций (или их комбинация) ни возобладала, социальная структура в любых своих модификациях порождает аномию. Социальная структура так или иначе оказывает давление на личность, заставляя ее пластично видоизменяться, что чаще всего не совпадает с внутренними интенциями данной личности. Это несовпадение может иметь открытый характер либо скрываться в недрах отклоняющегося поведения.

Р. Мертон, анализируя общественную систему, основанную на принципе материального успеха как основополагающей ценности, показал потенциальную предрасположенность этой системы к аномии. В качестве главного средства противостояния аномии в современном обществе американский социолог выделяет семейное воспитание и активную, сфокусированную социализацию.

Теория аномии после Роберта Мертона

В середине 90-х гг. XX в. Роберт Мертон — по-прежнему активно работающий социолог, хотя весьма преклонный возраст уже не позволяет ему быть столь заметным в научных кругах, как прежде. Сегодня внимание ученого к теории аномии незначительно, и слава выдающегося американского социолога как классика в области исследований этой проблемы зиждется в основном на его работах 30–50-х гг. Это несколько не умаляет заслуги Мертона свидетельствует лишь о том, что задача классики заключается не в решении всех вопросов, а в том мощном импульсе, который она дает дальнейшей работе мысли.

Теория аномии Роберта Мертона всегда вызывала многочисленные оценки — частью апологетические, частью критические. Позволим себе сосредоточиться на мнении видных социологов-теоретиков, специализирующихся в области теории аномии и социальной структуры. За аргументами *pro* и *contra* мертоновской теории аномии мы можем увидеть важные проблемы общей значимости.

Версия аномии Марко Орру

Один из современных исследователей аномии — Марко Орру, профессор социологии в Университете Южной Флориды (г. Тампа). Его известное исследование «Аномия — история и мнения» было опубликовано в 1987 г.

В своих новых публикациях М. Орру справедливо отмечает, что Э. Дюркгейм, Р. Мертон и Л. Сроул считаются лидирующими фигурами в исследованиях аномии. По мнению автора, вклад Мертона особенно важен в связи с введением новой, по сравнению с Дюркгеймом, теоретической парадигмы аномии, акцентированием непланировавшихся и не принимавшихся во внимание последствий социального действия, основывающегося на универсально достижимой цели, инструментальным характером теории аномии и ее чисто американской природой. Мертон сделал два важнейших для теории аномии открытия: а) аномия возникает в силу определенных социальных условий, детерминированных самой социальной структурой; б) аномичный стиль поведения представляется вполне нормальным ответом на социально-культурные условия.

Этих двух решающих аспектах, как настаивает Орру, теория Мертона прямо противоположна теории Дюркгейма. Согласно мнению французского социолога, аномия возникает вследствие присущих человеку биологических влечений, которые недостаточно сдерживаются общественным контролем. В подобном виде аномия рассматривается как глубоко ненормальный социальный феномен. Ядром теории аномии Дюркгейма, как отмечает Орру, было его определение «человека двойственного» — не социализированная, импульсивная сторона человеческой природы должна быть сдерживаема и контролируема с помощью исходящей от общества морали. Теория Мертона, в отличие от дюркгеймовской, делает акцент не на конфликте личности с внешним обществом, но на конфликте внутри самой социальной структуры. Общество, как полагает исследователь, с одной стороны, поощряет своих членов на борьбу за успех, а с другой стороны, всячески регулирует их стремление достичь этой цели. Влияние культуры на индивида в таком случае неизбежно влечет за собой ломку правил нормативного поведения, что рассматривается Мертоном как допустимый ответ на требования структуры.

Вывод Орру о нормальности аномии и о том, что именно так ее трактует Мертон, представляется несколько преувеличенным. Как для Дюркгейма, так и для Мертона вакуумизация ценностей — явление и болезненное, и ненормальное. Но в отличие от своего оппонента американский

ученый дает типологию тех социально обусловленных реакций, которые позволяют личности приспособиться к социальной структуре и тем самым снять аномичное состояние. (Как представляется, не без влияния К. Маркса, Р. Мертон видит в аномии общественную проблему, коренящуюся в социальной структуре в большей степени, чем в отношениях собственно личности и общества.) С другой стороны, Мертон, в сравнении с Дюркгеймом, предстает более прагматичным, ибо воссоздает механизм естественного приспособления индивида к аномичному состоянию, порождаемому социальной структурой, а не утверждает лишь, что аномия антисоциальна сама по себе.

Продолжая рассмотрение теории аномии, Орру обращает внимание на раскрытие американским социологом непланируемых следствий, вытекающих из универсалистских социальных действий. Теория Мертона, замечает Орру, это доктрина «социально порожденного греха» (*socially derived sin*) в противоположность другим социологическим теориям, например Дюркгейма и Фрейда, склонявшимся к доктрине «первородного греха» (*original sin*), т.е. испорченной врожденной человеческой природы. Чтобы понять далеко идущее влияние этого определения Мертона, необходимо взглянуть на социальные условия, в которых исследователь утверждает первенство «социального происхождения греха» (что вновь склоняет Мертона скорее в сторону марксизма, чем дюркгеймовской социальной теории).

Описывая тип культуры, американский социолог различает три базовые теоретические ситуации — аномию, когда культурные цели подавляют институциональные нормы, ритуализм, когда нормы преобладают над целями, и среднюю, сбалансированную ситуацию, когда цели и нормы вполне интегрированы. Эти три типа имеют различное соотношение в схеме Мертона. Культурный ритуализм был характерен для досовременных обществ (*pre-Modern societies*). Что касается сбалансированной ситуации, она скорее теоретическое допущение, чем модель для эмпирически наблюдаемых феноменов. Аномия же в полной мере характерна для современных индустриальных обществ, и для американского общества в первую очередь.

Аномию порождают два фактора: а) акцентирование успеха (общественное уважение полностью зависит от таланта индивида, приводящего его к высоким достижениям); б) достижение успеха — универсальная цель для всех членов общества (причем существование неучаствующих в конкуренции индивидов не допускается). Мертон иллюстрирует динамику аномии обращением к материальному успеху, так как эта ценность

занимает центральное положение в наборе общих ценностей американской культуры. Орру отмечает, что, «хотя денежный успех признается наиболее универсальной целью, он в большинстве случаев означает или отражает человеческие достижения в широком спектре интеллектуальных, психических, артистических и других стремлений. В этом контексте деньги — мера успеха — но они не обязательно представляют собой успех сам по себе. Это ясно понимал Мертон, когда писал, что «американская культура продолжает характеризоваться сильным акцентом на богатстве, как основном символе успеха» [261, р. 235]. В форме подобных сложных хитросплетений Орру стремится снять налет меркантильности с теории аномии Мертона, налет, который, собственно говоря, и не присутствует.

И дух и буква теории аномии Мертона свидетельствуют о в высшей степени ироничном отношении автора к материализму и меркантилизму американского общества, которые как раз и становятся источником расколосованности ценностного мира.

Однако Орру делает оптимистический вывод, подчеркивая, что заслуга Мертона заключается в указании на то, что центральная ценность западных индустриальных обществ обеспечивает этим обществам (американскому, в частности) высокую технологическую и экономическую эффективность. С этим выводом трудно не согласиться. Действительно, классические индустриальные общества заплатили и продолжают платить высокую цену в виде аномии за признание успеха своей главной целью. Таким образом, социальная функция успеха имеет два следствия: экономический прогресс и аномию.

Коренные вопросы нашей современности состоят в следующем: могут ли и неклассические индустриальные общества (включая прежде всего Россию) платить эту цену и в состоянии ли при этом мировое сообщество позволить нашей стране это делать, учитывая ограниченность мировых ресурсов различного рода и общее напряжение социальной структуры глобальной цивилизации в целом?

Продолжая обзор значения мертоновской теории аномии, Орру подчеркивает, что в ее основе лежит аналитическое разделение целей и инструментов (средств) социального действия. Подобное разделение традиционно в социологии. Все классики этой науки имели дело с дихотомией целей и средств, хотя они придерживались различных взглядов относительно приоритета того или другого. К. Маркс, например, будучи адептом материалистической позиции, считал, что безосновательно говорить о желаниях или воображаемых целях действия, если мы не имеем средств

для их достижения. Дюркгейм придерживался прямо противоположного мнения, которое может быть отнесено к идеалистическим. Он считал, что мы должны сначала выбрать цели для наших действий, а потом уже оценивать варианты средств для их достижения. В лице М. Вебера мы имеем третью, среднюю позицию. Социолог утверждал, что никакая наука не может сказать нам, к каким целям мы придем в итоге. Каждый новый факт неизбежно влечет за собой реорганизацию отношений между целью и необходимыми средствами. Суть социальной теории Вебера — в ее направленности на динамику отношений между средствами и целями.

Именно с позицией Вебера, как считает Орру, можно обнаружить главное содержание теории аномии Мертона, который последовательно уклоняется от акцентирования целей в противовес средствам. Для Мертона они равнозначны и динамично взаимосвязаны. Более того. Наиболее глубокое сходство позиций Вебера и Мертона раскрывается на методологическом уровне. Оба автора исходят в своих исследованиях из принятия установки воздержания от суждения («эпохе») относительно конечной желательности культурных ценностей современного общества. Такой подход известен как ценностно нейтральный (*value free*). Он открывает возможность для переосмысления аномии не как конкретной моральной концепции, каковой она предстает в дюркгеймовской традиции, но как эмпирически наблюдаемого типичного феномена современного общества.

«Я назвал этот подход инструментальным потому, что он смещает фокус анализа с оценки онтологической желательности установленных ценностей в современных индустриальных обществах к оценке инструментальной адекватности институциональных норм, которые имеют целью регулирование поведения индивида в преследовании им интернализированных культурных ценностей» [261, р. 237].

И вновь мы сталкиваемся с попыткой снять моральную мотивацию Мертона-социолога. Разумеется, Мертон далек от гиперморализма Дюркгейма. Однако принцип свободы от ценностей, равно близкий как Веберу, так и Мертону, не означает того, что мораль как таковая выводится за скобки. У американского социолога общественная моральная мотивация, моральные ценности и идеалы как раз вводятся в круг рассматриваемых факторов и наделяются функциональным (или дисфункциональным) статусом в виде субъективной диспозиции, имеющей важное значение в конструировании парадигмы функционального анализа. Исследователь не исключает, что сам функциональный анализ может приобрести нормативно-идеологическое звучание.

Таким образом, Мертон полагал, что исследование необходимо проводить объективно, а аномия должна трактоваться как естественный функциональный (или дисфункциональный) продукт жизнедеятельности общества. Однако социолог не уклонялся от нравственной оценки аномии и ее истока — господства в американском обществе принципа неограниченного успеха. Так, необходимо разделять исследовательский объективизм и естественную этическую установку, которую Мертон вовсе не подвергает «эпохе». Стремление Орру в определенной степени дегуманизировать мертоновскую теорию аномии, видимо, отражает в большей степени его позицию, но отнюдь не Мертона. Даже если аномия и принцип успеха в длительной перспективе служат обозначением (индикатором) жизнестойкости социальной системы, не снимается вопрос об их соответствии нравственному здоровью общества в конкретно данном контексте. К тому же соответствующие разделы работы «Социальная теория и социальная структура» окрашены в явно ироничные тона там, где речь заходит о принципе неограниченного успеха как выражении американской мечты.

Марко Орру делает еще один акцент — на типично американских характеристиках теории аномии Мертона. Инструментальная направленность этой теории ставит ее автора, по мнению Орру, в ряд таких американских прагматистов как У. Джеймс, Дж. Дьюи, Дж. Г. Мид. Согласно этой традиции, в интерпретации Орру, нет фиксированных, неизменных целей, по которым могло бы быть оценено социальное и индивидуальное совершенство. Единственным критерием жизнестойкости общества является его способность быстро реагировать на возникающие в нем проблематические ситуации и приспосабливаться к изменениям окружающей среды.

Роберт Мертон, настаивает Орру, дает пример подобного мышления. Его внимание сосредоточено на практических проблемах. Его теория успешно решает задачу психологического объяснения девиантности, и, что самое главное, показывает отрицательный эффект социально-структурного дисбаланса в современной Америке. Такая инструментальная методология выражает веру Мертона в возможность совершенствования социального мира при помощи научного знания. Метод подобного совершенствования — не следование утопическим проектам идеального общества, но постоянная переоценка адекватности ценностей и норм и их взаимодействия.

«Теория аномии Мертона указывает на одну важную проблему, которая поддается научному социологическому анализу, но она не претендует

на показ пути к единственному решению — к мифической земле обетованной. Эта прагматическая скромность есть одно из наиболее отличительных качеств теории аномии Мертона. Дж. Г. Мид замечал: “Ни один из нас не знает, куда мы идем, но мы знаем, что мы на правильном пути”» [261, р. 240]. Таково суждение Орру.

Действительно, в работах Мертона нет рассуждений об абсолютных целях общественного развития. Американский социолог близок к прагматистской традиции или, по крайней мере, как функционалист не противоречит ей. Но если попробовать взглянуть на проблему несколько иначе, скрытый абсолют обнаружить все-таки можно. Им становится неизменно существующая в ткани теоретического мышления Мертона вера в свободу и демократичность общественного развития и право каждого индивида на место в социальной структуре. Гарантом этой веры является именно функционализм, который, по мнению социолога, противопоставляет авторитаризму любого рода, цементирующему социальную динамику.

Однако Марко Орру дает достаточно апологетическую и одновременно сугубо релятивистскую трактовку мертоновской теории аномии. Если полностью полагаться на подобную версию, она могла бы привести к парадоксу: редукция нравственного абсолюта (в его религиозной или секулярной форме) как раз и порождает самую тяжелую аномию, даже если последняя и обозначает технологический прогресс общества. Верно, Роберт Мертон не принадлежит к числу тех, кто занимается нравственной риторикой. Но представляется справедливым и то, что характер его теоретизирования вовсе не инструментален и не лишен нравственно-го стержня.

Версия аномии Филиппа Беснара

Принципиально иную версию, отличную от мертоновской теории аномии Марко Орру, дает Филипп Беснар — директор исследовательских программ Национального центра научных исследований (Франция) и профессор Института политических наук в Париже. В течение многих лет Ф. Беснар — активный участник группы изучения наследия Э. Дюркгейма и соредактор *Revue française de sociologie*. Круг главных исследовательских интересов французского социолога определяется его основными монографическими публикациями: «Социологическая сфера — школа Дюркгейма и основания французской социологии» (1983), «Аномия — ее использование и ее функции в социологии после Дюркгейма» (1987) и «Нравы и обычаи французов» (1989).

Беснар подходит к рассмотрению теории аномии Мертона с резко критических позиций. Он считает, что, несмотря на большое количество комментариев, принципиальные трудности и противоречия этой теории не были достаточно осознаны и ее разнообразная критика не коснулась сути дела, так как предполагала, что в работе Мертона на самом деле есть стройная и завершенная теория аномии. По мнению Беснара, непредвзятый анализ текстов Мертона показывает следующее: во-первых, теория аномии в мертоновском варианте фактически не состоялась, во-вторых, в ней нет действительной связи с аномией как социальным явлением. Теория аномии не состоялась вследствие туманности главных концепций, положенных в ее основу, и необязательности логических связей теории аномии с главной функционалистской теорией Мертона [261, р. 243].

Теоретическая неясность и неопределенность концепции аномии американского социолога, утверждает Беснар, предопределили появление большого числа ее версий. Однако авторы этих версий не берут в расчет эволюцию взглядов самого Мертона. Непросто толковать теорию, имеющую такое количество разнообразных вариантов. Подобно тому, как мифолог располагает различными версиями мифа, необходимо выбрать один основной текст, который бы суммировал разные варианты. Мертоновская версия аномии, опубликованная в 1938 г., для данной цели не подходит, так как она существенно отличается от последующих текстов и фактически не имела общественно-научного резонанса. Беснар справедливо предлагает взять за основу текст 1949 г. (переиздан в 1957 г.), который содержит существенные характеристики теории аномии.

Французский социолог во многом прав. Действительно, в отличие от многих других современных классиков социологии, которые опубликовали конкретные статьи или монографии, содержащие канонические авторские версии, Мертон имеет тенденцию словно расслаивать свои теории (включая теорию аномии), рассредоточивая их по многочисленным статьям и различным переизданиям своих главных книг. (Сходная черта была свойственна, например, и Т. Парсонсу.) Можно даже расширить этот упрек в адрес Мертона. В течение всей своей активной творческой жизни он не создал учебника социологии или методического изложения своих теоретических взглядов. Случайность ли это? Или американский мыслитель чувствовал возможные сложности создания законченного изложения функционализма?

Основанием мертоновского анализа, продолжает Беснар, стало различие между двумя элементами — культурно-определяемыми целями, с одной стороны, и институциональными нормами, с другой. Сразу

же возникает вопрос, отмечает исследователь, о природе того единства, из которого эти два элемента извлечены. Набор терминов, используемых Мертоном для описания этого единства, непрерывно меняется. Он говорит, по-видимому, не делая различия между ними, о социальной и культурной структурах, культурной структуре, культуре, социальной структуре [261, р. 245]. Сравнение различных версий показывает, что использование этих терминов со временем менялось и что части текста 1949 г., содержащие термин «социальная структура», были подвергнуты изменению по сравнению с первой версией 1938 г. В терминологии раннего Мертона 1938 г. социальная структура содержит культурные модели и классовые структуры. В тексте 1949 г. и в более поздних текстах он заменяет социальную структуру, на классовую структуру и эти два элемента вливаются в культурную структуру.

Беснар совершенно справедливо отмечает эволюцию мертоновского понятия «социальная структура», эволюцию достаточно фундаментальную, а не только терминологическую. В каких-то случаях, особенно на ранних этапах, Мертон был близок к марксистскому понятию классовой структуры. Позднее американский социолог перешел к более дифференцированной модели социальной структуры, отойдя от чисто классового ее понимания.

Это одновременно сюрприз для читателей и разоблачение для Мертона — настойчиво продолжает Беснар. Как стало возможным для автора опубликовать текст, где выражения «социальная структура» и «культурная структура» используются как равнозначные, когда связи между этими двумя структурами составляют ядро теории аномии? Фактически терминологическая неточность — явный симптом основной неопределенности концепции аномии Мертона, которая может быть сформулирована так: является ли аномия результатом внутреннего противоречия в культурной структуре или несоответствия между культурной структурой и социальной структурой? [261, р. 245].

Продолжая тему, Беснар отмечает, что концептуальная неопределенность усугубляется отсутствием четкости в понимании второго элемента — институциональных норм, которое меняется на протяжении анализа. Эта нечеткость присутствует уже в тексте 1949 г.

В самом начале текста и в подзаголовке параграфа второй элемент правильно назван институциональными нормами (*norms*). Под понятием «институциональные нормы» подразумеваются нормативно определяемые средства или способы достижения целей, а не средства (*means*) достижения цели сами по себе — нормы не есть средства, а лишь

ограничивающие их требования. Выражение «средства» (*means*) появляется в тексте очень поздно и становится заменителем термина «нормы». Мертон понимает далеко не самоочевидный и не эквивалентный характер этой замены и потому вводит понятие «институциональные нормы», т.е. такие нормы, которые приобрели свой институциональный статус в виде уложений, правил, законодательства и т.д. [261, р. 246]. Подобные концептуальные трансформации, по мнению Беснара, делают теорию аномии еще более неясной при ее внимательном рассмотрении.

Мертон характеризует аномию как определенный вид ценностного дисбаланса, обнаруживаемый в социальной структуре, при котором наблюдается повышение значимости культурно определяемых целей и весьма слабое нормативное определение средств их достижения. При этом ритуализм дополняет понятие аномии как противоположный тип дисбаланса, где основной акцент ставится именно на институциональных средствах. В своем известном описании американской мечты, ядро которой составляет этика успеха, Мертон показывает, что происходит в обществе при гипертрофическом возвеличивании цели—успеха. Но при этом социолог практически игнорирует анализ данных, свидетельствующих о слабости регулирующих нормативных средств — второй стороны того же феномена. Тема институциональных норм как бы зависает в воздухе, не получая соответствующего анализа и даже описания, что становится дополнительным указанием неполноты анализа Мертона.

Успех знаменитой мертоновской типологии индивидуальной адаптации среди всех последующих поколений социологов объясняется просто. Признается, что самые разнородные формы социального поведения могут быть объяснены через эту аналитическую модель. Типология, данная американским исследователем, подкупает своей простотой и внутренней логичностью. Но достоинства не снимают критических замечаний в ее адрес.

1. Мятаж (пятый тип приспособительной реакции) в принципе оказывается лишним в структуре, вполне завершенной и в своей четырехчленной форме. «Действительно, Мертон часто напоминал, что бунт — это совершенно отличный от других (инородный) способ “адаптации”, ибо он не вписывается в существующую социальную и культурную структуру» [261, р. 247].

2. Неопределенность в использовании Мертоном обозначений (+) и (–) в своей таблице также обращает на себя внимание. Один и тот же знак (–) подчас может обозначать у Мертона такие разные состояния субъекта как безразличие (по отношению к целям в ритуализме) или

явное отрицание и замещение (институционально одобряемые нормы в инновации). Притом два разных знака, (-) и (+-), выражают практически одно и то же [261, р. 247].

3. Говоря об индивидуальной адаптации, Мертон даже не ставит вопрос: адаптация к чему? Этот вопрос кажется словно излишним для него. Между тем неясность существует. Он полагает, что речь идет о приспособлении к аномии. Однако, поместив еще в первой версии текста 1938 г. типологию «трех идеальных типов социального порядка», определяемых по соотношению между культурными целями и институциональными средствами, он никак не связал с ними типологию способов индивидуальной адаптации, данную в позднейших вариантах.

Вопросы Ф. Беснара справедливы и затрагивают некоторые болевые точки мертоновской теории, которая, будучи именно *общей* теорией, при соприкосновении с социальной реальностью порой демонстрирует невнимание к частностям и проработке деталей. Таким образом, основная причина появления неясностей в типологии аномии Мертона состоит в том, что американский социолог пытается сохранить целостность процесса, аналитически не диверсифицируя элементы этого процесса и отношения между ними.

Из различных фрагментов текста Ф. Беснар реконструирует теорию Мертона (естественно, речь идет о теории аномии и социальной структуры), как если бы она была сформулирована самим автором.

Теория Мертона (по Беснару) такова.

1. *Двухкомпонентность культурной системы.* Существует два компонента культурной системы (цели и нормы) [в другой терминологии «культурная система» обозначается Мертоном как «социальная система». — Н.П.].

2. *Процесс интернализации культуры.* В ходе процесса социализации происходит индивидуальная интернализация культурной системы.

3. *Доступ к средствам достижения цели.* Необходимо учитывать положение того или иного элемента в социальной структуре; это положение определяет для данного элемента объективные возможности доступа к легитимным средствам достижения культурных целей.

4. *Приспособительные реакции.* Имеют место поведенческие акты, соотносимые с культурными целями и легитимными средствами, которое, по сути, представляют собой приспособительные реакции (адаптацию) к возможным противоречиям между 1 и 2, а также между 2 и 3 [261, р. 248].

Ф. Беснар весьма тонко подмечает, что доминирующим фактором в данной схеме становится процесс интернализации культурных образцов

и всей структуры в целом. Полная интернализация целей и норм главенствует в конформизме и ретритизме, а инновация и ритуализм характеризуются лишь неполной интернализацией той же системы. Следовательно, речь идет не о четырех различных приспособительных реакциях, а о четырех степенях одной и той же интернализации культурных образцов. Таким образом, мы имеем дело с одним процессом, а не с противоречивыми и разнонаправленными процессами.

Действительно, это так. Процесс приспособления к социальной структуре представляет собой нечто целое, но имеющее различные аспекты и степени. Более того, отдельные указанные Мертоном типы приспособительных реакций могут образовывать комбинации, которые описывают сложные социальные феномены. И хотя речь шла об идеальных типах реакций, а не о конкретных реакциях, но даже эти типы при всей своей чистоте не выглядят абсолютно изолированными. Они как бы перетекают друг в друга, сохраняя при этом самостоятельность.

Определенные вопросы вызывает и тот факт, что, согласно Мертону, способ интернализации индивидом культуры вступает в конфликт с отсутствием доступа к легитимным средствам в случае инновации и ретритизма. Это так. Но в случае ритуализма и конформизма доступ к легитимным средствам содержательно никак социологом не определяется, воспринимается как данность и априори выводится за скобки.

Все сложные вопросы, адресуемые Ф. Беснарм классической схеме Мертона, суммируются в виде таблицы (табл. 3). Для краткости используются применявшиеся американским социологом обозначения (+) и (–). При этом знак (?) обозначает пробел в самом мертоновском анализе. Мятёж и вовсе исключается из таблицы, так как его социальное происхождение, согласно Беснару, нигде точно не определено, и он выпадает из всей типологии в целом.

Таблица 3

Интернализация		Доступ к легитимизированным средствам	Виды адаптации		
целей	норм, определяющих средства		поиски целей	использование средств	
+		?			Конформизм Инновация Ритуализм Ретритизм
+		—			
?		?			
+		—			

Если попытаться проникнуть в семантические варианты, окружающие концепцию аномии в тексте Мертона 1949 г., можно увидеть три основных способа употребления этого термина.

1. Аномия рассматривается как определенный тип дисбаланса в культурной структуре, симметрично противоположный ритуализму.

2. В трактовке способов индивидуальной адаптации аномия связывается с внутренним противоречием в способе интернализации культурной структуры и ограниченным доступом к легитимным средствам.

3. Наконец, аномия понимается как результат противоречия между культурно задаваемой целью — успехом и отсутствием доступа к средствам достижения этой цели.

Последний указанный способ трактовки, отождествляющий аномию с частным типом девиантности (инновацией), пользуется особой популярностью у разного рода комментаторов. Это объясняется как тем, что сам Мертон уделил ему основное внимание, так и тем, что инновация представляет собой своего рода динамично-прогрессивную форму приспособления (включая бизнес с присущим ему культом изобретательства и нестандартного решения стандартных проблем), особенно развившуюся в контексте американской культуры.

С другой стороны, мертоновское понимание инновации предполагает, что правонарушения наиболее вероятны среди наименее привилегированных социальных слоев, которые не обладают средствами достижения успеха. И в этом содержится элемент гуманистической апологии бедняков, старающихся всеми силами, включая и незаконные, осуществить восхождение вверх.

Но не исчезает ли сама аномия из такой теории аномии? Этот вопрос задает и Беснар. Когда мы подходим к данной гипотезе, термин «аномия» становится равно ненужным и неопределенным. Однако Мертон продолжает употреблять его с увеличивающейся частотой.

В более поздних текстах, желая четко отделить себя от культурологического подхода, американский социолог устраняет неясность в определении социальной и культурной структур, и различие между ними становится очевидным. «Культурная структура определяется как “такая организованная система нормативных ценностей, руководящих поведением, которая едина для членов означенного общества или группы”, в то время как социальная структура — это “организованная система социальных взаимосвязей, в которые члены данного общества или группы различным образом включены”» [261, р. 250–251].

«Таким образом, различие между культурной и социальной структурами лежит в основе предложенного Мертоном в 1957 году определения аномии: аномия понимается как разрушение культурной структуры, возникающее в особенности тогда, когда имеется резкое различие между культурными нормами и целями и социально структурированные способности членов группы действуют в соответствии с этим» [261, р. 251].

«Это определение относительно ясно в одном пункте: оно располагает источник аномии в противоречии между культурной системой и социальной системой. Но это все еще не ведет нас к окончательному решению, лучше ли понимать аномию как различие между нормами и целями (другими словами, как разрушение прежнего и возвеличение будущего) или как разрушение культурной структуры в целом» [261, р. 251]. Аномия и причины ее возникновения располагаются не в напряжении внутри культурной структуры, но в искажении отношений между социальной структурой и единством «культурных норм и целей». Культурная же структура определяется не как способ отчетливого выражения целей и норм, а как единство нормативных ценностей. Так, слившись с целями, заканчивают свое существование нормы, ранее уже замененные средствами.

При внимательном рассмотрении можно обнаружить, что термин «аномия» был подвергнут Мертоном почти полному содержательному изменению по сравнению с тем, как его трактовал Дюркгейм. Если у последнего аномия проистекала из отсутствия ограничения целей (понятие свободы в органическом разделении труда), то для Мертона аномия прежде всего ограничение средств достижения установленных целей. Различие более чем существенное. Французский социолог предстает в наших глазах мыслителем, более озабоченным отсутствием (или снижением) нравственных целей, стоящих перед обществом. Американский исследователь кажется более сосредоточенным на средствах, как если бы вопрос о целях был практически снят.

Для Дюркгейма основная характеристика аномии — неопределенность целей (бесцельность в широком смысле этого слова; то, на что указывал Ницше, говоря об отсутствии ответа на вопрос, зачем). Мертон вполне однозначен в определении целей, даже несмотря на его иронию по отношению к принципу материального успеха, ставшему формообразующей доминантой американской культуры и навязываемого индивидуам системой культурных норм и ценностей.

Дюркгейм пишет о том, что индивиду не понимают своих целей в данной социально-исторической ситуации, и это, невзирая на аномию,

открывает перед ними горизонты исторических возможностей. Мертон, напротив, делает акцент на том, что субъекты прекрасно понимают свои цели, которых они добиваются, но на пути реализации целей оказывается ситуация, закрывающая возможности их достижения. «Лирический герой» Дюркгейма мечется в поисках себя в мире рушащихся целей и ценностей, что и было трагически продемонстрировано Первой мировой войной. Герой Мертона озадачен лишь поиском средств — своеобразных отмычек, которые помогли бы ему, разумеется фигурально, вскрыть сейфы Уолл-стрит. Герой Дюркгейма, прорывающийся через аномию в царство духовной свободы, вызывает симпатию, герой Мертона — простую скуку. Даже его (героя) гениальные инновации не затрагивают струны души, ибо они бескрылы, не пополняя потенциал общечеловеческой нравственности. В этом, однако, нет вины самого Мертона. Просто новая ситуация заставила его заново воспроизвести механизмы аномии, но принципиально изменив их.

Дюркгейм описывает ситуацию, названную им фатальной, когда перед индивидом или социальной группой полностью блокируются пути достижения индивидуальной или групповой цели. Ее можно назвать и ситуацией исторической обреченности, и трагическим стечением непреодолимых обстоятельств. Как ни странно, социолог не считает ее аномичной, ибо цели четко определены, и это ясное определение целей поддерживает людей даже в условиях фатальной заблокированности будущего. А вот для Мертона подобная ситуация обозначает жесточайшую аномию — полную разбалансированность агентов социального действия. Если герой Мертона не находит и не может по объективным причинам найти средства достижения целей (прежде всего богатство и славу), он впадает в состояние трагической рассогласованности всего своего ценностного мира.

Как различны эти два героя — герой европейца Дюркгейма и герой американца Мертона. Существует ли между ними нечто общее?

К этому конечному вопросу приходит и француз Ф. Беснар. И не только он. Если, по мнению американского социолога К. Вольфа, «идеи Дюркгейма об аномии... лишь незначительная, но зловещая прелюдия» [293, р. 56], то для другого американского социолога — Р. Хилберта «аномия есть тенденция к социальной смерти; в своих крайних формах она означает смерть общества» [218, р. 244]. Остается лишь задаться вопросом, может ли наступить смерть от скуки, пресыщенности самими собой и ограниченности ценностного горизонта?

Версия аномии Чарльза Кроверса

Многолетний исследователь и интерпретатор мертонианской теории Чарльз Кроверс (Университет Окленда, Новая Зеландия) рассматривает аномию в рамках более общей теории девиантного поведения, которая получила у Мертона и позднейших исследователей наименование теории аномии и структуры социальных возможностей (*anomie and opportunity structure theory*) [198, p. 120].

Предложенная методология определения девиаций подразумевает существование в социальной структуре иерархии индивидов сообразно их доступу к социальным возможностям. Поскольку в обществе имеет место очевидный разрыв между личными ожиданиями (надеждами) индивида и его реальным доступом к карьерным возможностям и средствам продвижения вверх по социальной лестнице, этот разрыв как раз и становится источником распространения аномии. Задача состоит в исследовании параметров и структуры этого разрыва и таким образом воссоздании морфологии аномии. Кроверс соглашается с Мертоном в том, что всеохватная и номинально демократическая ориентация на материальный успех для каждого, составляющая основу американского образа жизни, по существу, стала генератором аномии.

Преобладающее акцентирование целей материального успеха без эквивалентного акцентирования ограниченности средств его достижения привело к тому, что «американское общество исторически и кросс-культурно превратилось в одно из обществ, наиболее созревших для воспроизводства структурных напряжений» [198, p. 121]. Иерархия степеней девиантного поведения, характерного для различных социальных групп, детерминируется исключительно различиями в мотивации и доступе к средствам достижения целей, при всем том, что они в общем и целом едины в рамках всего общества — это материальный успех.

Необходимо отметить, что многие современные социологи оспаривают тот факт, что материальный успех следует рассматривать как единственную и исключительную цель американского общества. Так, предлагается ввести и такую цель как получение образования или, более широко, образованность — в качестве доминирующей цели для определенных категорий населения. Подобная модификация, представляющаяся вполне здравой, усложняет общую картину аномии и ставит целый ряд вопросов (например, о соотношении материального успеха и образованности, о ценностной природе и ценностной соотнесенности этих целей и др.). Получение образования в современном западном обществе

несравненно более доступная цель, чем материальный успех. Если образование самодостаточная цель (как это нередко пытаются доказать), его доступность должна снижать уровень аномии в обществе. Но происходит ли это в действительности? И не рассматривается ли образование лишь как средство достижения материального благополучия и статусного положения? Если последние предположения верны, образование нисколько не снижает аномию и одиночество.

Другая проблема возникает при попытке определить иерархию групп наиболее, склонных к аномии. Согласно мнению Мертона, аномия должна, по логике вещей, преобладать в низших слоях общества, особенно в среде рабочего класса, поскольку именно эта группа, с одной стороны, склонна к инновационным (нестандартным) средствам достижения успеха, а с другой — наиболее радикально мотивирована на материальных успех. Однако данные исследований доказывают, что аномия и девиация наиболее распространены среди люмпен-пролетариев и деклассированных элементов, а не рабочих сельскохозяйственных фирм и промышленных предприятий.

Все эти вопросы свидетельствуют о том, что теория аномии еще не достигла своего классического состояния и оставляет немало белых пятен как в чисто теоретическом плане, так и в процессе реализации в ходе прикладных исследований.

Иные теоретические версии аномии

Развитие теории аномии в современной социологии не сводится лишь к различного рода комментариям текстов Р. Мертона, хотя его вклад в теорию аномии огромен. Аномия стала одним из главных понятий социологии и потому привлекает к себе пристальное внимание исследователей.

Обзор некоторых теорий аномии, возникших из мертоновской теории или по ее поводу, содержится в краткой статье К.А. Феофанова [155]. Ниже рассматриваются концепции аномии, либо не освещенные в указанной статье, либо имеющие особое значение для данного исследования.

Конфликт определяемых культурой целей и институционализованных средств и вызываемая им аномия заставляют индивида (группу) искать другие, незаконные способы удовлетворения фрустрированных потребностей, обходить институционализованные средства достижения целей. Отсутствие согласованности целей и норм американский

социолог Э. Мизручи предлагал называть несвязанностью (*bondlessness*), в отличие от описанного Дюркгеймом состояния отсутствия пределов желаниям и стремлениям — беспредельности (*boundlessness*) и процесса расстройств нормативных систем — безнормности (*normlessness*) [243].

Одним из важнейших продуктивных направлений развития постмертонианской теории аномии можно считать теорию девиантного поведения и социологию преступности. Показательно в этом отношении следующее утверждение социологов К. Шоу и Г. Маккея: «Карьера на поприще преступности и делинквентности — альтернатива, которая часто становится реальной и соблазнительной, потому что она сулит экономическую выгоду, авторитет, поддержку товарищей, а также потому, что подросток знакомится с такой карьерой благодаря связям с лицами, чьи уважение и одобрение создают у него чувство безопасности и помогают ему достигнуть удовлетворительного статуса. Совершенно иное положение наблюдается в общинах с более высоким экономическим уровнем, где процент лиц, рассматриваемых в качестве делинквентов и преступников, относительно низок. Здесь нормы и ценности той социальной среды, которая окружает ребенка, относятся более или менее единообразно и устойчиво к числу общепризнанных... перед подростком, вырастающим в подобной обстановке, не возникает проблемы выбора между противоречащими друг другу системами моральных ценностей... Большинство общин в городе занимают промежуточное положение между этими двумя крайностями...».

Открытие аномических приспособлений дало Мертону возможность объяснить не только самоубийство, но и преступность, правонарушения, психические расстройства, алкоголизм, наркоманию, а также сверхконформность, радикализм, революционность, бюрократическую виртуозность, уход в прошлое вдовцов и престарелых и т.д. Наличие и масштабы девиантного поведения зависят от доступности законных средств достижения целей (социальный статус, жизненные шансы в структуре возможностей и т.п.) и от степени прочности ассимилированных ценностей и целей, величины аномии.

Американский социолог Э. Лемерт критикует Мертона за односторонность и игнорирование фактора референтной группы в объяснении аномических девиантных приспособлений. Однако вносимые Лемертом добавления и критика относятся, скорее, к механизму процесса, чем к его «структурным источникам», на раскрытие которых претендует теоретическая концепция Мертона [см. 176, р. 43]. Рассматривая конкретные формы девиантного поведения, Э. Сэпир писал, что они являются

ареной взаимодействия между двумя тенденциями — «определяемыми данной культурой типами поведения» и «личными навыками индивида», а Сазерлэнд и Кресси отмечали «детерминирующее влияние ближайшего окружения человека» на выбор им определенной линии поведения.

Возможно, например, что более жесткая, по сравнению с американской, кастовая социальная структура, в значительно большей степени ограничивающая возможности достижения целей, не будет вызывать девиантное поведение. Вера в равенство и возможность достижения каждым экономического изобилия, характерная для американского общества, заставляют людей всеми средствами стремиться к реализации интериоризованных целей. Не все индивиды прибегают к девиантному поведению: возможна конформность — не только поведенческая, но и ценностно-нормативная. Как отмечалось выше, Мертон выделяет пять способов аномического приспособления — конформность, инновацию, ритуализм, ретритизм и мятеж.

Толкотт Парсонс видоизменил классификацию приспособительных реакций Мертона. Согласно Парсонсу, «уровень обобщенности нормативной системы имеет первостепенное значение для сочетания высокого уровня социальной интеграции с высокой адаптивностью в экономическом смысле и высокой эффективностью — в политическом. С другой стороны, определенность имеет первостепенное значение для мотивации участников. Неопределенность в системе экспектаций является главным источником широкораспространенного типа отклонений, которому Дюркгейм, первый описавший его, дал название *аномия*» [111, с. 366–367.] В своем анализе аномии Парсонс использовал систему трех переменных вместо двух, как у Мертона, формулируя восемь типов девиантного поведения и таким образом проводя различие между несколькими самостоятельными аспектами социального напряжения [252, р. 156–166]. Важно отметить, что, по мнению Парсонса, содержание нормативных экспектаций не детеминируется способом их санкционирования. Во всех развитых обществах основная часть нормативной системы имеет правовой статус.

Наиболее существенный вклад в дальнейшее развитие теории аномии внес американский социальный психолог и социолог Лео Сроле из Корнельского университета. Исходя из общей концепции социального отчуждения, Сроле разработал «спрингфилдскую шкалу аномии», в основе которой лежало отношение респондентов в группах меньшинств (*minority groups*). В итоге Сроле реанимировал термин «эномия» (от греч. *eunomia* — хорошо организованное общество). В таком

случае аномия представляет собой прямо противоположное состояние социальной структуры. Американский социолог предложил измерять и, соответственно, оценивать степень интегрированности социальных элементов по шкале «экономия—аномия» [278, р. 144].

При всей видимой простоте этого принципа он, между тем, содержал гораздо больше параметров. Так, Сроле предложил дополнить двухполосную конструкцию еще тремя параметрическими переменными, учитывающими следующее.

1. Референтные группы, находящиеся за пределами данного поведенческого поля, в рамках которого разворачивается интеграционный процесс, например романтическое поклонение героям высшего света (культ принцессы Дианы) и кинозвезд.

2. Обобщенные характеристики общества, проникающие в конкретное поведенческое поле и оказывающие влияние: а) на выбор жизненных целей, б) на выбор средств достижения целей, в) на успех или провал в реализации плана достижения успеха.

3. Процесс социализации межличностных отношений в детстве и юношеском возрасте в той мере, в какой он формирует межличностные ожидания, ценностные ориентации и поведенческие стереотипы.

Указанные комплексные параметры принципиально расширяют и усложняют модель аномии, предложенную Сроле, но одновременно делают ее более убедительной. В качестве исследовательского инструмента американский социолог сформулировал дефиницию аномии как состояние, для которого характерен низкий индивидуальный уровень социальной интеграции, ориентированной на других индивидов, находящихся вне группы.

В ходе исследований Л. Сроле использовал модель аномии, состоящую из следующих смысловых блоков:

а) разочарование в местных лидерах и руководителях, которые, по мнению индивида, игнорируют его личные нужды и чаяния, а также отделены от человека бюрократическими барьерами;

б) восприятие индивидом социального порядка (*social order*) как непредсказуемого и нестабильного, к тому же препятствующего его (индивида) самореализации;

в) чувство личного регресса, т.е. движения вспять от уже достигнутых целей;

г) снижение или полная потеря индивидом интернализированных норм и ценностей данной общественной системы, возникновение чувства бессмысленности всего происходящего;

д) восприятие сетки личного общения и дружеских связей как уже лишенной надежности и предсказуемости.

Рассматриваемые смысловые блоки были преобразованы в анкету, дополненную калифорнийской шкалой измерения авторитарности личности, и реализованы в полевом исследовании.

Анония и одиночество в контексте деловой деятельности: вопросы теории

Преднамеренно теоретический ракурс рассмотрения одиночества и анонии, заложенный в теме и стратегии данной работы, не исключает краткого рассмотрения прикладных сфер, где указанные теории обретают свое реальное практическое звучание. Одна из указанных областей связана с предпринимательской деятельностью, точнее с корпоративным бизнесом.

В основе изучения современного бизнеса в разрезе анонии и одиночества изначально заключается простой, но весьма значимый исследовательский вопрос. Повышает корпоративный бизнес уровень анонии в обществе или снижает его? Тот же вопрос касается и одиночества. Возрастает или снижается одиночество в контексте предпринимательской деятельности?

На Западе в указанной области исследований работает целый ряд социологов. Среди них отметим двух ведущих авторов — Никоса Пассаса (Университет Тафтс, Филадельфия) и Роберта Джеколла (Уильямс колледж, Массачусетс).

Н. Пассас поставил перед собой задачу, используя методологию Мертона и другие методы интерпретации анонии, создать «интегративный подход» рассмотрения корпоративной анонии. Кроме того, исследователь исходит в своем анализе из гипотезы, согласно которой современным постиндустриальным обществам анония присуща атрибутивно, т.е. эти общества содержат в себе потенциал ее возрастания. При этом, предполагает Пассас, анония на высшем уровне не менее тревожна, чем пресловутая уличная преступность, и потому требует к себе повышенного внимания [253, р. 157–159].

Под корпоративной преступностью подразумеваются, во-первых, нелегальные действия должностных лиц фирм и корпораций в интересах корпораций, а во-вторых, правонарушения самой корпорации как целостной организации, влекущие за собой серьезные физические, экономические и социальные последствия. Отклонения от правовых,

моральных, гражданских и административных норм на уровне корпораций представляют собой естественный продукт существующего общества. «Иронично, но факт, что те силы, которые питают технологические достижения, экономическое развитие, процветание и рост, одновременно способствуют появлению вредных и, иногда, отвратительных отклоняющихся действий» [253, р. 163]. «Высоко оцениваемые цели деятельности корпораций часто достигаются за счет других, гораздо менее благородных средств» [253, р. 165]. Вера в некий стерильно чистый корпоративный бизнес, который сеет «разумное, доброе, вечное», либо наивна, либо зловредна.

Для современного корпоративного бизнеса характерен симбиоз отклонений от правовых норм и респектабельности. Таким образом, можно быть вполне девиантным бизнесменом и слыть в профессиональном сообществе уважаемым человеком. Сочетание отклоняющейся от правовых норм деятельности и сохранение признаков общественного престижа создают в корпоративном сообществе аномичные состояния нравственной раздвоенности.

Совершенно обычными стали преступления корпораций, связанные с незаконным захоронением токсичных и радиоактивных отходов, загрязнение окружающей среды, высокий уровень производственного травматизма из-за несоблюдения администрацией требований техники безопасности, неизъятие из продажи опасной для жизни фармацевтической продукции, компьютерные преступления и т.д.

Характерно и то, что современный корпоративный менеджер, желающий продвинуться по иерархии вверх, не может не участвовать — прямо или косвенно — в этих преступлениях, как бы заложенных в нормативной структуре корпорации, сориентированной прежде всего на обслуживание своих целей. Условия конкурентной борьбы часто объективно заставляют использовать отклоняющееся поведение, и индивид идет на это, не испытывая особых моральных угрызений, ибо «все поступают так», «бизнес есть бизнес» и т.д. Как сказал один из чиновников в беседе с исследователем: «Вы глупец, если думаете, что я, ежедневно нарушая правила, ложусь спать, испытывая чувство стыда и раскаяния».

В схематичном виде расширение аномии в корпоративном мире можно представить следующим образом. Возрастающая конкуренция и увеличение стоимости экономические издержки производства подталкивают бизнесмена к отклоняющимся формам поведения. Значимость ситуаций, требующих конкретных решений вне легальных средств, усиливается, а их число увеличивается. Партнеры и участники также оперируют

внеправовыми средствами. Подобное положение делает применение этих средств обычным, а их неприменение — отклоняющимся. Система нравственных и правовых норм меняет свою полярность. В дальнейшем даже в ситуациях, не требующих внеправовых средств, они применяются — по инерции или устоявшейся традиции.

В итоге корпоративный бизнес, обладающий колоссальной экономической и политической силой, становится источником распространения аномии в более широких кругах общества.

К близким выводам пришел и Р. Джеколл, рассматривающий эволюцию норм и ценностей современного корпоративного бизнеса от ранней пуританской парадигмы «протестантской трудовой этики» до современной системы морали. В статье «Лабиринты морали: бюрократия и управленческая работа» Джеколл отмечает: «В процессе урбанизации Америки этика секуляризовалась и превращалась в “трудовую этику”, “грубый индивидуализм” и особенно в “этику успеха”. К началу нашего столетия среди большинства тех, кто преуспел в бизнесе, умеренность потребностей стала отклонением, чрезмерное потребление — нормой. И позднее, на протяжении всего XX века, по мере формирования массового потребительского общества культ потребления стал всеобщим, если не решающим для утверждения всего экономического строя общества. Ответственность за отречение от традиционной этики легла на появление купающегося в изобилии потребительского общества с присущими ему накоплением и новым вложением капитала. Основы этики, даже в ее более позднем секуляризованном виде, — самонадеянность, преданность делу и мораль, постулировавшая вознаграждение лишь за хорошо выполненную работу, — были разрушены полной трансформацией организационных форм самой работы. Признаками обновленных систем производства и распределения стали административные иерархии, стандартизированные процедуры работы, упорядоченные расписания, унифицированная политика, централизованный контроль — одним словом, бюрократизация экономики» [220, p. 137].

Новые принципы нормативной этики в корпорациях подразумевают жесткий учет очков, которые набирает тот или иной менеджер. Причем система получения очков включает такие параметры как полнейшая преданность руководству корпорации, внутренняя готовность к постоянным встряскам и перетряхиваниям корпоративной структуры, целевая установка только на карьерный успех.

Ориентация на эти нормы подразумевает выработку и учет следующих правил:

1. Внешность и одежда. Менеджеры должны выглядеть прекрасно, и излишне говорить, что корпорации заполнены привлекательными, холеными и хорошо одетыми мужчинами и женщинами.

2. Самоконтроль. Для менеджера подчеркивается необходимость железного самоконтроля и умения скрывать эмоции и намерения под вежливыми, улыбающимися и соглашающимися масками. Любая потеря самоконтроля на глазах у публики является роковой. Подвергнуть опасности свое положение или вообще критически подорвать к себе доверие можно также, выдав секретную информацию (например, конфиденциальный план реорганизации), или допустив неосторожный комментарий, или не проявив достаточную находчивость в неловком разговоре.

3. Чувство командного игрока. Наиболее важное качество командной игры — взаимозаменяемость играющих. По мере повышения своих управляющих по службе корпорации все меньше поощряют их узкую специализацию. Не одобряют они и приступы моральной или политической боязливости. Кто-то может, например, воспротивиться работе с химическими препаратами, используемыми в ядерной энергетике. И в большинстве корпораций в настоящее время с пониманием отнесутся к таким возражениям со стороны менеджера. Однако публичная дискуссия на этот счет положит конец любой карьере, поскольку для восхождения вверх по служебной лестнице необходима гибкость характера. Следуя другому правилу командной игры, менеджеры много времени проводят в офисе. Для такого режима требуется энергия, даже несмотря на то, что большая часть времени уходит не на работу, а на общение — чтение и обсуждение газетных статей, перерывы на кофе и просто на болтовню. Благодаря подобным ритуалам возникают социальные связи, которые делают возможной реальную управленческую работу разного рода. Так, успех зависит и от соблюдения ритуалов.

4. Стил. Для менеджера необходимо обладать большим динамизмом (проворностью) и хорошей организованностью по части устройства блестящих презентаций с демонстрацией видеороликов, создания видности наличия знания даже при его отсутствии, владения тонкостями софистики, сопровождаемой изысканными, приятными, располагающими и дружелюбными манерами.

Возникновение и закрепление указанных норм приводят к укреплению аномии, ибо корпоративный мир создает свою замкнутую ценностную сферу, отнюдь не совпадающую с интересами всего общества в целом. Происходит макрорассогласованность картины мира, когда

наиболее организованная и экономически мощная общественная сила фактически расходуется с непредпринимательским миром.

Корпоративный мир, анония, одиночество

Проблема анонии и девиантного поведения в мире бизнеса, составляющего сердцевину современного западного общества и претендующего на аналогичную роль в России, тесно связана с макро- и микросоциологическими уровнями социальной структуры. Парадигмы и ценностные ориентиры бизнеса отбрасывают свой свет (или тень) как на макроструктуры всего общества (универсалистские, цивилизационные процессы), так и на микроинституты, например семью.

Американский исследователь Роберт Сейденберг весьма искусно, с социологической точки зрения, проанализировал проблему одиночества в семьях представителей крупного корпоративного бизнеса в США [78, р. 411]. Институт семьи, в данном случае семьи бизнесмена, стал своеобразным магическим кристаллом, в котором нашли свое отражение состояние одиночества и его динамика в структурах предпринимательской деятельности в целом.

Исходной позицией Сейденберга, сформировавшейся у него в ходе предварительных наблюдений за частной и деловой жизнью американских предпринимателей, стало признание высокого уровня анонии и одиночества, характерных для этой среды. Частые разъезды по стране и миру, чувство постоянного делового риска и деловой ненадежности, необходимость лицедействовать с целью скрыть истинные эмоциональные состояния, повышенная осторожность в установлении каких-либо контактов с людьми, забота о сохранении деловой тайны даже от близких — все это, по мнению исследователя, ведет к социально-психологической изоляции бизнесмена и формированию его одиночества.

Семья фактически оказывается слабой защитой от описанного выше дистресса. Согласно стилю жизни среднестатистического предпринимателя, семья играет в целом второстепенную роль, заполняя в редких случаях его свободное время. Подобный статус семьи можно обозначить как функционально дополнительный, но отнюдь не доминирующий. Роль главного компенсирующего фактора дистрессового состояния играют иные факторы — карьерный рост и азарт конкурентного игрока. Именно эти два фактора (но не семья) противостоят одиночеству и могут субъективно рассматриваться бизнесменом как нечто снижающее его одиночество.

Жены крупных бизнесменов, несмотря на внешнее благополучие, часто испытывают жесточайшее одиночество, в значительной степени являющееся следствием их невключенности в смысловой ценностный ряд супруга. Подобная ситуация ведет к потере корпоративной женой своего Я, т.е. личностной самоидентичности.

В результате, по мнению американского социолога, семья корпоративного бизнесмена стала генератором одиночества в обществе, порождая многочисленные проблемы, такие как разводы, неполные семьи, дети без родителей и др.

Развитие теории аномии и расширение ее за счет прикладных исследований одиночества в постмертонианской социологии показывают, что наиболее влиятельные социальные структуры и институты (прежде всего политические и экономические) не способствуют снижению указанных явлений, но, напротив, придают им еще большее распространение. Поскольку в современном мире господствует несколько весьма убедительных эсхатологических моделей (экологическая опасность, глобальное потепление климата, истончение озонового слоя атмосферы, демографический взрыв, оскудение ресурсов земли и ее плодородия, распространение СПИДа и превращение его в пандемию и многие другие), представляется вполне возможным присоединить к печальному алармистскому списку и одиночество. Оно здесь, оно среди нас, оно и там, где, по логике вещей, должны господствовать прогресс и преобладать разумная целенаправленность. Одиночество и аномия оказываются все теснее связанными с наиболее мощными экономическими и политическими институтами (частное предпринимательство и легальная демократия), которым, по идее, должно принадлежать будущее.

И хотя общество реагирует на наступающее одиночество разного рода терапевтическими программами (например, психотерапевтическое консультирование, установление доверительных отношений на производстве, разыгрывание человеческой карты в СМИ и социально ориентированной рекламе), они, как представляется, не могут сыграть существенной роли в нейтрализации деструктивного воздействия аномии. Она уходит своими корнями в базовые структуры общества.

Преобразование этих структур в современных условиях может и должно быть рассмотрено в исследованиях иного уровня, на который данная работа не претендует.

Будущее? Его никому не суждено предсказать. Однако с уверенностью можно утверждать, что игнорирование фактора аномии и одиночества еще более сузит его горизонты.

Теория аномии Мертона как теоретический конструкт вызвала многочисленные современные комментарии, среди которых выделяются апологетические версии, прежде всего подчеркивающие ее либеральный характер и связь с исконными американскими ценностями (например, цель—успех). Критические версии, напротив, указывают на то, что функциональные определения основных понятий теории аномии недостаточно ясны, а ее связь с дюркгеймовской теорией аномии и вовсе иллюзорна.

Наличие многих вариантов интерпретации мертоновской теории аномии несколько не умаляет ее значимость. Напротив, в этом и заключается ее классическое значение — она не умерла, а стала источником теоретической рефлексии последующих поколений социологов.

Современные версии теории аномии Мертона пытаются либо превратить ее автора в объективистски настроенного прагматиста, восславляющего американскую мечту (М. Орру), либо поставить под сомнение саму правомерность выделения пяти приспособительных реакций (Ф. Беснар). В этом смысле классическая теория Мертона живет своей полноценной жизнью, хотя и подвергается всякого рода перелицовкам и критике.

Вслед за классическими разработками Мертона на практику исследования аномии в 50-е гг. XX в. большое влияние оказал А. Сроле, создавший теоретическую модель аномии и соответствующую этой модели пятикомпонентную шкалу. Вплоть до наших дней многофакторный анализ, предложенный А. Сроле, остается главным рабочим инструментом изучения и измерения аномических состояний социальных структур.

Немногочисленные, но авторитетные исследования одиночества и аномии в структурах современного западного бизнеса (Н. Пассас, Р. Джеколл, Р. Сейденберг) показывают достаточно устойчивую корреляцию деловой деятельности, особенно корпоративной, и рассогласованности личностных ориентиров и ценностей участвующих в ней индивидов, что естественным образом ведет к возникновению аномии. Эта корреляция может иметь весьма тревожные последствия для современного сообщества в целом.

Глава 4

**ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ
ГРАНИЦЫ ОДИНОЧЕСТВА**

Глобализация, культура, личность: реальные процессы и теоретические конструкторы

Глобализация — один из наиболее часто употребляемых терминов современного научного и бытового языка. По своей значимости он давно уже стал однопорядковым с такими как «история», «цивилизация», «эпоха», «прогресс», «современность», «постсовременность» и другими общегуманитарными понятиями, отражающими стиль и характер общественного сознания нашего времени. Понятие «глобализация» нередко употребляется для обозначения различных, часто несхожих явлений, а его смысл подчас оказывается неясным. Но в любом случае возникает сомнение, можно ли каким-либо образом сопоставлять глобализацию (т.е. предельную цивилизационную макроструктуру) с одиночеством, как известно, апеллирующим к внутреннему, интимному Я человека?

Всеобщая универсальность глобализации, между тем, может таить в себе известную проблематичность. А существует ли глобализация вообще? Не есть ли она общее метафорическое имя для различных процессов, в том числе существовавших в мире с незапамятных времен? И наконец, как воздействуют эти процессы на психологическое состояние личности? Можно ли считать, что современный мир преодолевает состояние одиночества, либо, наоборот, это состояние, видоизменяясь, охватывает все большее число людей?

Основу бытовых мнений о глобализации, как правило, составляют представления об объединяющейся и интегрирующейся земной цивилизации, охватывающей в своей экспансии уже и околоземное пространство и преодолевающей различного рода границы, будь то границы культур, государств, социальных неравенств, а также расстояния в чисто

физическом смысле. Мир становится компактным, доступным, прозрачно-просматриваемым, а части его — тесно взаимозависимыми. Это касается экономики, технологий, политики, экологии, нравственности и всех иных сфер интересов современного человечества. Высказывание «*The world is so small!*» («Мир такой маленький!») точно выражает саму суть подобных умонастроений.

Между тем с научной точки зрения вопрос о смысле глобализации, ее характере и значении далеко не столь однозначен. Существует много (или, по крайней мере, несколько) глобализаций, скрывающихся за одним термином.

Концептуальное разнообразие подходов к проблеме

Прежде всего необходимо отметить объективные и самоочевидные проявления общемировых тенденций.

Глобализация как линейный процесс

Линейные представления о глобализации подразумевают расширение, углубление, увеличение интенсивности мировых *интеграционных процессов* без радикального изменения их внутреннего содержания и качества. Согласно этому подходу, мир экстенсивно (линейно) наращивает свои современные особенности и тем самым преодолевает противоречия, связанные с разобщенностью человечества. В этом смысле практически все глобальное априори несет положительные черты — в экономике, политике, культуре, информатике/коммуникациях, защите окружающей среды.

Транснациональные корпорации (ТНК) стали наиболее часто используемым примером, скорее даже общемировым феноменом, обозначающим возникновение глобальной реальности. Транснациональные корпорации получили даже свое название — *stateless corporations* (т.е. корпорации вне государственных рамок). Подобные корпорации, практически утратили национальную идентичность и, охватывая целые континенты, стали явлением глобального масштаба. Существует мнение, что такая крупная экономическая инициатива в современных условиях не может реализоваться исключительно в рамках одного национального государства и даже государства как такового.

Подобный абсолютистский взгляд на ТНК нередко приводит к утверждению неизбежности возникновения глобальных социоэкономических сил, под которыми имеют в виду экономические, политические, военные, принадлежащие и управляемые ТНК — новой реальной силой мирового масштаба. В этой связи отмечаются три тенденции: а) рост

обобществления национальных экономик посредством глобализации капитала и производства; б) новое мировое разделение труда, приобретающее все более и более наднациональный характер; в) радикальная глобализация средств массовой информации и форм потребления.

Во многих случаях отдельные ТНК владеют капиталом, превышающим совокупный национальных продукт стран, к которым эти корпорации формально относятся. Это явление получило наименование экономического гигантизма, сочетающегося с концепцией глобальной экспансии (*global reach*), т.е. извлечение ТНК основного объема прибыли из источников, находящихся за пределами страны приписки. Стремительное распространение телевидения служит еще одним примером рассматриваемых тенденций. Телевизионные приемники и соответствующие каналы вещания покрывают огромные заселенные территории. При этом само вещание сосредоточено в руках немногих компаний, также принадлежащих к числу ТНК.

Указанные явления экстенсивного роста глобальной экономики развиваются на фоне существования и даже обострения общемировых проблем, также приобретающих глобальный характер, — *глобальных рисков*. К их числу прежде всего относят а) неконтролируемый рост населения; б) отсталость социально-экономического и культурного развития многих стран; в) проблемы образования (продолжающееся абсолютное увеличение численности неграмотных); г) неконтролируемый рост городов; д) отставание развития систем здравоохранения и выход из-под контроля ряда заболеваний, имеющих массовый характер; е) нерешенность продовольственной проблемы; ж) сокращение невозобновляемых природных ресурсов; з) сохранение военной угрозы; и) обострение угрозы мирового терроризма.

Все указанные проблемы уже давно переросли рамки отдельных стран и превратились в *общезивилизационные*. Притом процессы экстенсивного роста экономики, основанной на ТНК, самым непосредственным и часто причудливым образом переплетаются с перечисленными глобальными проблемами, в одних случаях способствуя их решению, а в других — усугубляя их остроту.

Обсуждаемая модель линейной глобалистики чаще всего использует в популярных средствах массовой информации и таким образом глубоко внедряется в массовое сознание.

Альтернативы линейному подходу

Сторонникам линейной модели было бы резонно задать один вопрос. Неужели при столь крупномасштабных изменениях, объективно

происходящих в мире, сами общества останутся более или менее неизменными, а равно и устройство жизни этих обществ не претерпит столь же радикальных изменений, включая личностный уровень, уровень повседневности и т.д.? Иными словами, глобализационные процессы, по всей видимости, должны вносить некие изменения во все структуры и общественные институты. Таким образом, мы входим в новый мир, и в этом мире многое, если не все, обладает чертами явной или скрытой до времени новизны.

Современная социальная теория предлагает ряд концепций, которые отвергают линейную схему рассмотрения мировой реальности, но акцентируют *новые качественные характеристики* этой реальности и ее социологической интерпретации. Существуют четыре такие концептуальные модели: миросистемная модель, модель глобальной культуры, модель глобального сообщества (глоболокализм) и модель глобальной системы.

Миросистемная модель И. Валлерстайна

Известный американский социолог И. Валлерстайн на протяжении последних как минимум двадцати лет отстаивает теорию, которая по определению должна носить глобальный характер (хотя сам исследователь уклоняется от использования этого термина). В первую очередь имеется в виду экономическая мировая система (в терминологии Валлерстайна «капиталистическая мироэкономика»). Американский исследователь указывает на наличие в мировом разделении труда стран, принадлежащих к трем различным «кругам»: а) экономическое «ядро» мировой системы, б) «полупериферия» и в) полная «периферия». Причем сочетание этих трех зон мировой экономики находится в движении и перемещается в геополитическом пространстве. В мировой политике теория Валлерстайна выделяет в качестве главного фактора борьбу сверхдержав за мировое господство, а в области культуры делает упор на взаимодавлении культурных цивилизаций и их стремлении занять господствующее положение.

Примечательно, что, несмотря на свой миросистемный радикализм подход Валлерстайна не порывает с концепцией национальных государств, предлагая лишь соответствующим образом объединять их в три указанных выше зоны. Так или иначе, границы между государствами или зонами остаются.

Модель глобальной культуры

На протяжении последних более чем десяти лет данная концепция разрабатывается на страницах журнала-альманаха «Теория, культура и общество» (*Theory, Culture and Society*), редактируемого М. Феверстоуном. Главные направления предлагаемого подхода (модели) — потребительство

как явление глобальной культуры, мировой туризм, мировая культура и религии, культура постмодернизма. Центральный вопрос, рассматриваемый представителями данной школы социологической глобалистики, касается проблемы самоидентификации личности в условиях нарастания транснациональных тенденций в культуре. Что испытывает индивид в ситуации превращения его национальной культуры в часть глобального мирового целого? Данная проблема определяет такие специфические темы как американизация мировой популярной культуры, макдоналдизация и др. В рамках данной социологической модели преобладающее значение в глобальных процессах отдается именно культуре. Представители этой школы, признавая развитие транснациональных культурных процессов, между тем отказываются безоговорочно стать на позиции глобального оптимизма (по принципу «чем больше глобального, тем лучше»). Напротив, они считают, что тотальное распространение телевидения и других средств коммуникаций не приводит к тому, что М. Маклюэн назвал глобальной деревней — аналогом современного глобального сообщества, основанного на идентичных культурных образах (*icons*) и потерявшего свое местное, национальное начало. По мнению сторонников модели глобальной культуры, происходит перемешивание национальных культур при сохранении их собственных слоев, словно в коллоидном химическом растворе. Причем в смешении культур устанавливаются определенные пропорции равновесия, препятствующие дальнейшему нивелированию или гомогенизации. В этом смысле миру не грозит тотальная американизация культуры, ибо проникновение массовой культуры США будет на том или ином уровне остановлено потенциалом национальной культуры, а на пограничьи двух культурных слоев начнется активный процесс диффузии. Кроме того, данная теория использует понятие «гиперреальность» — постмодернистский термин, обозначающий новое качественное состояние культуры, испытавшей процесс диффузии. Это будет культура, лишенная внутренней системности и центров опоры. Возобладают фрагментированные сегменты, хаотично сочетающиеся (или несочетающиеся) друг с другом.

В рамках указанного подхода утвердилось понятие «глоболокализм» или «глоколокализм». Это лексическое новообразование сформировалась и обрело сторонников на XII Всемирном социологическом конгрессе в Мадриде (1990). Социологи, использующие данный термин, прежде всего Р. Робертсон, М. Арчер, Н. Смелзер и другие исследователи, при рассмотрении глобальных процессов подчеркивают важнейшие изменения, происходящие в локальных, т.е. местных сообществах, малых

культурах и субкультурах, территориально локализованных и обладающих пусть относительной, но все же оседлостью. Это, в свою очередь, приводит к установлению важнейших локально-глобальных связей (*local-global nexus*).

Идея состоит в том, что территориальные общности обретают в контексте глобальных тенденций совершенно новые качества. И потому известная формула «To think globally but act locally» («Мыслить глобально, но действовать непосредственно на местном уровне») в теоретико-социологическом смысле становится вполне адекватной.

Модель глобального сообщества

Несколько теоретико-методологических подходов (моделей), принадлежащих данной ориентации в глобалистике, в большей степени делают акцент на международных отношениях, чем на социологии как таковой. Тем не менее значение данных моделей для социологического миропонимания также весьма существенно.

Исходной точкой построения подобных моделей служит утверждение, что как бы мир ни глобализировался, он все же состоит из отдельных государств и, соответственно, самостоятельных культур. Однако эти национально-государственные образования в процессе взаимодействия выработывают некую транснациональную систему взаимосвязей и взаимоотношений. Так, Р. Бертон утверждает, что рассмотрение глобального мира с позиций (индивидуальных) перспектив отдельных государств не дает адекватную картину. Это всего лишь игра, напоминающая столкновение бильярдных шаров. Необходимо разработать модель мирового сообщества как целого. Для это требуется заменить, снять абсолютизацию национальных государств как единицы взаимодействия и встать на позицию системного анализа мирового сообщества. Данная теория редко оперирует экономическими и культурными факторами. Она целиком погружена в государственно-политические вопросы. Такова ее специфика.

В том же ряду и позиция, сторонники которой стремятся заменить государственническую точку зрения на миросистемную, делая акцент на процессы глобализации и перехода к «новой системе отношений», сфокусированных на международных организациях как прообразе будущего сообщества. В целом эта идея соответствует уже ставшей классической концепции переходного общества, выдвинутой Р. Аароном в его теории переходных отношений. Ей соответствует модель глобализации, которая не обладает чертами завершенности и внутренней логической полноты. Она лишь указывает на необходимость уделять первенствующее внимание неправительственным организациям, международным

общественным движениям, особенно в тех случаях, когда они берут на себя полномочия создавать новые надгосударственные объединения. Все это имеет прямое отношение к общесоциологической и политологической концепции гражданского общества, рассмотренного в качестве глобальной реальности.

Принципиально новую концепцию глобального общества предложили авторы нашумевшего сборника «Современность и ее будущее», изданного в 1992 г. в Англии. Главная цель исследователей — внедрить понятие глобализации в контекст теории постмодернизма.

Поскольку категория (*modernity*) — образ современного индустриального общества — канонически утвердилась, возникают вопросы. Что происходит с современным обществом в процессе его глобализации? Разрушаются ли при этом такие феномены как капитализм, национальные государства или они усиливаются?

Отвечая на эти вопросы, Э. Гидденс проводит теоретический анализ понятий социального времени и социального пространства, прошедших обработку глобализацией. Согласно его выводам, в ходе глобализации имеет место как компрессия пространственно-временных параметров социума, так и их разнесение (*distanciation*). В своем анализе *modernity* исследователь определяет глобализацию, используя четыре параметра: а) система национальных государств; б) мировой военный порядок; в) международное разделение труда; г) возникновение мировой капиталистической экономики. Все это, по мысли Гидденса, стало следствиями трансформирующейся «современности», переходящей в «постсовременность». Причем постсовременность (прежде всего глобальная) возникает в результате взаимодействия объективных (линейных) глобальных тенденций и локализованных феноменов повседневности. Именно на рубеже этого взаимодействия и возникает постмодерн с его характерными культурными гибридами. Таким образом, в теории Гидденса упор делается на объективно-субъективные феномены, и проблемы социального сознания, по сути, ставятся во главу угла.

Модель глобальной системы

Данный теоретический подход, предложенный А. Склэром, выдвигает понятие транснациональных практик (*transnational practices*), которые охватывают области, существенно более широкие, чем сфера международных отношений на уровне национальных государств. С одной стороны, глобальная система Склэра реалистически признает значимость национальных государств, а с другой — предлагает перенести фокус внимания на транснациональные практики, отличительной чертой

которых является наличие международных (не национальных) факторов и прозрачности границ.

Транснациональные практики последовательно пронизывают экономические, политические и культурные институты общества, однако доминирующим фактором оказываются глобальные свободные рынки и либеральные экономические отношения, т.е. то, что принято называть капитализмом. В каждой из указанных сфер, пронизанных транснациональными практиками, доминируют конкретные социальные институты: ТНК формируют транснациональные практики в области экономики; в политической сфере преобладает транснациональный капиталистический класс; культурно-идеологические транснациональные практики определяются глобальным консумеризмом идеологией потребительства и т.д. По мысли Склара, модель глобальной системы не противоречит другим глобалистским моделям, ибо показывает, как институты национальных государств, не теряя своей внутренней идентичности, превращаются в истинно глобальные. Происходит нечто сравнимое с подрывом национальных институтов изнутри — внешне они продолжают оставаться традиционно национальными, будучи по сути уже глобальными (например, взаимоотношения руководства ТНК и их местных представителей в разных странах, глобализация национальных бюрократов и бюрократических институтов, приверженных глобальному рынку, местных политиков и интеллектуалов).

Согласно данной теории, существует один класс — транснациональный капиталистический класс, который и принимает все решения, касающиеся общемировых проблем. В отдельно взятой стране этот класс представлен в местной ТНК. Что касается теории культуры и идеологии консумеризма, она приходит на место прежней концепции культурного и информационного империализма.

Особенностью современного *глобального консумеризма* следует считать экспансию транснациональных практик, прогрессирующих образцов потребления, не подразумевающих наличия средств их достижения. Это своеобразная религия потребительства, в которой Бог — производитель товаров и услуг в принципе недостижим для верующего в потребление.

Американизация, по сути, представляет собой конкретизацию глобализации с включенными элементами американской национальной культуры. Причем особенности американизации в области культуры состоят в иррационализации рациональных матриц (доведение до абсурда рациональных элементов культуры), приоритет количественных характеристик (коммерциализация), готовности к употреблению (оперантность), полностью гарантированном качестве на определенном уровне,

упакованности в яркие символические формы, виртуализации культурных образов (создание виртуальной реальности, в которой разворачивается культурный феномен).

Концепция порождающих технологий

Многие из рассмотренных подходов к пониманию и истолкованию процессов глобализации имеют сходные черты, что лишний раз подчеркивает общую тенденцию социального теоретизирования в данной области. Все эти концепции или модели осмысления феномена глобального пространства достаточно открыты для критики. Однако знаменательно, что их сторонники, признавая наличие противоречий в своих построениях, ни при каких обстоятельствах не отказываются от главных тезисов. Подобная внерациональная убежденность и позволяет утверждать, что в области теории глобализации мы имеем дело с определенным *конструированием социальной реальности*.

Смысл разнообразных конструкций представляет концепция «Общества, основанные на знаниях» (*Knowledge Societies*), разработанная канадским социологом-теоретиком Н. Стером. Согласно мнению автора, не только бизнес и политики, но и сообщества ученых оказывают существенное воздействие на трансформационные процессы в глобальном масштабе.

Теория Стера имеет долгую историю, связанную с именами Р. Лейна, П. Друкера, Д. Белла, Р. Аарона и других. Действительно, в современных обществах научное знание представляет собой не только способ мысленного освоения социальной реальности, но и средство ее практического творения. В этой связи сообщества ученых исполняют не только функции экспертов, но и драматургов самого действия (на что, как правило, претендуют лишь политики и предприниматели). Это утверждение основывается на признании следующих положений:

- а) научное знание все больше проникает во все сферы жизни, оказывая на них существенное влияние;
- б) усиливается давление (в рамках гражданского общества) научно грамотного населения на политические институты;
- в) возникают новые области экспертного знания и провоцируемые им последующие социально-институциональные изменения; сферы социального конфликта перемещаются с поля непосредственных социально-политически-экономических интересов в область столкновения научных концепций развития, изменений, трансформаций, включая глобализацию;

г) возрастает хрупкость современных организаций, основанных на применении научного знания.

Расширение зон применения научного знания в современном обществе вовсе не ведет к линейной траектории социальных изменений. Напротив, в обществе конкурируют различные научные концепции, каждая из которых обладает определенным созидательным потенциалом, оказывающим зримое воздействие на формирование социальной реальности. В этом смысле ни глобальное сообщество в целом, ни отдельные сообщества не имеют заданного и единого направления своей эволюции. *Достаточно обоснованная социальная теория обладает потенциальной способностью изменить социальную реальность, стимулируя практики порождающих технологий.*

Невеселое пиршество глобального потребления

Джордж Ритцер формулирует рационалистическую модель американизации деловых взаимоотношений в лапидарной схеме:

- Efficiency — эффективность, прежде всего экономическая;
- Calculability — просчитываемость в рамках простых или сложных количественных моделей;
- Predictability — предсказуемость, «ожидаемость»;
- Control through Nonhuman Technologies — контроль за поведением со стороны дегуманизированных технологий и технологических процессов.

Условно назовем это *принцип ECPC* (по аналогии с парсоновским принципом AGIL). Данная модель разработана Ритцером с опорой на методические постулаты М. Вебера и К. Маннгейма. При этом происходит создание как бы новой рациональной системы, которая выступает в виде антипода старой системы рациональности, связанной с традиционной культурой. Наверное, нет смысла уподоблять принципы макдональдизации, предложенные Ритцером, классической веберовской модели протестантской этики. И тем не менее аналогии неизбежно возникают.

Вебер фактически открыл (наряду с Марксом) капитализм, т.е. показал смысл и логику всего происходившего в обществе. Нечто подобное осуществляет и современный американский социолог, расколдовывая загадочную сложность американизированной цивилизации, осуществляющей свою поступательную экспансию. Оказывается, вся эта сложность в большей или меньшей степени укладывается в четыре принципа. (У Вебера их было не больше.) Можно спорить по поводу того, насколько

принципы Ритцера универсальны и описывают ли они все современные общества. Но кажется достаточно убедительным тот факт, что в значительной мере разгадка посткапитализма близка.

Мир XXI в. рисовался многим социологам и журналистам таинственным и неизведанным, дарующим перспективы, которых был лишен XX в. По сути, новое столетие, эпоха посткапитализма предстает обыденной и даже вульгарной, но *внутренне целостной*, что и показывает Ритцер. И в этой исторической целостности заключается ее неизбежность. Постмодернистский хаос фрагментарных осколков смыслов и логических схем обретает несколько примитивную упорядоченность, навязывающую себя всем современным сообществам под именем глобализации. Пытаться избежать ее так же бессмысленно, как в свое время было бессмысленно избежать капитализма (даже если его и называли социализмом).

Основные черты глобализации и ее общие особенности

Общие особенности глобализации можно свести к следующему: а) минимизация национально-государственного фактора; б) оживление примордиальных (примитивных) норм, но вместе с тем непререкаемость структур гражданского общества; в) новая концепция рациональности. В идеальной модели глобализация есть, во-первых, всеохватность и комплексность, при которых глобальные ценности и ориентиры получают априорное доминирование по отношению к местным (локальным), и, во-вторых, противопоставление глобального и локального в области культуры, что порождает множественность культурных гибридов.

Каковы же общие свойства большинства представленных выше глобалистских моделей с точки зрения содержащихся в них социальных конструкций — матриц?

Всеохватность и комплексность изменений. Прежде всего теория глобализации подчеркивает, что акцент должен быть сделан не на рассмотрении отдельных траекторий социальных изменений в тех или иных сферах, а на взаимодействии этих изменений друг с другом, их переплетении и взаимополагании. Это подразумевает центрацию внимания к пространственно-географическим параметрам социальных изменений, их глобальной всеохватности.

Противопоставление глобального и локального в области культуры. Рассматривается тесная связь макро- и микроуровней происходящих изменений. Важной особенностью глобализации становится ее проникновение в самые глубины социальных структур, превращение

их в носителей новых смыслов. Это касается таких локальных ценностей как традиции, обычаи, привычки, практики местных сообществ и др. Новые глобальные реалии радикально видоизменяют даже наиболее консервативные и устойчивые структуры социального сознания и поведения. При этом процесс отказа от старого идет быстро, решительно, зримо, а всякое новое обладает, по мнению теоретиков глобализма, заведомым преимуществом поскольку, оно глобальное. Из этого, в принципе, следует, что именно *глобальное приобретает статус высшей нормативной ценности*. Социальным институтам локального уровня отныне уже нет необходимости преодолевать все ступени вертикальной иерархии с целью выйти на общемировой уровень. Семья, малые группы, местные организации, локальные движения и институты глобализируются прямым и непосредственным образом именно на своем уровне, демонстрируя новые формы участия в глобальных процессах.

Множественность культурных гибридов. Теории глобализации радикально изменяют наше представление о культуре, которая прежде рассматривалась преимущественно как нечто либо наследуемое, либо спускаемое сверху и распространяемое. В новых условиях культура становится результирующей бурного процесса конфликтности. Это приводит к возникновению разнообразных глобальных и локальных социокультурных гибридов с присущим им весьма коротким периодом полураспада, нестабильностью, несоответствием традиционному контексту.

Минимизация (в идеале — упразднение) национально-государственного фактора. Теории глобализации последовательно выступают против социетализма (производное от понятия «социум»), с одной стороны, и национализма — с другой. Что касается последнего, в понятие «национализм» отныне включаются такие феномены как национальные государства-страны, национальные социокультурные традиции, национальные типы сознания и т.д.

Примордиальные феномены и гражданское общество. В этом контексте своеобразный поворот получает и проблематика гражданского общества. Процесс интернализации ценностей и ценностных ориентаций приводит к тому, что регулятивно-нормативная функция общества существенно видоизменяется. В свою очередь, прежде подавлявшиеся гражданским обществом и несоциализировавшиеся примордиальные (примитивные, свойственные первобытности) феномены, близкие по своему характеру к фрейдовскому Id и мидовскому I, проявляющие себя, например, в этничности (т.е. этнического происхождения, расы, как и пола), занимают все более важное положение в глобализируемых

процессах и институтах. Мозаичный набор социальных типов и моделей, отсутствие единых принципов рационализации, свобода обращения с примордиальными феноменами — все это создает глобалистско-пост-модернистскую картину социального мира.

Новая концепция рациональности. Глобальные процессы заставляют изменять и прежнюю концепцию рациональности, сформировавшуюся в рамках современного общества по контрасту с постсовременным. Поскольку глобализация представляет собой нормативно-теоретическую парадигму, она предлагает образцы новой рациональности. Последняя в глобальном смысле понимается прежде всего как свобода самовыражения многообразия, что и находит свое частное проявление в теории мультикультуризма, т.е. признании доминирования принципа полной мозаичности культурной карты той или иной региональной или профессиональной группы.

Идеальный тип современной глобализации. Данный тип разрабатывается такими современными социологами-теоретиками как М. Арчер, М. Элброу, Э. Гидденс, Е. Тирикьян, Р. Робертсон и другие. Обобщенно идеальный тип современной глобализации можно представить следующими принципиальными компонентами.

1. *Всеохватность и комплексность изменений при переходе к глобальной стадии:* меняются все параметры социальных структур и сама изменчивость, пластичность становится главной позитивной ценностью.

2. *Все глобальные ценности и ориентиры получают априорное доминирование* по отношению к местным (локальным) ценностям, включая этнический фактор, который элиминируется.

3. *Гибридизация культуры,* т.е. процесс быстрого переплетения (часто искусственного) культурных феноменов из прежде несовместимых частей, особенно в поп-культуре.

4. *Признание гражданского общества единственной формой социальной упорядоченности глобального социума.*

Фрагментация и гибридизация социокультурного пространства

Фрагментация социокультурного пространства и культурные гибриды приобретают всеохватывающий характер, обходя стороной разве что самые закрытые от внешнего мира места на планете. Мир становится ойкуменой, где по античным преданиям встречались цивилизованные греки и не знающие письменности варвары.

Рассмотрим воздействие глобализации на социальные практики на примере высшего образования.

Особый смысл новые культурные ценности приобретают в системе высшего образования, которая является, как известно, одним из главных агентов социализации, т.е. воспроизводства ценностных структур обществ.

Высшее образование в новом раскладе ценностных ориентаций уже не служит источником распространения фундаментальных научных ценностей. Потребители высшего образования, в том числе в России, прежде всего ценят а) его доступность, или удобность образования, т.е. максимальное сокращение физических усилий для получения искомого результата; б) экономическую усредненность и эффективность («платить меньше — получить больше»); в) упакованность учебных программ в яркие функционально-привлекательные пакеты, облегчающие потребление товара, в качестве которого выступают знания и умения; г) максимальную коммерческую реализуемость полученных знаний.

В этом смысле университеты, равно и школы, уже не рассматриваются в качестве святилищ разума, а профессура и учителя — священнослужителей. И те, и другие скорее эволюционируют в направлении обслуживающего персонала, производящего эффективный продукт, готовый к употреблению. Профессура изготавливает продукт на внутреннем рынке образования, а студенты (в будущем выпускники и молодые специалисты) распространяют его (т.е. себя) на внешнем рынке. Данное явление порождает целый ряд феноменов, которые следует считать не культурной девиацией, но, напротив, образцами новых гибридных форм культуры.

К числу подобных гибридных форм помимо образования, туризма, труда можно отнести достаточно одиозные, но фактически превращающиеся в нормативные шоу-бизнес, рекламу, массмедиа, псевдомократический политический хэппенинг (лицедейство и театрализация).

Глобализационный сценарий для России

Как это ни покажется парадоксальным, Россия становится всемирным экспериментальным полигоном глобализационных эффектов. Этому способствует постсоветская ломка прежних правил, норм и культурных стереотипов, вошедшая в резонанс с интенсификацией глобальных изменений.

Как ни странно, новое состояние российского общества более или менее сбалансировано и по существу поддерживается властными

структурами мировой глобализации, казалось бы, столь далекими от нас. Весь мир развивается по схожим схемам, но со своими вариациями. В этом смысле Россия не исключение, а лишь *инвариант* общего состояния мирового сообщества.

В нашей стране наблюдаются процессы адаптации к общемировым изменениям. Напротив, в силу значительной ослабленности социальной структуры российского общества активно реализуется большинство глобалистических тенденций в их яркой гибридной форме.

Российское общество в большей степени, чем достаточно стабильные западные, подвержено влиянию этих тенденций и выступает в качестве своеобразного *испытательного полигона*, на котором апробируются те тенденции, которые лишь в будущем полностью проявятся в глобальном пространстве. Причем многие традиционно явно ненормативные процессы приобретают у нас совершенно иную окраску в миросистемном обличи.

Весьма примечательно, что культурные гибриды, описанные выше, получили в России конца XX в. небывалое распространение. Однако в отличие от стабильных западных обществ, где указанные феномены пока еще ограничиваются и регулируются рационально-традиционными социальными институтами, в условиях российской нестабильности они проявляются сполна. Есть немало оснований предполагать, что заявляющая о себе новая, пока еще отчасти девиантная гибридизированная культура вскоре превратится в базовую. В этих условиях традиционные фундаментальные ценности культуры российского общества (в мегаполисах и больших городах это особо заметно) явно оттесняются на обочину. Там они могут стать (возможно, не исчезнут окончательно, а станут) основой различных субкультур. Соответственно, будут существовать и замкнутые сообщества (группы), их поддерживающие (по аналогии с монастырской парадигмой Т. Розака).

Возникает необходимость консервации традиционных культурных ценностей и архивирования культурного наследия, но не только в виде создания разного рода депозитариев, памятников и документов культуры (хотя и их тоже), а прежде всего в качестве хранилищ живых ценностей, в том числе в их деятельностных вариантах. Этому могут служить различные микрообщественные организации, группы, движения и т.д., которые создают свои сети взаимного общения, хотя и не находятся на авансцене трансформирующегося социума.

По-видимому здесь образуется своеобразного резонанса ломки правил, культурных стереотипов, неизбежных в постсоветских

трансформациях, но вместе с тем будет продолжаться интеграция страны в глобальную миросистему.

Одиночество в корпоративном университете

Эпоха глобализации весьма зримо воздействует на высшее образование во всех странах мира, и в этом отношении Россия отнюдь не является исключением. Речь идет не только и не столько о самоочевидных последствиях процессов глобализации, сколько об изменении самой внутренней парадигмы университетского образования, т.е. о возникновении в высшей школе новых образцов, норм, ориентиров и мотиваций. Как правило, университет рассматривается исключительно как образовательная институция, служащая воспроизводству знания в обществе. Но университет, в особенности современный, одновременно представляет собой сложную систему межличностных отношений, создающих особую атмосферу, если угодно ауру, которая превращается в органическую часть всего университетского истеблишмента.

Как влияют процессы институциональных изменений в образовании на участников университетской жизни?

Изменение концепции знания

Изменения базовых парадигм восприятия мира, связанные с процессами глобализации (преобладание перманентных изменений над состоянием стабильности, индивидуализация единого исторического времени, сокращение географических пространств, новые типы взаимодействия локальных и глобальных практик, возникновение горизонтальных сетевых структур, виртуализация многих сфер жизни, гибридизация культурных феноменов и т.д.), привели к формированию концепции знания, существенно отличающейся от предшествующей. При более детальном рассмотрении сложившаяся ситуация позволяет говорить о кристаллизации нового «идеального типа» (в терминологии Вебера) университетского образования, преобразующего все составные компоненты структуры и превращающего университет в нечто иное в сравнении с традиционным пониманием этого понятия.

Если прежде знание, наука опирались на просветительскую картину мира и рассматривались в основном как абсолютная и безбрежная ценность, то отныне возобладало понятие «полезное знание» (*useful*

knowledge), т.е. знание, ограниченное в принципе, сфокусированное на конкретике и нацеленное на результат, приносящий немедленную экономическую выгоду.

Происходит перенастройка основных параметров и всей системы университетского образования, которая влечет за собой развенчание образа ученых (равно как и преподавателей) как людей, приобщенных к недоступным другим истинам, превращение их в группу экспертов, ничем не отличающихся от других субъектов рыночных отношений. Современный университет — это не храм науки, а *market place* в самом широком смысле этого понятия.

Вступление университетов в эпоху глобализации способствовало возникновению разнообразных виртуальных форм знания и образования, противостоящих фундаментальности в традиционном смысле этого слова. Доминирование хорошо обоснованных теорий исчезает, уступая место искусственно гибридизируемым форматам практических навыков и технологий с ограниченной зоной социальной ответственности. Подобные гибриды — яркие по форме, привлекательные, хорошо упакованные — легко разрушаются, распадаются на составные части, но так же быстро возникают в новой конфигурации.

На фоне этого процесса фундаментальные знания вытесняются на периферию, приобретают, если угодно, эзотерический характер, представляя интерес для немногих и, соответственно, обслуживая их интересы.

Межличностные отношения в современном корпоративном университете приобретают сверхрациональный характер, вытесняющий на периферию гуманистическое содержание. Так устроены экономические корпорации. Но университеты всегда были (или считались) цитаделью высоких ценностей. Глобализация серьезно испытывает на прочность традиционный характер университетов. Для тех, кто работает в образовательных институтах, это не всегда представляется самоочевидным. Инерция восприятия традиционных ценностей достаточно велика, но стремительное движение вниз университетского образования и профессуры в системе экономической стратификации современных обществ заставляет по-новому осмыслить положение дел. Все формы образовательных программ получают коэффициенты своей ценности (своего рода кредиты), сообразно которым выстраиваются отношения между людьми. Все формы делового общения (а на другое ни у кого нет времени) приобретают ценность по принципу «мне это нужно — мне это не нужно». Подобно тому как становится доминирующим полезное знание, и общение приобретает черты доминирующей полезности. Эффективное

корпоративное общение, однако, резко изолирует субъектов коммуникации друг от друга. Существует множество терапевтических методик, снимающих это отчуждение внутри корпорации, но терапия бывает не окончательной, а только частичной.

Университет как экономическая корпорация

В течение многих веков университетское образование воспринималось как известного рода священнодействие. И хотя во все времена университеты развивались, в том числе в экономическом отношении, просветительская задача распространения разумного, доброго, вечного всегда являлась главной. Экономическая сторона университетской жизни в основном сводилась к достойному поддержанию инфраструктуры и деятельности профессуры. В настоящее время мы наблюдаем несколько иную картину. Практически во всех западных странах университеты, лишившись своей исключительной роли, находятся под пристальным вниманием. Государство и общество априори подозревает их в том, что они несправедливо и незаконно тратят общественные средства, обучают не так, воспитывают не в нужной системе норм и ценностей и т.д. В качестве универсального средства предлагается снять с университетов особый статус и приравнять их к любым иным субъектам рыночных отношений по принципу «то, что не продается, просто не производится».

В США, например, все без исключения (государственные и частные) учебные заведения выступают самостоятельными игроками на рынке образовательных услуг. Государственная финансовая поддержка даже государственных вузов (как на федеральном уровне, так и на уровне штатов) покрывает не более 30% всех расходов. Оставшиеся средства должны быть в любом случае мобилизованы из других источников. Сложившаяся ситуация принципиально меняет природу высшего образования. Отныне оно становится предпринимательством, корпорацией* со всеми вытекающими из этого последствиями. Альтернативой может стать только самоуничтожение вуза, как это происходит с любыми другими игроками на рынке.

Внешние макроизменения немедленно сказываются и на внутренней структуре университетов, и на характере их образовательной

* Корпоративный университет есть продукт корпоративизации высшего образования, т.е. превращения высшей школы в экономическую корпорацию, имеющую своей главной целью извлечение и оптимизацию прибыли и выживание на рынке. В этом смысле корпоративизация касается всех форм высшего образования, включая и те университеты, которые создаются крупными корпорациями для подготовки своих специалистов.

деятельности. Университеты под воздействием внешних факторов преобразуются в экономические корпорации, которые управляются как корпорации, но корпорации особого рода — связанные с производством и распространением знаний. Все звенья университетской структуры самоопределяются по признакам конкурентоспособности и доходности. И хотя эти принципы, применяемые к управлению университетами, не во всем звучат так же жестко, как в традиционных корпорациях, от этого суть радикального изменения не меняется. Ссылки на то, что образование — это принципиально иная форма деятельности, где не все определяется прямой экономической выгодой, не принимаются во внимание.

В широком смысле слова университеты рассматривают корпорации как образец для творческого подражания. Даже в устном университетском лексиконе сегодня все чаще встречаются такие выражения, как «корпоратизация» (*corporatization*), «академическое/научное предпринимательство» (*academic entrepreneurialism*), «студенты как клиенты» (*students as clients*).

Данное положение, в свою очередь, влечет за собой превращение финансирования и построения бюджета в главный рычаг управления структурой в целом. Внутренний финансовый контроль и аудит во всех звеньях университетского технологического производства превращаются в повседневность. Появилось и такое понятие как тотальное управление качеством учебного процесса (*total quality management, TQM*). Данная стратегия имеет цель охватить все без исключения части университетской структуры, добываясь от каждой из них самой высокой эффективности.

Факультеты, лаборатории, научные центры и даже некоторые профессора рассматриваются теперь под углом зрения того, сколько доходприносящих студентов они смогли привлечь, столько внешних грантов и дотаций внесли в общую копилку, каков их вклад в бренд университета на рынке образовательных услуг. Все сказанное выше непосредственно касается и традиционно гуманитарных, чистых областей знания. Американские авторы, в частности Джон Стур, ссылаются на почти официальное понятие, имеющее широкое распространение, Humanities, Inc. — гуманитарные дисциплины, инкорпорированные в рынок знаний.

Существенно меняется и стратификация в среде преподавателей. Беспорными лидерами в университетских сообществах становятся те из них, кто любыми способами (иногда далекими от академических) привлекает студентов, мобилизует грантовую поддержку со стороны фондов и частных доноров, а также постоянно работает над своим личным брендом

на внешнем рынке, включая престижные премии, шумные публикации, связь со средствами массовой информации и т.д. В рамках университета выживает тот, кто не только может произвести новое знание, но и обладает способностями выгодно его реализовать на рынке. Очевидно, что каждый преподаватель должен иметь хотя бы минимальные таланты и в области менеджмента. Чисто академическая стратификация по-прежнему имеет значение, но она не может быть альтернативой тенденции к повышению роли предпринимательских дарований.

Обнаруживают себя и новые роли студентов (магистров, аспирантов). Теперь они выступают в качестве клиентов корпорации, покупателей на рынке образовательных услуг, предлагаемых университетом. Люк Вебер использует понятия «студенты» и «клиенты» как синонимы и обобщает это. И хотя известные дисциплинарные ограничения в отношении студентов по-прежнему существуют, но по всем позициям изменился их статус. Корпорация оказывается как никогда зависимой от своих клиентов — от их запросов, желаний, жизненных целей и даже капризов. «Покупатель всегда прав!» — эта старая истина мира торговли, явственно заявляет о себе и в корпоративных университетах.

Сегодня и от профессуры, и от управляющих требуются овладение мягкими технологиями и бесконфликтность в отношениях со студентами-клиентами. Любые проблематичные ситуации, возникающие в учебном процессе, заведомо будут решаться в пользу студентов по принципу: «надо делать так, чтобы конфликт не возникал вообще». Да и сам учебный процесс сегодня подразумевает новые потребительские качества — полуразвлекательный характер, доступность и легкую усваиваемость сложных вопросов, создание у клиентов приятного чувства полноты полученного знания, упакованность в красивые формы (игровые методы преподавания, мультимедийность и т.д.).

Данная тенденция особенно проявляет себя на уровне бакалавриата, так называемого общего образования (*general education*), несколько сокращаясь в магистратуре и аспирантуре, но в целом оставаясь неизменным принципом построения нового университета. Исключение студента рассматривается как чрезвычайное обстоятельство со всеми вытекающими из этого последствиями. Это потеря клиента. В случае, если студент по тем или иным причинам не справляется с учебными программами, ему подбираются щадящий режим работы, облегченная программа, персональное сопровождение со стороны преподавателя. Студент удерживается всеми доступными способами, чему способствуют и многочисленные промежуточные образовательные форматы.

Однако все эти новые тенденции не отражаются на общем уровне требований, соблюдается образовательный стандарт. Качество образовательных услуг поддерживается на абсолютно высоком уровне, хотя и иными средствами — прежде всего за счет динамичности учебного процесса и наличия многообразных форматов получения знания.

Университет-корпорация максимально вовлекает в свою деятельность все ресурсы расширения клиентуры. Помимо виртуозно отлаженной системы привлечения поступающих и «работы» с их родителями, университет уделяет большое внимание контактам с теми студентами, которые по тем или иным причинам покинули университет, но могли бы вновь включиться в его программы для получения итоговой степени. Для таких студентов (*drop-outs*) организуется целая система скидок, подбирается удобное время занятий и т.д. Всемерно поощряются и нетрадиционные студенты (*non-traditional students*) — чаще всего пенсионеры, решившие расширить свой кругозор в той или иной науке, но без сдачи экзаменов и получения степени. В значительной части университетов США доля нетрадиционных студентов постоянно возрастает.

Традиционные и строгие форматы преподавания (лекция, семинар, дипломная работы, получение степени и т.д.) трансформируются в широкие и, как их характеризует современная социология, «перетекающие формы» (*liquid forms*). Они включают весьма неопределенные рамки того, кого можно считать студентом, самые различные формы обучения, соединяемые вместе, в одной программе, предоставление университетом широкого спектра услуг обществу и многое другое. «Каждый может быть любим» — этот тезис современного общества в полной мере проявляется себя и в сфере высшего образования.

Сегодня университеты и колледжи управляются настоящими менеджерами, хотя и обладающими академическими степенями и званиями, но профессионально выступающими в совершенно иной роли. Дух менеджеризма пронизывает все звенья высшего образования. С одной стороны, это приводит к большим потерям в областях знания, не имеющего прямой рыночной оборачиваемости, а с другой — академические круги университетов, как представляется, воспринимают новое положение дел как данность, которую нельзя изменить, но в которой можно попытаться найти свою интеллектуальную нишу.

Университет как корпорация стремится задействовать ресурс связи с местными сообществами, называя это служением обществу. Как бы ни был грандиозен университет, стремление решать местные проблемы и быть любимым местными жителями весьма важно (принцип обратного

воздействия локального на глобальное). И это стремление — не просто благое пожелание. Оно вполне прагматично. Местные сообщества, обладающие разветвленной сетевой структурой, могут стать либо союзником университета во всех его начинаниях, либо (в случае конфликта) его серьезным противником.

Признаки изменений

Корпоративная природа нового образования заявляет о себе не только в общих вопросах управления университетами, но и в деле формирования конкретных учебных программ и воздействия на учебный процесс.

Междисциплинарность

Multidisciplinary и *Interdisciplinary* — два самых популярных понятия, циркулирующие в университетах. Они (особенно последнее) означают, что практически ни один традиционный предмет преподавания, традиционная специальность или область знания в чистом виде не устраивают никого, и прежде всего студентов. Постоянно и в большом числе требуются новые составные образовательные продукты, гибриды, которые в любой комбинации будут содержать компонент бизнес-образования и менеджмента.

Так, мало кого устраивает традиционная фундаментальная социология. Она не собирает необходимого числа специализирующихся студентов. Возможности применения чисто социологического знания по окончании вуза весьма ограничены. Социологические факультеты, например в Дюкском университете — одном из ведущих частных университетов США, уже не могут конкурировать с другими факультетами по числу привлеченных студентов и объемам внешнего внебюджетного финансирования. В этом университете традиционная факультетская структура нашла спасение в открытии общеуниверситетской и межфакультетской программы «Организации и мировая конкуренция». В данной весьма успешной программе традиционные дисциплины фундаментальной социологии существенно трансформировались (прежде всего, в названиях) в предметы, более привлекательные для студентов и обеспечивающие им будущую работу. Многие естественнонаучные, инженерные и медицинские специальности сегодня соединяются с конкретными общественно-ведческими специальностями в рамках единых образовательных программ с последующим присуждением степени.

Не исключается, что в скорой перспективе факультеты (а в России и кафедры) как самостоятельные структурные единицы начнут отмирать, уступая место динамичным *междисциплинарным программам*, открывающимся и закрывающимся в соответствии с запросами внешнего рынка. Эти программы опираются на подвижный состав профессоров, привлекаемых на договорной основе. В целом университеты в современных условиях всемерно снимают с себя груз гарантий и обязательств перед штатным составом профессоров, приглашая последних к участию во временных междисциплинарных программах (часто весьма успешных в экономическом отношении, но заведомо недолговечных), где все зависит от рыночной эффективности этих программ при минимуме ответственности администрации за возможный неуспех в будущем.

Сложившаяся ситуация в сфере университетского образования требует и нового типа профессора — умеющего легко перенастраивать свое преподавание, специалиста в нескольких смежных областях знания, находящего контакт с любой аудиторией вне зависимости от уровня ее подготовки, владеющего мультимедийными технологиями и полностью интегрированного в Интернет.

Переподготовка преподавательского состава

Тенденции к междисциплинарности, динамичности, рыночной ориентированности вступают в конфликт с традиционными ценностями преподавания в университетах. Так как успехи университета-корпорации в большой степени зависят от качественного состава преподавателей, университеты в спешном порядке и не жалея средств организуют программы переподготовки преподавателей по наиболее привлекательным направлениям. Фактически развертывается тотальная система «переобразования образователей» — «переобучения обучающихся» или «переобучения учителей» (*re-education of educators*). Данную систему призваны поддерживать и открывающиеся новые центры методики преподавания, технической поддержки образования и т.д. Это императив, связанный с превращением университета в современную корпорацию. Необходимо отметить, что лидирующие университеты стремятся захватить рынок этих услуг в национальном и даже международном масштабе.

Снижение значимости системной фундаментальности и поиска экзотики

Фундаментальное знание (прежде всего в гуманитарных и социально-экономических дисциплинах) сохраняет свою привлекательность для студентов и университетских структур все меньше. Его место постепенно

занимает знание экзотическое, т.е. ориентированное на необычность, неповторимость, уникальность и при этом раскрывающее свои новые потребительские качества на рынке профессий. Усилия направлены на поиски новых комбинаций и междисциплинарного синтеза руководителей академических программ. В известной мере сами фундаментальные знания, прежде всего в области социально-экономических наук, также приобретают экзотический характер, ими занимаются лишь немногие студенты и профессора, по разным причинам не вписавшиеся в основной поток корпоративной деятельности. Разумеется, внутри корпоративно устроенного университета по-прежнему остаются подразделения и профессора, отвечающие традиционным требованиям и не приносящие прямых доходов корпорации. Их статус и дальнейшая судьба в каждом отдельном случае определяются по-разному. Иногда от них не требуют практической эффективности, по соображениям престижа университета в целом (опять же экзотика), особенно если благоприятная экономическая конъюнктура дает для этого основания. Но в случае ухудшения конъюнктуры подобные островки чистой науки приносятся в жертву в первую очередь. В то же время университет-корпорация по-прежнему выступает и в роли центра экспертизы по тем или иным научным вопросам, т.е. того, что называется *think tank*. Для поддержания этой функции университета также необходима узкая экзотическая специализация, основанная на фундаментальном знании, но в его точечном варианте.

Характерно и то, что перспективные работодатели в современных условиях более не нуждаются во всех случаях в выпускниках университетов, обладающих фундаментальным знанием. Для работы в современной фирме или корпорации этого просто не требуется. Необходимо другое — способность динамично перенастраиваться на новые программы, владение некими базовыми умениями, обладание общим уровнем культуры, не переходящим в свехобразованность.

Материально-техническое оснащение и инфраструктура

Корпоративные требования диктуют необходимость поддержания инфраструктуры на высочайшем уровне. И действительно, университеты за последние годы вложили весьма существенные средства в новое строительство, расширение и обновление компьютерной базы, пополнение библиотек.

Аудиторный фонд и офисные площади факультетов постоянно расширяются. Университеты-корпорации растут буквально на глазах.

Каждый год поднимаются новые аудиторные, лабораторные корпуса и общежития. Большинство аудиторий оснащено средствами мультимедиа и прямым доступом в Интернет, что стало своеобразным признаком стиля современного университета. Особое значение придается офисам профессоров. Как правило, каждый из них имеет свой кабинет, обеспеченный компьютером, подключенным к LAN, множительной техникой и большой личной библиотекой. Своими офисами располагают и доценты. Только младшие преподаватели и аспиранты размещаются по два человека в одном офисе. Практически таков стандарт любого корпоративного университета. Следует признать, что этот стандарт предопределен и интенсивными формами преподавательской деятельности. Без личного пространства, закрепленного за преподавателем, трудно ожидать от него высокой эффективности работы, а также соответствия требованиям рациональной организации труда.

Компьютеризация достигла весьма впечатляющих масштабов. Доступ студентов и аспирантов к компьютерным классам поддерживается чуть ли не 24 часа в сутки. Все новейшие программные продукты закупаются факультетами (или университетом в целом) и размещаются в локальной сети. Серверы факультетов и университетов превращены в многоцелевые информационные порталы, обеспечивающие имеющих доступ к ним всем необходимым. Компьютеризация в корпоративном университете достигает своего возможного максимума. Совершенствование техники и программных продуктов будет происходить постоянно, но формы их включения в учебный процесс и научную работу, как представляется, уже достигли полного раскрытия.

Особого упоминания заслуживают мультимедийные средства в аудиторном преподавании. Психология восприятия, присущая современным студентам, подразумевает усвоение информации в основном визуальными рецепторами. Преподавательские стратегии динамично отозвались на это. Сегодня без поддержки программой PowerPoint или технологии BlackBoard не читается ни один курс. Необходимо подчеркнуть, что речь идет не о визуализации тех или иных материалов, а о существенном их переструктурировании в связи с включением в процесс визуализации. PowerPoint не просто размещает картинки на экране монитора или на большом экране, он требует совершенно нового взгляда на концепцию лекции, ее структуру, тезисный характер изложения материала, включение звуковой дорожки, видео и т.д. Все материалы курса размещаются на сайте профессора, и студенты имеют круглосуточный доступ к этому сайту, где они также общаются со своим преподавателем и оставляют

ему послания и готовые письменные работы. Многие лекционные курсы оцениваются студентами в основном со стороны зрительного эффекта, который они производят, и более высокие рейтинги получают профессора, удачнее визуально преподносящие свои курсы.

Перспективные тенденции (практические аспекты)

Можно наметить несколько конкретных перспективных тенденций развития современного университета.

- Отношение студентов и их родителей к университетскому образованию становится все более потребительским. Большое значение приобретают такие компоненты выбора университета как широко известный бренд, красивый и убедительный каталог, хорошая реклама, наличие современного сайта и т.д. Принцип «цена—качество» превращается в ведущий при выборе высшего учебного заведения будущим студентом и его родителями. Университет должен быть мегамаркетом потребления знания со всеми вытекающими из этого последствиями.

- Для большинства студентов университетское образование потеряло характеристику судьбоносности (экзистенциальности). Обучение в университете — это всего лишь эпизод в жизни молодых людей. Время студентов занято не только учебой, но и работой, личной жизнью, удовольствиями потребительского общества и т.д.

- Университет должен быть удобным, т.е. от него требуется безусловно хороший сервис во всех его инфраструктурных и основных компонентах: а) доступность и инвайронментальная дружелюбность (хорошее расположение кампуса в городе или пригороде, удобная парковка автомобилей, развитая природная среда, комфортность и экологичность помещений, прекрасное питание, наличие торговых точек и индустрии рекреации непосредственно в кампусе и др.); б) легкая усваиваемость предметов; в) сквозная ясность состава образовательного продукта с заранее ожидаемыми свойствами (дисциплины, учебные программы, биографии профессоров); г) полное соответствие требованиям рынка труда; д) наличие в учебном плане спецпредложений, т.е. особых эксклюзивных предметов, недоступных студентам других вузов; е) праздничность — организация праздников и фестивалей самого различного рода, необременительность университетской жизни.

- Университет должен находиться на гребне технического и технологического прогресса, предлагая студентам новейшие достижения в организации учебного процесса и жизни.

- Постепенно университетское образование включается в процесс виртуализации, т.е. все больший вес приобретают программы дистантного образования, телеконференции, образование через интернет-сайты и т.д. Для любого студента университет и преподаватель (в том числе профессор) должны быть оперативно доступны. И даже традиционные формы обучения необходимо дополнять максимальной поддержкой в Интернете и виртуальных библиотеках.

- Постепенно трансформируются и другие, казалось бы, вечные формы университетского преподавания. На смену поточным лекциям приходят дискуссии со студентами по типу ток-шоу, возникает сеть промежуточных форм вовлечения клиентов в университетское образование: семинары для публики и местного сообщества, консультации фирмам и общественным организациям и многое другое. Иногда за участие в этих, как правило платных, формах работы могут начисляться кредиты, т.е. зачетные баллы, которые в итоге войдут в учебный план, ведущий к присуждению степени. За всем этим стоит принцип «все средства хороши для привлечения новой клиентуры, но при соблюдении высокого стандарта предоставляемых образовательных услуг».

- Деятельность университета-корпорации имеет четкие регулирующие нормы и принципы. Все обуславливается контрактами и договорами, за каждой формой взаимодействия со студентами-клиентами стоит юридическое сопровождение.

- Университет должен предлагать многочисленные программы за рубежом и иметь свои кампусы-базы в привлекательных регионах мира. Процесс обучения и туризм постепенно сближаются. Так, Бостонский университет имеет программу обучения на океанском лайнере, барражирующем в Мировом океане и встающем на якорь в различных портах. Причем речь идет не об обучении океанологии, а о сугубо гуманитарных и экономических дисциплинах. В процессе обучения студенты хотят быть в движении, меняя координаты своей географической и социально-культурной локализации.

Метаморфозы, происходящие в университетах, в данном тексте несколько акцентированы и заострены. В реальности их можно обнаружить лишь при достаточно внимательном анализе, опирающемся на сравнение того, что было, к примеру, 15 лет назад, и того, что есть в настоящее время.

Кроме того, тенденции развития современных университетов, как представляется, не требуют оценки по принципам «хорошо — плохо», «нравится — не нравится». Это объективные параметры системы,

которая перенастраивается в новых условиях глобализации и постиндустриального общества. И хотя реакции на эту перенастройку могут быть самыми разными (в том числе резко негативными), следует признать, что высшее образование в современном мире идет уже новым путем.

Гремучая смесь корпоративизации, коммерциализации, консумеризации и сверхрационализации высшего образования обостряет проблему нерешенности человеческих отношений внутри образовательной институции. Межличностная коммуникация, лишенная своей естественности и гуманистичности, оборачивается всевозрастающим одиночеством участников корпоративной гонки. Надежда не то, что совокупность неких технологических приемов сможет снять это напряжение и насытить образовавшийся вакуум общения, не вполне реальна. Очередной виток глобализационной спирали предлагает новые варианты решения старых проблем.

ЧАСТЬ II

ПСИХОЛОГИЯ ОДИНОЧЕСТВА: ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Глава 5

**ОДИНОЧЕСТВО
КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТАНТА**

Бог давал свои тайные советы (Godes deagne gupes) и открывал сокрытые таинства небес Своим дражайшим друзьям не тогда, когда они были среди людских толп, но когда они были в одиночестве, в уединении...

*Правило для отшельниц
(Ancrene Riwele), начало XIII в.*

Абсолютное, безнадежное, безрадостное, безысходное, величественное, глубокое, глухое, гордое, горестное, грустное, жалкое, жгучее, жестокое, жуткое, круглое, мрачное, мучительное, невыносимое, несносное, острое, печальное, полное, пустое, совершенное, страшное, тоскливое, тревожное, угрюмое, ужасное, унылое, холодное, царственное. Вот неполный перечень определенных одиночества, который приводит К.С. Горбачевич в своем Словаре эпитетов русского литературного языка [25, с. 123]. Это огромное пространство ассоциаций — бескрайнее, как само одиночество, формировалось веками.

За долгие тысячелетия глаз человека приспособился к вечной смене красок, оттенков, рельефов, поверхностей, неровностей, наблюдаемых им в природных ландшафтах. Человеческое сознание возникло и развивалось в условиях ошеломляющего многообразия, непрерывных изменений, отсутствия полностью идентичных объектов, явлений, сущностей. Одно из ярких свидетельств тому — заметки этнографов об изумивших аборигенов двух абсолютно одинаковых экземплярах одной книги.

В фольклоре самых разных культур идея множественности, связываемая с человеческим бытием, с душой, приобретает формы нередко мистические и демонические: «внешняя душа», отделяясь в минуту опасности от своего «носителя», становится множеством однородных предметов — стайкой птиц или белок, низками бусинок, ворохом иголок и т.п. Напрасно надеяться собрать и уничтожить это необозримое множество: если сохранится хотя бы одна часть, существование души продолжится. Часто перед героем мифа или сказки возникает нелегкая задача опознания и выбора из этой неразличимой множественности, например «настоящей» невесты из похожих на нее как две капли воды девушек.

С тех пор как человек начинает задумываться о смысле видимого, ощущаемого, слышимого, о мире и о себе в мире, разнообразие становится для него одной из самых волнующих загадок. Это и пространственно-

временное многообразие сущего, и разнообразие тех, кого тем не менее человек мог объединить понятием «мы» — своих сородичей, и — появляющееся на каком-то этапе — разнообразие собственных состояний сознания, внутренней жизни. Одиночество и выявляет, и развивает, и усиливает это многообразие.

Разнообразие и сложность, отмечает Н.Н. Моисеев [60, с. 27], — это важнейшие способы, «изобретенные» природой для сохранения стабильности тех или иных образований материального мира и земной жизни в частности. Но именно на высших уровнях организмам приходится расплачиваться за разнообразие и сложность своего мира — восприимчивостью к целому спектру воздействий и болезней, невозможностью бессмертия, а человеку приходится платить еще и одиночеством.

Ни одно животное не выделено из окружающей его экологической среды. Только человек выделен из нее, хотя и связан с этой средой неразрывно. Для понимания историко-эволюционных закономерностей развития человека большое значение имела идея В.П. Алексеева о «рассеивающем отборе». У человека, в отличие от животных, «отбор не стабилизирует изменчивость вида в целом, а, наоборот, подхватывает и закрепляет каждую отклоняющуюся вариацию, потому что всегда или почти всегда для нее находится подходящее место в разнообразной и вечно меняющейся природной и общественной среде; в каких-то условиях любая вариация может получить преимущество перед другой. Отбор у человека (несомненно в прошлом являясь формообразующей силой) в современном обществе ослаблен и выступает не в стабилизирующей, а в рассеянной форме, и чем дальше, тем эта рассеивающая форма отбора выражена сильнее» [3, с.110–111].

В психологии личности есть термин «социотипическое поведение» — поведение, нормативно одобряемое, воспроизводящееся в силу общности условий жизни и деятельности. Но в любом, самом жестком и регулируемом обществе возможны индивидуальные вариации.

Приходится только гадать, возможно ли было одиночество в мире, где люди различались бы между собой не более, чем отличны друг от друга особи животных.

Также «гадательно» мы можем говорить о возникновении чувства одиночества в процессе эволюции человека и общества. Насколько непереносимым было одиночество для наших предков? Вспомним древних охотников, неделями скитающих по лесам в поисках добычи. Страдали ли они при этом от невозможности видеть других людей, говорить с ними, рассчитывать на их помощь и поддержку? Или одиночество стало мучительным переживанием только начиная с какого-то времени?

Бен Миускович считает, что наше ощущение одиночества лишь незначительно изменилось за прошедшие два с половиной тысячелетия и что есть документы, служащие свидетельством интереса греков к одиночеству и их страха перед ним. Это в первую очередь трагедия «Эдип-царь»: «Трудно найти более захватывающую и ужасающую иллюстрацию человеческого понимания одиночества, чем трагедия “Эдип-царь”. Разумеется, можно спорить о том, что историей Эдипа Софокл намеревался проиллюстрировать всеобщее человеческое состояние (ведь Эдип — особенный человек, он возвышеннее нас, он во всем уникален). И все же, как мы вообще можем почувствовать страх и сожаление, если мы не способны, хотя бы отчасти, отождествить себя с Эдипом?» [59].

«Роскошь человеческого одиночества», говорит А.П. Назаретян [64], возникает только после «осевого времени», границами которого выдвинувший это понятие К. Ясперс считал VIII–II вв. до н.э. Одиночество, как и совесть, — продукт «осевого времени». До этого времени совести по сути нет. Есть только страх перед духами или богобоязнь. Выпадая из «ада рода» (М. Цветаева), человек, однако, попадает не в «райский уголок» безмятежности, доверия, самоактуализации, а в равнодушный, порой враждебный социум.

Свидетельства первых письменных текстов позволяют нам с уверенностью говорить о тех чувствах, которые могла вызвать у наших предков физическая изоляция. Но можем ли мы с полной уверенностью прочитывать чувства, испытываемые нашими современниками, принадлежащими к другим культурам?

Так, выдающийся американский антрополог Маргарет Мид [58, с. 192–205] описывает путь девушки новогвинейского народа манус от помолвки до материнства и дальше, через годы брака. Нам трудно представить, насколько полным может быть отчуждение и между супругами, и между молодой женщиной и всеми ее новыми родственниками. Муж чаще всего ненавидит свою запуганную жену, неприветливую и неласковую с ним. Супруги спят в разных частях дома, первые два года брака никуда не ходят вместе, даже стыдятся есть в присутствии друг друга. Он по-прежнему принадлежит сообществу чужих для нее людей — своих родственников. Даже рождение ребенка не сближает супругов: во время беременности жена сидит дома, работая на своих братьев (обычно готовя бесконечные низки бус), а муж вынужден выпрашивать подарки для родственников жены у матери и теток, у своих сестер. Когда после месяца отсутствия жена с новорожденным возвращается в дом мужа, тот становится еще грубее: куда денется женщина из дома, где о ее ребенке хорошо

заботятся. Около года женщина с ребенком заперта в доме, но как только он подрастает, муж требует ее участия в работе по дому, на полях, в ловле крабов на рифах. Со стороны родных братьев от нее также ожидается помощь. Все требуют, чтобы молодая мать оставила ребенка обожающему его отцу и занялась другими делами. Дети почти все время проводят с отцом, им, в отличие от их матерей, разрешается плавать на тенистый остров, своего рода мужской клуб, где взрослые плетут сети и делают каноэ. Во время праздников, частых у манус, мать сидит за занавеской на своей половине дома, а ребенок может подбежать к отцу в любое время.

В соперничестве родителей за любовь ребенка, отмечает М. Мид, всегда выигрывает отец, а вечно занятая неинтересными для ребенка делами, находящаяся в дымном помещении, вечно раздраженная мать не может не проиграть. Так, после замечательно свободного и эмоционально наполненного детства и краткой юности женщины манус оказываются в темнице постоянного рутинного труда, среди навсегда чужих родственников мужа, среди отчужденно сторонящихся их родных детей.

Мудрецам всех времен и народов скорее, нежели ропщущим женщинам, было свойственно своего рода эпическое отношение к одиночеству. Не начало ли ощущаться гнетущее и негативное в одиночестве одновременно с тем несомненно позитивным, что несет в себе одиночество самодостаточного человека? Но одиночество легче переносить, если хотя бы изредка его можно разделить с другом. Апология одиночества древнекитайских и древнеримских текстов всегда включает в себя мотив редких встреч с далеким другом, но большую часть своей жизни мудрец проводит *solo solissimo* (итал.) — совершенно один. В стилизованных под античные латинские тексты стихах Иосифа Бродского лирический герой наслаждается своим одиночеством:

Я сижу в саду один, горит светильник.
 Ни прислуги, ни подруги, ни знакомых.
 Вместо слабых мира этого и сильных —
 Лишь согласное гуденье насекомых.

Уже две тысячи лет назад в латыни было разработано корневое гнездо слов, отражающих аспекты одиночества:

Homo Solus — необщительный, склонный к одиночеству человек;

Solitas — одиночество как понятие;

Solitudo — уединение, пустынность, безлюдье; одиночество, беспомощность, беззащитность;

Singularitas — одиночество, холостое состояние.

Постепенно складывалась глубоко индивидуальная и вместе с тем культурно детерминированная мера благого и тягостного в одиночестве. Современный человек будет испытывать дискомфорт и при недостатке, и при избытке одиночества. Так, Виктор Франкл писал о своем пребывании в концлагере: «Постоянная жизнь на людях, на виду у товарищей, даже при выполнении каких-то мелких житейских процедур, начинает тяготить, рождает настоятельную потребность хоть немного побыть одному. Это просто какая-то тоска по одиночеству, по возможности остаться наедине с самим собой, со своими мыслями» [89, с. 73].

С другой стороны, как отмечает А.И. Воеводская, пережившие блокаду люди говорят о том, что пришлось испытывать не только голод, холод, физические лишения, но и «голод одиночества», поскольку «большая часть друзей или родных — на фронте или эвакуировались; с теми, кто остался, мы почти не общались. В эту первую блокадную зиму сами мы ни к кому не ходили, тех, кто навещал нас, можно пересчитать по пальцам» [17, с. 110].

Еще одной характерной чертой переживаний современного человека, связанных с одиночеством, является потребность в определении себя и своих отношений с миром. Обилие социальных и, в том числе, межличностных ролей ставит перед индивидом проблему тождественности самому себе, приведения в соответствие бесчисленных Я-образов. Ю.Н. Емельянов [29] называет эту потребность в гармонизации всей системы отношений личности стремлением к самотождественности, рассматривая ее как ведущую среди социогенных (порожденных культурой и обществом) потребностей. Эта потребность, поскольку человек, пока он жив, принципиально незавершенным, сопровождает его на протяжении всего жизненного пути. Вряд ли спорным является утверждение, что лишь немногим удается гармонизация отношений с людьми и миром без обращения к себе в уединении.

Мы отделены от других и вместе с тем связаны тысячами уз, отрезками общей судьбы. Английский социолог Энтони Гидденс говорит о задаче «интеграции жизненного опыта в контексте биографического повествования о саморазвитии»: непрерывность самотождественного Я поддерживается через преемственность внутреннего автобиографического повествования [123, с. 76]. Но автобиография имеет не только фактическую сторону, но и сторону символическую, и именно через нее связывает нас и с прошлым, и с будущим. Как писал основатель современной культурологии Лесли Уайт, мир символов — «это не последовательность

разрозненных эпизодов, но это континуум, уходящий обеими сторонами в бесконечность — от вечности к вечности» [137, р. 372].

Каково значение одиночества в этом бесконечном пространстве? В одном из писем к Фелице Кафка толкует ей сон, который она ему рассказала. «Сюжет» сна из этого толкования легко просматривается: «Лучше я тебе твой сон растолкую. Если бы ты не улеглась на землю среди зверья, ты бы не увидела и небо в звездах и не обрела бы избавление. Ты бы, возможно, этот страх прямостояния не смогла пережить. Со мной бывает точно так же: это наш общий сон, который тебе приснился за нас обоих» [цит. по 35, с. 180].

Чтобы обрести избавление, трактует сон Фелицы уже не Кафка, а Э. Канетти (итальянский исследователь его творчества), надо лечь среди зверья. Прямостояние обеспечило человеку власть над животным миром, но именно в такой, наиболее очевидной позе своего полномочия он более всего подвержен опасности, уязвим, да просто виден. Ибо его власть — это в то же время его вина, и только лежа на земле, вместе со зверьем, можно увидеть звезды, которые способны дать избавление от этого тяжкого бремени человеческой власти [цит. по 35, с. 180].

Одиночество — это и есть, на наш взгляд, состояние прямостояния. Уязвимость и одновременно всемогущество человека нигде так не явлены, как в его способности переносить изоляцию от других.

С одной стороны, одиночество мы открываем для себя постепенно, и как ни мучительно оно в детстве и отрочестве, потом становится еще непереносиме, но и наша способность выносить изоляцию становится выше. С другой стороны, если хотя бы часть наших ресурсов отвлекается на непродуктивную психологическую защиту от реальности (см. главу 7), нам трудно, почти невозможно в одиночку справиться с одиночеством. Экзистенциальное одиночество можно перенести только научившись и работать, и любить, и жить, не считая себя центром вселенной и вместе с тем не растворяясь полностью в других людях, в их интересах и потребностях. Говорить об одиночестве — значит, говорить о жизненных задачах человека: и возрастных, во многом общих для всех и каждого, и индивидуальных, уникальных задачах, в решении которых никто не может нас заменить.

В следующих главах подробно анализируются наиболее типичные факторы возникновения и закрепления состояний одиночества. Больше внимания автор уделяет не переменам, приводящим к разрыву, полному или частичному, привычных человеческих связей (например, иммиграция, развод, рождение ребенка или серьезная болезнь), а личностным

особенностям, препятствующим установлению доверительных, близких отношений с другими. Эти личностные особенности и затруднения в общении, в соответствии с концепциями Э. Фромма и К. Хорни, являются следствием нарушения базовых потребностей в безопасности, любви, тепле. Субъектом, испытывающим одиночество, скорее окажется человек: а) с несбалансированной структурой личности; б) неспособный преодолеть кризисы развития; в) застревающий на выборе одной из возможных стратегий межличностных отношений; г) направляющий свое стремление к превосходству в деструктивное русло. Но в любом возрасте и в любой жизненной ситуации возможны коррекция непродуктивных отношений, переход к позитивным тенденциям, развивающим способам разрешения противоречий, возможности реализации отношений. Нередко этот позитивный переход означает довольно болезненный отказ от мифологических конструкций субъекта, например конструкции идеального партнера (прекрасного принца и т.п.) или конструкции, предполагающей разрешение всех проблем по мановению волшебной палочки.

Одиночество, даже если рассматривать его как мучительное, требующее разрешения состояние, может сообщить дополнительный импульс процессам творчества, самореализации, самопознания. Прояснению креативных и позитивных аспектов состояния одиночества будут посвящены заключительные главы части II книги.

Глава 6

ВОЗРАСТЫ ОДИНОЧЕСТВА

Мой полдень мрачен был и бурями встревожен,
И темный вечер мой весь тучами обложен...

П.А. Вяземский

По-настоящему я родился в тот день, когда мне
было пять и мир вдруг опустел прямо у меня
на глазах.

Эмиль Чоран

Младенчество и детство

Есть ли в человеческой жизни тот период, тот возраст, которому более другим присуще переживание одиночества? В этой главе речь пойдет не о крайних, болезненных, патологических формах одиночества, а о самых типичных, нормальных. В каком возрасте человек в наибольшей степени рискует столкнуться с одиночеством?

Проблема заключается в том, что никогда не существовало единого мнения относительно одиночества: радость оно или несчастье, норма оно или патология. В любом случае, очевидно, что при превышении некоторого порога (причем как с той, так и с другой стороны) человек будет чувствовать дискомфорт. Важны мера, вполне определенный, хотя и изменчивый баланс между общением и одиночеством.

Если рассматривать одиночество как единственно возможную основу человеческого становления и бытия, то безусловно, что влияние одиночества будет больше на первых, определяющих этапах развития личности. Если видеть в одиночестве противоестественное состояние, патологию и проявление слабой приспособляемости личности, то человек в своем развитии должен пройти по меньшей мере несколько этапов для утверждения, что это развитие пошло по патологическому пути. Наконец, если рассматривать одиночество как социальную проблему, то в зависимости от ее локализации будет выделен уязвимый возраст. К примеру, если акцентировать внимание на положении современных, чаще всего единственных, детей — закормленных, избалованных, не испытывающих недостатка ни в чем, кроме общения и, пожалуй, любви родителей, то возрастом риска является дошкольное детство. Если апеллировать к статистике самоубийств, то одиночество окажется одной из основных причин дважды — в юношеском и в пожилом возрасте. Возрастная специфичность переживания одиночества, о которой пойдет речь в этой главе, существует наряду с универсальностью переживания одиночества — практически

в любом возрасте, в любой культуре, на любой ступени иерархии, в любой экзистенциальной ситуации.

Приходя в мир, человеческий младенец беспомощен, как никакой другой из детенышей животных. Долгие месяцы и годы пройдут, прежде чем он сможет быть относительно самостоятельным, автономным. Казалось бы, хотя бы в силу своей полной зависимости младенец и ребенок раннего возраста должны крайне болезненно переживать одиночество. Действительно, вспомним то отчаяние, которое слышится в крике младенца, проснувшегося и не увидевшего взрослых рядом, или невозможность объяснить ребенку чуть постарше, что мама, покидающая его ненадолго, вскоре вернется. Для ребенка в большей степени, чем для взрослого, временная разлука есть предчувствие разлуки вечной, у ребенка «с глаз долой» скорее порождает не «из сердца вон», а переживание ужаса космической, тотальной заброшенности и покинутости.

Вместе с тем пробуждение самосознания ребенка как бы подпитывается состояниями одиночества, когда в отсутствии всемогущих взрослых приходится соотносить свое существование с миром вещей или миром природы.

В художественной автобиографии Ивана Бунина «Жизнь Арсеньева» одной из первых метафизических тем повествования становится тема одиночества.

Каждое младенчество печально: скуден тихий мир, в котором грезит жизнью еще не совсем пробудившаяся для жизни, всем и всему еще чуждая, робкая и нежная душа. Золотое, счастливое время! Нет, это время несчастное, болезненно чувствительное, жалкое.

Может быть, мое младенчество было печальным в силу некоторых частных условий? В самом деле, вот хотя бы то, что рос я в великой глуши. Пустынные поля, одинокая усадьба среди них... на хуторе хозяйство было небольшое, дворня малочисленная. Но все же люди были, какая-то жизнь все же шла... Почему же остались в моей памяти только минуты полного одиночества?» [14, с. 9]. Вспоминая себя маленьким ребенком, Бунин пишет далее — «постепенно входили в мою жизнь и делались ее неотделимой частью люди [14, с. 14].

Но дополняют ли люди Я младенца или ограничивают его? Сторонником второй точки зрения выступает в своих первых воспоминаниях Ромен Роллан:

Когда я переносюсь в те далекие времена, меня особенно поражает необъятность моего «я». Возникнув из бездны, оно в первую же секунду выплыло, словно огромная водяная лилия, заполняющая собою весь пруд. Ребенок не мог определить его размеры так, как я это делаю теперь: ведь начинаешь понимать что-то, лишь ударяясь о края жизни... Эти испытания приводят к тому, что, пока развивается и растет тело, «я» суживается. Только к концу отрочества оно полностью приноравливается к своей скорлупе. Но никогда оно снова не станет тем беспредельным океаном, каким оно было в первые дни. Духовное существо младенца не соответствует его крошечному росту... [77, с. 19].

Еще одну возможную перспективу взгляда на младенчество задает Михаил Эпштейн в книге «Метафизический дневник», в которой автор анализирует свой опыт отцовства, опыт осмысления младенчества своей дочери.

...Взрослые видят в детстве прежде всего то, что несвойственно их собственному возрасту: умилительную наивность, невинность и целомудрие. Дети же сами постоянно ощущают уход и разложение своей цельности, одичание пространства, раньше любовно их облекавшего. Каждый день ребенок теряет обжитой им накануне мир и переселяется в другой. Скитальческая тоска, неимение прочных привязанностей, постоянных занятий. Прежняя, бессознательная укрепленность в мироздании слабеет, новая, сознательная, еще зыбка и не обеспечивает уверенности, уюта. Детство — это глушь, заброшенность, стремительное выпадение в пустоту, тысячи внешних раздражений, на которые неизвестно как нужно ответить, и тысячи внутренних побуждений, которые неизвестно как можно утолить. Это время величайшей растерянности и одиночества, разрыва природно-непосредственных и необретения общественно-условных связей с миром, время гигантского, ни с чем последующим не сравнимого отчуждения.

Взрослый человек может чувствовать себя чуждым той или иной части мира — каким-то обычаям, нравам, людям, природе; если же он чужд *всему*, то это состояние, ведущее к самоубийству. Ребенок же в таком состоянии *начинает* жить: он в первые годы проходит ту страшную полосу отчуждения, которая взрослому, закаленного человека способна разрушить, отрешить от жизни... [105, с. 123–124].

Итак, вынырнув из бездны небытия и приноравливаясь к новому миру, душа ребенка может встретить внимательных помощников и союзников в освоении непростого, изменчивого, недружелюбного мира, хотя любое, самое любовное отношение постепенно вводит «океаническое Я» ребенка в установленные обществом и культурой рамки.

Как протекает развитие ребенка в дружелюбном и внимательном окружении? У ребенка, растущего в атмосфере теплоты, внимания к его возможностям, принятия его таким, какой он есть, развитие не может не идти в направлении самореализации. Человек, получивший такой шанс, будет развивать уникальные ресурсы своего *реального Я* — ясность и глубину мыслей, чувств, интересов, способность управлять ими, возможность выражать себя и устанавливать взаимоотношения с другими. Так считала Карен Хорни, классик неотрейдизма, выдающийся психотерапевт [100, с. 11–14]. Но ребенок нередко развивается и в неблагоприятных условиях, когда окружающие его люди будут склонны к запугиванию и потаканию любым капризам, раздражению и отстраненности, установлению несправедливых, пристрастных отношений, лживости и поглощенности собой, т.е. в обстановке, когда отношения невротически нарушены. Какие чувства будет испытывать в этих ситуациях ребенок, при всем их многообразии? Прежде всего чувства изолированности и беспомощности, которые впоследствии приведут к ощущению потенциальной враждебности людей и мира в целом. Для характеристики этого чувства глубинной небезопасности и неопределенного беспокойства К. Хорни предложила термин «базальная тревожность». Базальная тревожность будет оказывать давление на взаимодействие ребенка с другими людьми, побуждая его общаться такими способами, чтобы тревога не увеличивалась. Психолог выделила три возможные тенденции в отношениях ребенка: движение к другим (привязанность), движение против других (бунт, враждебность) и движения от людей (эмоциональная отстраненность). Эти движения, для здоровых отношений необходимые и взаимодополняющие, у «ребенка, который из-за своей базальной тревожности чувствует себя стоящим на зыбкой почве, эти движения превращаются в ригидную крайность. Привязанность, например, превращается в прилипчивость, уступчивость становится податливостью... его влечет к бунту или к тому, чтобы оставаться в стороне, безотносительно к его реальным чувствам и без учета уместности его установки в конкретной ситуации. Степень слепоты и ригидности в установках ребенка пропорциональна интенсивности базальной тревожности, таящейся в нем» [101, с. 113]. Пытаясь решить конфликт в отношениях с другими

(обусловленный ригидными движениями к другим — против других — от других), ребенок превращает одну из этих тенденций в основную, главенствующую. Уступчивость, либо агрессия, либо равнодушие становятся доминирующей установкой ребенка. Общим в этих случаях является нарушение внутренней силы, связности, *интеграции* индивида.

Но ведь именно целостность, неспециализированная полнота развивающейся личности ребенка, такой богатой, чреватой неисчислимыми возможностями, составляют в наших глазах одно из главных очарований детства. В эссе Михаила Эпштейна «Парадоксы новизны» говорится об образе Арины Родионовны и пушкинском отношении к ней: внеэротическая нежность, внеидейная дружба, внесоциальная общность, внекровное родство. В отношении к няне менее всего сказались та частичность и специализация, которая разделяет мир взрослых. Даже для ближайших друзей поэта нехарактерны такие подлинно человеческие, нефункциональные отношения. «Целостность Пушкина, — пишет М. Эпштейн, — контрастно выступающая на фоне односторонности его друзей, — здесь, в образе няни, положительно обнаруживает себя как продленное детство» [106].

Однако полноценное развитие ребенка предполагает не только бесконечность возможностей, раннее обретение целостности и своего реального Я, но и границы. Рамки и границы, которые обнаруживает ребенок, взаимодействуя со взрослыми (например, запрет на физическую агрессию в отношении людей), имеют очень важное значение для психологического благополучия. Остановимся подробнее на значимости границ. Одна из причин будущего одиночества ребенка в семье и среди сверстников — жажда власти, идущая с самого раннего детства, если родители воспитали *enfant terrible* — маленького тирана. Обычно это агрессивный ребенок, своим ужасным поведением вынуждающий родителей принимать его условия. Но это могут быть и ушедшие в себя дети, открывшие в собственном внутреннем мире неограниченные возможности властвовать. Маленький тиран нередко бросает вызов не только родительской компетентности, но и профессиональному мастерству педагогов, психологов-консультантов, психотерапевтов. Такие дети могут, например, еще даже не умея говорить, отказываться от каких-то жизненно необходимых продуктов или вообще от пищи. Они предпочитают умереть от голода, чем сделать то, о чем их просят родители. Это уже не просто злость или агрессивность, но ярость, опасная для самого ребенка.

Властолюбивые дети, отмечает И. Прекоп, «пробывают в постоянной тревоге и совершенно одиноки. Они только берут и ничего не отдают

взамен — вот почему они не знают, что такое любовь, ведь в основе любви лежит гармоничное сочетание “брать” и “давать” <...> если им не оказать своевременную помощь, их будущее окажется трагичным». Жить счастливой, полноценной жизнью человек может лишь в том случае, «если он *все* свои силы будет отдавать не стремлению к господству над окружающими, а приобретению таких способностей как умение ждать, умение приспособливаться, умение достойно переживать поражения, умение справляться со страхом, умение сотрудничать с другими людьми» [73, с. 13]. По мнению Прокоп, дети-тираны, подрастая, не смогут «достичь полной свободы, пока они зависят от собственного властолюбия».

Казалось бы, речь идет о редких и тяжелых случаях, но маленькие тираны просто ярче, чем большинство обычных детей из стран с высоким уровнем жизни, демонстрируют нарушение межпоколенческих отношений.

Конрад Лоренц, сопоставляя жизнь современного человека с жизнью его далеких предков и даже животных, назвал «восьмым смертным грехом цивилизованного человека» забвение прежних традиций и упадок генетически закрепленных отношений. Тысячи детей, пишет Лоренц, стали несчастными невротиками потому, что родители воспитывали их по принципу «мой ребенок никогда не должен быть недовольным». Немецкий психотерапевт Криста Мевес связывает растущую агрессивность детей с их пресыщенностью материальными благами и с тем, что ему не дают возможности осмыслить границы дозволенного. Матери разрешают ребенку буквально все, не давая ему возможности освоить нормы поведения. При этом агрессивность, ищущая выхода, не высвобождается, но вызревает, накапливается и развивается [цит. по 73, с. 17–19].

Решающим условием для правильного психологического развития ребенка оказывается, при всех индивидуальных вариациях, тесный контакт со всей семьей, и удовлетворение его главной потребности — потребности в защищенности. Если изначально ребенок получил достаточно любви, поддержку, пользовался доверием, он сможет передать другим любовь и поддержку, довериться людям и своим чувствам. Недостаток поддержки в тот или иной период может быть отчасти компенсирован. Так, в отношениях с властолюбивыми маленькими детьми Ирина Прокоп и ее коллеги стали применять метод «удерживания» — с целью не подчинить ребенка, а «оказать ему надежную поддержку и подарить ощущение безоговорочной любви, опираясь на которую, он был бы готов к встрече со своим собственным потерянными Я» [73, с. 21].

И в данном случае речь идет о представляющихся культурно-вариативными и отчасти преодоленными в цивилизованном обществе тесных контактах с матерью и другими взрослыми после рождения младенца. Новорожденному крайне необходима та связь, которую он ощущал в утробе матери, ему необходимо продолжение симбиоза еще и потому, что человеческий младенец рождается физиологически недоношенным. Современная этология (наука о поведении) придает статус постулата тому утверждению, что у ребенка есть потребность не только быть в тесном телесном контакте с матерью, но и потребность перемещаться в пространстве, сидя у взрослого на спине или на руках. Как утверждают А. Портманн и Б. Хасселштейн, человека можно отнести к породе «наездников». В большинстве традиционных культур ребенка носили привязанным к спине или на руках, или у него была возможность качаться в гамаке или колыбели.

Не началось ли одиночество современного человека, задается вопросом И. Прекоп, уже тогда, когда его ребенком изолировали от матери? Ведь именно в послевоенное время носить ребенка на руках считалось предосудительным, и взросление этих детей сопровождалось стремительным ростом преступности и психических заболеваний [73, с. 68].

Если в первых работах по психологии одиночества считалось, что истинное одиночество не может быть пережито ребенком ранее подросткового или предподросткового возраста [135; 136], то недавние исследования убедительно демонстрируют, что дети не менее часто и возможно не менее глубоко, нежели взрослые, переживают одиночество [114; 116].

Универсальность одиночества связывается современными исследователями с универсальностью потребности в принадлежности (*need for belongingness*), в необходимости быть объектом заботы и привязанности других людей. Поскольку полностью, всецело эта потребность не может быть удовлетворена, человек в той или иной степени сталкивается с одиночеством [см., например, 111].

Сравнительно более известной причиной одиночества ребенка является его застенчивость. Пожалуй, лучшей книгой о причинах этого распространяющегося психологического явления остается замечательная работа американского психолога и психотерапевта Филиппа Зимбардо «Застенчивость» [30] (в России была впервые опубликована в 1991 г.). Влияние застенчивости на жизнь человека может быть не меньшим, чем влияние самого серьезного физического недостатка или болезни. Уже в детском возрасте застенчивость мешает получать удовольствие от общения с другими людьми и сопровождается переживаниями одиночества,

тревоги, безнадежности. Застенчивость не дает возможности оценить те или иные способности ребенка — он всегда оттеснен более бойкими сверстниками. Застенчивость усугубляет чрезмерную сосредоточенность на себе и своих действиях, что создает своего рода самоподдерживающуюся систему.

На склонность к застенчивости большое влияние оказывает порядок рождения. С одной стороны, среди выдающихся ученых значительно больше первенцев и единственных детей; именно к таким детям относились двадцать из первых двадцати трех американских астронавтов, отмечает Ф. Зимбардо. Однако первенцы больше младшие дети беспомощны и нуждаются в поддержке. Почему?

Беспокойство родителей в отношении здоровья и перспектив детей обрушивается большей частью на первенца. Если ребенок обладает хорошими способностями, давление со стороны родителей приведет его, целеустремленного и настойчивого, к достижениям. Если ребенок недотягивает, его самооценка снижается. В младшем школьном возрасте застенчивость больше всего свойственна первенцам.

Обратная изоляции величина — это популярность ребенка среди сверстников. И здесь младшие дети могут дать фору старшим братьям и сестрам. С раннего детства им приходится учиться умению убеждать, идти на компромисс, использовать различные ухищрения, а не силу, которая на стороне старших. Все эти навыки помогают младшим детям в общении со сверстниками позднее и делают их более популярными. «В борьбе за овладение социальной средой, — пишет Зимбардо, — они более похожи на юрких боксеров наилегчайшего веса, нежели на мощных тяжеловесов. В результате первенцы, не имеющие популярности у товарищей, более склонны считать себя застенчивыми, поскольку их “непопулярность” очевидна и им самим» [30, с. 64].

Но одиночество даже маленького ребенка может рассматриваться глубже, нежели временные затруднения в установлении контакта с другими людьми. Уже в детстве человек приступает к решению задачи «слияния и сепарации»: дилеммы между принадлежностью к какой-то общности и необходимостью становления, роста, невозможных без индивидуализации. В работе «Бегстве от свободы» Эрих Фромм пишет:

Поскольку ребенок приходит в мир, он осознает, что одинок, что представляет собой сущность, отдельную от всех других. Эта отъединенность от мира, подавляюще сильного и могущественного и часто угрожающего и опасного по сравнению с индивидуальным

существованием, рождает чувство бессилия и тревоги. Пока мы являемся интегральной частью мира, не сознавая своих возможностей и ответственности индивидуального действия, нам нет нужды бояться мира. Становясь индивидуальностью, мы оказываемся в одиночестве и встречаемся один на один с миром во всех его опасных и подавляющих проявлениях [90, с. 47].

Отрочество и юность

С наступлением пубертатного периода интенсивный физический рост и необходимость решения взрослых задач требуют от подростка «переопределить» свою идентификацию, интегрировать все предыдущие идентификации, способности и возможности. Выдающийся исследователь детства, автор классической «восьмивозрастной» периодизации Эрик Эриксон отмечает, что даже любовь подростка в значительной степени — попытка «добиться четкого определения собственной идентичности, проецируя расплывчатый образ собственного эго на другого и наблюдая его уже отраженным и постепенно проясняющимся» [107, с. 367]. Вот почему так много, замечает Эриксон, в юношеской любви разговоров.

Подростки оказываются отделенными от более строго контролируемых детей, с одной стороны, и от взрослых, с другой стороны. Большинству эта свобода, эта пустота вокруг еще непосильна. В работе «Метафизический дневник» М. Эпштейна есть запись о дне, проведенном автором в маленьком степном городке: «На улице... я поймал случайный взгляд подростка — и ужаснулся: такая в нем животная немота и равнодушная злоба. Не ко мне, не к кому-то, а вообще злоба, к воздуху, к домам, к деревьям. Жгучий, режущий взгляд — он рассек меня и заскользил дальше, оставляя за собой кровавую набухающую полосу. Почему-то подростки в таких местах больше всего и запоминаются — степень безнадежности, убитости в них резче, что ли. Детям почти все равно, где жить, они везде радостны; взрослые уже непоправимо пришиблены к своему месту; а вот в подростках что-то корчится упрямо, пока не перерубят» [106, с. 17].

Однако одиночество подростка еще не заполнено хлопотливой озабоченностью взрослых, оно оставляет простор для размышлений, чтения, мечтаний. Лидия Гинзбург замечала, что мы умеем читать книги только в детстве и в ранней юности; для наслаждения чтением нужна неповторимая уверенность молодости в том, что спешить некуда и суть жизни не в результатах, а в процессах.

Общение в подростковом и юношеском возрасте определяется в основном двумя потребностями: обособления (приватизации) и аффилиации (потребности в принадлежности к какой-либо группе). Обособление, как отмечает И.С. Кон [38, с. 129], проявляется прежде всего в нежелании контроля со стороны старших. Но и общество сверстников порой начинает тяготить подростка.

Одно из первых экспериментальных исследований причин нарушения межличностных отношений у младших школьников и подростков было проведено Я.А. Коломинским в 1968 г. [37]. Анализируя факторы непопулярности детей среди одноклассников (по социометрической методике), он пришел к выводу, что в первую очередь это качества, препятствующие соблюдению «кодекса товарищества», — несправедливость, завистливость, неуживчивость. Но и другие отрицательные личностные качества (лень, упрямство, драчливость) становятся причиной непопулярности. Особо подчеркивается значение агрессивности как одной из основных причин [118; 120; 133]. Однако, например, Н.А. Николаева [66] полагает, что агрессивность в равной мере может рассматриваться и как причина, и как следствие изоляции. Изолированные школьники часто характеризуются одноклассниками и ровесниками как некрасивые, неряхи, грязнули, непривлекательные причем эта тенденция проявляется от дошкольного до младшего школьного возраста [75; 124; 126].

Нередко изолированными оказываются одаренные дети. Их яркая индивидуальность, их отличающиеся от присущих сверстникам интересы и способности препятствуют интеграции в их коллектив. Надо сказать, что и педагоги не всегда благожелательно относятся к одаренным детям. Талантливый ребенок, отмечает М.Р. Битянова [10], осознает скорее не свою одаренность (это слово не из детского сознания), а отличие от других. В свою очередь, переживание *отличности* может перерасти в переживание *отдельности*, отчужденности. В младшем школьном возрасте такие конфликты находят выражение в высокой тревожности, неуверенности, невротических и психосоматических симптомах, в подростковом же возрасте могут привести к нервному срыву.

Таким образом, любые отклонения от нормативной модели (отсутствие интересов и их многообразие, слишком высокий или чрезмерно низкий интеллект и т.п.) могут привести к изоляции подростка. Близкое утверждение высказывается Н. Полански с соавторами, выделяющими в качестве основной причины одиночества ребенка в подростковом возрасте отсутствие содержательной основы для общения с ним. Статус ребенка может быть улучшен путем воспитания и самовоспитания у него

тех или иных умений, интересов, привлечения к активному участию в спорте [131].

Английский психолог Джон Коулмен предлагал 11–13- и 15–17-летним мальчикам и девочкам дописать неоконченные фразы «Когда нет никого вокруг...» и «Если человек один...». Затем их ответы классифицировались на положительные (например, «Когда нет никого вокруг, я счастлив, потому что могу делать, что хочу») и отрицательные (например, «Если человек один, он начинает нервничать»). Оказалось, что от подросткового возраста к юношескому число положительных суждений растет, а негативных уменьшается. Если подросток боится остаться один, то юноша ценит уединение [цит. по 38, с. 130].

В целом подростки и юноши намного чаще людей старшего возраста чувствуют себя одинокими. Отчасти это связано с недостаточно развитыми коммуникативными навыками и такой личностной чертой как застенчивость. Выше мы уже говорили о работах Ф. Зимбардо. Положительная связь застенчивости с одиночеством, кроме того, была продемонстрирована в исследовании американских психологов Эша и Маккатчиона [110], где использовалась высоконадежная методика диагностики застенчивости Чика и Басса [117].

Ситуаций для проявления застенчивости оказывается более чем достаточно, и почти любая может быть расценена как трудная и тревожащая. Так, в исследовании британских психологов студенты Оксфордского университета (были опрошены 233 человека) признали самыми трудными для себя следующие ситуации:

- подойти к постороннему человеку — 36%;
- пойти на танцы/дискотеку — 35%;
- взять на себя инициативу при беседе — 26%;
- пойти на вечеринку — 25%;
- побыть с людьми, которых не знают хорошо, — 22%;
- оказаться в обществе представителя противоположного пола — 21%;
- быть в группе представителей противоположного пола — 21%;
- сблизиться с кем-то, чтобы узнать его глубоко, — 21%;
- рассказывать о себе и о своих чувствах — 19%;
- смотреть людям в глаза — 18%;
- принимать решения, влияющие на других — 17%;
- войти в комнату, где много народа — 17% [113].

В чем причины распространенности застенчивости в отрочестве и юности? Это и неуверенность в себе, неустойчивость самооценки; это

и пассивность, связанная с тем, что вплоть до окончания школы, а иногда и позже, ребенок не сталкивается с реальным выбором — за него все решают родители. Не стоит думать, отмечает Ф. Зимбардо, что одиночество и застенчивость — это индивидуальные проблемы некоторых людей; в современном обществе «корни застенчивости следует искать в экологии социального Я» [30, с. 51]. Так, мобильность среднего американца (около 14 переездов в течение жизни) способствует оптимальному распределению трудовых ресурсов. Но какой ценой за это приходится расплачиваться детям, которые вновь и вновь должны приспособливаться к новому окружению, искать новых друзей, тосковать по оставленным родственникам и сверстникам?

Американский исследователь Роберт Циллер сравнил ощущение социальной изоляции и самооценку у трех групп восьмиклассников: детей, чьи родители служили в ВВС США и за короткое время успели сменить семь мест жительства; детей, переживших около трех переездов; школьников, всю жизнь проживших на одном месте. Наиболее социально изолированными оказались дети военных летчиков. Они были скорее склонны к идентификации со взрослыми, нежели со сверстниками, и считали себя «необычными», «одинокими», «не такими, как все» [139].

Не только в США, но и в большинстве других развитых стран семьи становятся все меньше, все больше появляется людей, ни с кем не делящих свое жилище и хозяйство, все чаще происходят разводы. Это также усугубляет дефицит по-настоящему доверительных, теплых отношений. Еще одна важнейшая причина застенчивости, согласно Ф. Зимбардо, это ситуация конкуренции каждого с каждым. И те, кто не преуспел ни в спорте, ни в образовании, ни в бизнесе, ни в коллекционировании поклонников (поклонниц), чувствуют свою ненужность, ощущают себя неудачниками. Подростку и юноше сложнее, чем взрослому человеку, «разоотождествиться» с образом «неудачливого баскетболиста» и сказать себе: «Зато у меня есть прекрасные, надежные друзья» или «Зато я отлично разбираюсь в музыке, футболе, спортивных велосипедах...» и т.п.

Все эти социальные причины не только застенчивости, но и одиночества, преодолимы лишь отчасти — это цена и часть взросления человека. Как отмечает известный английский писатель Джон Фаулз в трактате «Аристос», взрослея, ребенок «идет за порог — в одиночество и реальность, и там он уже сам строит для себя реальную защиту от одиночества — из любви, и дружбы, и своего равнодушия к ближним» [86, с. 150].

Молодость (ранняя зрелость) и зрелость

По мнению Э. Эриксона, задачей стадии, следующей за отрочеством и ранней юностью (стадия ранней зрелости), является обретение близости — способности связывать себя отношениями интимного и товарищеского уровня и умения сохранять верность таким отношениям, даже если они требуют компромиссов и значительных жертв. Избегание личного опыта — опыта полной групповой солидарности, близости интимной связи, влияния со стороны наставника и т.д.) из-за страха утраты эго может привести к глубокому чувству изоляции. С другой стороны, отмечает Эриксон, существуют формы партнерства, равнозначные «изоляции вдвоем», ограждающие обоих партнеров от необходимости продолжать личностный рост и переходить к следующей стадии — продуктивной.

Каждый человек, утверждал выдающийся исследователь человеческой души Карл Густав Юнг, обладает тенденцией к индивидуации или саморазвитию. В каждом взрослом есть «вечный ребенок, нечто все еще становящееся, никогда не завершающееся, нуждающееся в постоянном уходе, внимании и воспитании. Это — часть человеческой личности, которая хотела бы развиться в целостность. Однако человек нашего времени далек от целостности как небо от земли» [108, с. 209]. Индивидуация и есть процесс развития целостности, интеграции различных частей души: эго, персоны, тени, анимы или анимуса, других бессознательных архетипов.

Рост для эго означает расширение знаний о мире и о себе. Но индивидуация — это раскрытие самости, а с точки зрения самости целью развития является единение сознания и бессознательного. Как аналитик, Юнг отмечал, что те, кто приходят к нему в первой половине своей жизни, относительно мало вовлечены в процессы индивидуации и в большей степени заняты достижением целей эго, внешними достижениями. Те же, кто обращался к анализу в более старшем возрасте, обычно уже разрешив задачи предыдущего этапа, искали скорее интеграции, гармонии и целостности духа.

Достичь уровня личности, пишет Юнг, — значит, максимально развернуть целостность человеческой сущности. Нельзя упускать, напоминает он, сколь великое множество условий должно быть выполнено ради этой цели. «Личность — результат наивысшей жизненной стойкости, абсолютного приятия индивидуально сущего и максимально успешного приспособления к общезначимому при величайшей свободе выбора и собственного решения» [108, с. 210]. Но именно на пути обретения

личности человека ждет одиночество: «От этого не избавят никакое успешное приспособление и никакое прилаживание к существующему окружению, а также ни семья, ни общество, ни положение. Развертывание личности — это такое счастье, за которое можно дорого заплатить» [108, с. 211].

Итак, личностное развитие возможно только как избегание широких, протоптанных, конвенциональных путей (А.С. Пушкину, по свидетельству историков, очень нравилась фраза Шатобриана «Счастье можно найти только на протоптанных дорогах». А какое уж счастье в полном одиночестве своего предназначения, своего пути!).

О задачах развития писал и Альфред Адлер. Он называл три основные жизненные задачи, обусловленные фундаментальными условиями человеческого существования: работа, дружба и любовь. Австрийский исследователь подчеркивал, что они всегда взаимосвязаны — «разрешение одной помогает в разрешении других, мы даже могли бы сказать, что все они — аспекты одной и той же ситуации, одной и той же проблемы — необходимости для людей поддерживать и развивать жизнь в той среде, в которой они находятся» [цит. по 87, с. 16]. Люди, чей вклад в развитие человечества был наиболее ценным, писал Адлер, были наиболее кооперативными, и работы великих гениев — всегда общественно ориентированы. Еще более бесспорным выглядит замечание Адлера о том, что недостаток кооперации и возникающее в результате этого чувство неадекватности являются корнем всех невротических стилей жизни. Одиночество, таким образом, оказывается следствием нерешенных основных жизненных задач.

Мы говорили о задачах развития как общих для мужчин и для женщин, но это не отменяет различия в их реакциях на ситуации одиночества, в которых те оказались. Женщины чаще мужчин жалуются на одиночество и непонятость, вдвое чаще переживают состояние депрессии. Мужчины в состоянии депрессии обычно жалуются на трудности самораскрытия или предметные трудности — утрату интереса к людям, неспособность плакать, чувство социальной неудачи, болезненные соматические переживания; в женских же описаниях депрессии преобладают мотивы неудовлетворенности собой, отсутствия поддержки, нерешительности и т.п. [цит. по 38, с. 133].

И для женщин, и для мужчин семья является более важным источником удовлетворенности жизнью, нежели работа, — это подтверждают многочисленные исследования [115; 120; 121]. Однако постепенно уменьшается число и женщин, и мужчин, «са크рифицирующих» семью

и готовых ради этого поступаться собственными экономическими и психологическими интересами [138]. Это не только следствие индивидуальных установок, бесчисленных личных выборов. Индивидуализация задается и рынком труда, и архитектурой, городским планированием и т.п. Вместе с равноправием «создается в конечном счете полностью мобильное общество одиночек» [8, с. 182].

Процесс выявления, накопления и преодоления противоречий между семейными и профессиональными ролями в наши дни сам непрост и противоречив, в первую очередь с психологической точки зрения. Один из наиболее глубоких и точных «диагнозов» постоянного воспроизводства состояний одиночества в современном обществе, однако, принадлежит перу не психолога, а социолога — известного немецкого теоретика Ульриха Бека. Индивидуализация, пишет он, разделяющая ролевые позиции мужчин и женщин, вновь толкает их и к совместной жизни. С ослаблением традиций растет привлекательность супружеской общности [8, с. 171]. Многочисленность социальных связей человека не может полностью заменить собой стабильность первичных взаимоотношений. Необходимо и то, и другое, отмечает У. Бек: «И многочисленность многообразных связей, и прочная близость. Счастливые в браке женщины страдают от проблем контактов и социальной изоляции. Разведенные мужчины, объединившиеся в группы, чтобы высказать свои проблемы, не могут справиться с внезапным одиночеством, даже если они входят в социальные сетевые структуры... Брак и семья держатся не столько на материальном фундаменте и на любви, сколько на страхе перед одиночеством. Именно одиночество, которое грозит и внушает страх за их пределами, при всех кризисах и конфликтах, наверное, и составляет самый надежный фундамент брака» [8, с. 172].

Но современные мужчины и, в гораздо большей степени, женщины находят альтернативу проблематичным, зыбким, негарантированным партнерским отношениям: это — ребенок, который становится «последней, нерасторжимой, незаменимой семейной связью. Партнеры приходят и уходят. Ребенок остается. На него направлено все то, о чем человек мечтает, но не может иметь в партнерстве, в супружестве. Когда отношения между полами утрачивают прочность, ребенок как бы завладевает монополией на неосуществимую жизнь вдвоем, на реализацию эмоций в первозаданной суете, которая в иных сферах становится все реже и сомнительнее... Ребенок — последнее средство против одиночества, которое позволяет людям хоть как-то возместить ускользающие возможности любви» [там же, с. 177].

Но не бывает универсального средства, и если в роли средства выступает человек, тем более ребенок. Сколько женщин надеялись перестать чувствовать себя одинокими после рождения ребенка, но трудности первых недель, послеродовая депрессия, естественные ограничения возможности располагать своим временем, напротив, усугубляют изоляцию! Или вспомним маленького тирана. Нередко его наличие в семье приводит к возникновению чувства одиночества у родителей. Современная женщина стремится быть такой же сильной, как мужчина. Но когда ребенок превращается в маленького тирана, она начинает ощущать себя бессильной, тем более что отец, как правило, отстраняется от борьбы за власть в семье. По существу, полагает И. Прекоп, все происходящее является следствием неупорядоченных отношений в семье родителей женщины. Ненависть против собственных матери или отца вновь оживает. Слабость мужа, остающегося в стороне от принятия решений и воспитания детей, вызывает у женщины горькое разочарование, когда ей так не хватает мужской поддержки, — «женщина чувствует себя одинокой, покинутой, вынужденной одной воспитывать детей» [73, с. 123]. Но и отцу не лучше: «Моя жена больше не принадлежит мне. Она стала марионеткой в руках нашего сына. Когда я прихожу с работы домой, у нее нет для меня ни минуты. Она полностью занята ребенком. Когда я пытаюсь с ней объяснить, она думает, что я ревную. Она истерически кричит на меня, и я напоминаю сам себе загнанного зверя. Затем я умываю руки, беру трубку и ухожу в свою келью. А не лучше ли уйти совсем? А быть может, нужно просто почаще стучать кулаком по столу?» [73, с. 146].

Решит ли развод проблему одиночества родителей трудного ребенка? Скорее проблемы просто станут несколько иными. Как и в любом другом возрасте, изоляция создает самоподдерживающуюся систему: факторы, ведущие к одиночеству, усиливаются при длительных ограничениях контактов с другими людьми. Изначально какие-то из этих проблем могут быть связаны с психологическими факторами: так, стремление ограничить социальные контакты свойственно людям с пониженным самоуважением, которые отличаются чрезвычайной ранимостью. Любое отрицательное мнение ими остро переживается, на шутку или замечание в их адрес может последовать неадекватно сильная реакция (подробнее о психологических особенностях личности, приводящих к изоляции, см. главу 7).

Но немало проблем «задается» социальными условиями, культурными нормами, регулирующими выборы и поведение любого из нас — в той

или иной степени. Психолог Б. Ньюгартен предложил ставшее довольно популярным понятие «социальные часы», обозначающее нормативные сроки для получения образования, вступления в брак, рождения детей и т.п. Уже четверть века назад отмечалось смягчение возрастных норм, выражающееся в подвижном жизненном цикле, возрастающем числе изменений социальных ролей и по сути ведущее к исчезновению традиционных «часов» [130, p. 889].

Тем не менее общественное мнение, «службы знакомств», брачные объявления в газетах создают определенное давление, которому не так просто противостоять. Яркое описание ситуации без внешних признаков давления, но «сильной» в плане воздействия, находим у Ника Хорнби в романе «High Fidelity».

Когда тебе тридцать пять, поход в кино с папой, мамой и их безумными приятелями вовсе не отвлекает от мыслей... Мы стоим, ждем... и тут со мной случается нечто ужасное, душераздирающее и леденящее кровь: мне одобрительно улыбается самый жалкий мужчина на свете. У Самого Жалкого на Свете Мужчины громоздкие очки, как у Денниса Тейлора, и заячьи передние зубы; на нем грязная желтоватая куртка с капюшоном и вытертые на коленках коричневые вельветовые брюки; его тоже привели смотреть «Хоуардс-Энд» родители, хотя и ему под тридцать. И он улыбается мне своей ужасной улыбочкой, потому что видит во мне родственную душу. Я настолько ошарашен, что... когда я наконец беру себя в руки, действие фильма заходит уже слишком далеко, чтобы я мог разобраться в происходящем на экране... Все дело в том, что разница между нами не бросается ему в глаза, и я понимаю почему. Если как следует разобраться, главный источник привлекательности противоположного пола для всех нас, старых и юных, мужчин и женщин, заключается в том, что нам нужен рядом кто-то, кто избавил бы нас от сочувственных взглядов в воскресном фойе кинотеатра, кто удержал бы от падения в преисподнюю, в которой безнадежно холостые и незамужние живут вместе со своими родителями. Этого больше не повторится. Да я лучше всю жизнь просижу у себя в норе, чем еще раз удостоюсь подобного рода внимания [97, с. 159–160].

Обычно выделяют две группы причин одиночества [см., например, 40] — объективные и субъективные. Объективные включают в себя прежде всего половозрастные диспропорции: преобладание мужчин

в возрасте до 30 лет и женщин после 40 лет, преобладание молодых мужчин в деревнях при почти полном отсутствии молодых женщин. Для отдельного человека характер «объективной данности» принимает и преобладание лиц своего пола на работе. Некоторые факторы являются и объективными, и культурно обусловленными: так, в России почти во всех возрастах женщин с высшим образованием больше, чем мужчин того же возраста. Но «необходимость» выбирать более образованного мужчину не является объективной, а является культурной нормой. Примерно так же обстоит дело с ростом: согласно исследованию Джиллис и Эвис, лишь одна супружеская пара из 720 отклоняется от нормы, предписывающей, что мужчина должен быть как минимум не ниже партнерши [цит. по 55, с. 263]. «Субъективные» причины мы подробнее рассмотрим в следующей главе.

Вернемся к жизненным задачам следующей за ранней взрослостью стадии (по Эриксону, — стадии взрослости). Основной дилеммой этой большой стадии, по существу охватывающей чуть не половину жизни человека (приблизительно от 30 до 60 лет), является «генеративность против стагнации». Генеративность — более широкое понятие, чем креативность и продуктивность. Это «прежде всего заинтересованность в устройстве жизни и наставлении нового поколения, хотя у кого-то вследствие жизненных неудач или особой одаренности в других областях деятельности этот драйв не направлен на свое потомство» [107, с. 374]. Старшее поколение зависит от младшего не менее, чем младшее от старшего; зрелый человек нуждается в том, чтобы быть нужным. «Жизненный опыт дает нам радость только тогда, когда мы можем передать его другим», — отмечает Андре Моруа [61, с. 317].

Если такого обогащения своей жизни достичь не удастся, полагает Эриксон, человек регрессирует к навязчивой потребности в псевдоблизости, начинает баловать себя, как если бы он был своим собственным, единственным ребенком. Причем сам факт наличия детей или желания их иметь не обеспечивает автоматически генеративность.

Ни успех, ни благополучие, ни творчество, «обеспеченные» на данной стадии развития, все же не гарантируют, что одиночество не придет и не потребует своей дани. В жизни Герберта Уэллса, например, 1935 год был внешне одним из самых удачных. Так, рассказывая о поездке в Америку в начале марта, писатель пишет: «Я обедал с президентом в Вашингтоне и с кем только не беседовал; я превосходно провел время и написал четыре статьи, которые потом вышли отдельной книгой — “Новая Америка: новый мир...”» Однако долгая и непростая история отношений

с Мурой Будберг, секретарем Горького, заставляет Уэллса признать: «Одиночество все больше выводило меня из равновесия. Меня возмущала Мурина неспособность понять, как я нуждаюсь в ее обществе. Я приходил в ярость оттого, что она не желала ради меня отказаться от своей ничтожной, убогой эмигрантской жизни, от бесконечных сплетен, <...> от злоупотребления водкой и коньяком, от ночной болтовни и лежания в постели до полудня. Я возмущался ею и оттого, что по ее вине не смог сохранить ей верность, и, похоже, готов вернуться к своим беспорядочным связям» [84, с. 222].

Нельзя не отдать должное великодушию и самоанализу писателя — он во многом берет вину на себя и пронизательно отмечает те причины разлада, которые связаны скорее с ним, нежели с его возлюбленной:

«Многое из вышесказанного могут счесть обвинением в адрес Муры. Но если так, <...> это <...> обвинение самой жизни, несоответствию мужских и женских желаний, мужской и женской логики <...> осложненных глубоким различием между причудливым русским мышлением, способным вычеркнуть из памяти все, что ему неприятно, и образом мысли человека, привыкшего к мышлению упорядоченному. Это еще и свидетельство моих собственных неразумных, чудовищных требований к Призраку Возлюбленной [термин Уэллса: нечто вроде идеальной спутницы, наделенной к тому же силой и загадочностью анимы. — Г.И.], которые основаны на обременительной масштабности той личности, какой я хотел себя видеть. Я знаю, я стремлюсь быть такой величиной, до какой мне не дотянуться. Болезненно чувствительный, по-детски тоскующий о помощи, я недостаточно велик для «великого человека» [84, с. 223–224].

Мысль о недостаточном величии для «великого человека» просто не могла бы и в голову прийти Оскару Уайльду, но с одиночеством, при том что вряд ли нашелся бы тогда в Англии человек, не мечтавший с ним познакомиться и услышать от него хоть слово, столкнулся и он. Питер Акройд в «Завещании Оскара Уайльда» вкладывает в уста главного героя рассуждения о своей свободе и одиночестве, которые тот произносит в самый блестящий период своей жизни. Вспоминая встречи с близкими друзьями, Уайльд признается: «Возможно, даже для них я разыгрывал роли. Я владел всеми секретами эпохи, и любая маска была мне к лицу... Мне казалось, что весь мир лежит у моих ног, что я всемогущ. Меня охватывала дикая радость. Я чувствовал себя свободным.

На самом же деле это была никакая не свобода. Мой успех был тюрьмой — я словно очутился в зеркальной комнате, где, куда ни взгляни, видишь только собственное отражение. Я стал всего лишь зрелищем; по ночам я часто сидел в одиночестве у себя на Тайт-стрит, пытаюсь осмыслить свое положение...» [2, с. 57].

Если ребенок, подросток или даже юноша могут мечтать о том далеком или недалеком будущем, когда они наконец получат долгожданные любовь, восхищение, преклонение, успех, то «кризис середины жизни» заставляет задуматься о реалистичности этих надежд. Но и в случае, если они сбылись, мы видим, как непрочно психологическое благополучие жизни, даже наполненной творчеством, признанием, славой.

Одиночество

По данным чикагской Американской академии медицины по борьбе со старением, объем рынка товаров и услуг по замедлению старения составляет в настоящее время около \$40 млрд и растет со скоростью 25% в год [32, с. 56]. Только ли желание избавиться от боли в суставах, избежать облысения или частых простуд движет десятками тысяч людей, вкладывающих за курс «инъекций молодости» баснословные суммы? В значительной степени стремление к омоложению имеет психологические причины. Не последней из них является страх перед одиночеством, нависающий над теми, кто уже не выглядит на вечные 25 лет.

Принято думать, что старость сопровождается даже не одиночеством само по себе, а страхом перед ним — перед подступающим выключением из привычной профессиональной (в связи с выходом на пенсию), дружеской (в результате снижения мобильности, возможности передвигаться) и даже семейной (из-за занятости и отчуждения детей, внуков и других членов семьи). Тем не менее страх одиночества демонстрирует динамику, не совпадающую с общепринятым шаблоном.

Страх одиночества, как, по-видимому, и другие страхи, не является врожденным, его интенсивность меняется с возрастом. В США начиная с 60-х гг. XX в. широко применяется опросник Списка страхов — FSS (Fear Survey Schedule) [122]. Опрашиваемые оценивают в баллах выраженность у себя страхов из списка, куда входят такие предметы страха как «змеи», «смерть любимого человека», «кладбища», «закрытое пространство», «одиночество», «уколы» и т.п. По данным исследования разных возрастных групп в штате Вермонт оказалось, в частности, что страх

одиночества достигает максимума примерно к десяти годам и затем медленно снижается к старости. Такую же динамику обнаруживают страхи толпы, смерти, травмы, болезни [цит. по 12, с. 290]. В настоящее время используется уже третья версия FSS-III для оценки страхов, преобладающих в тех или иных группах, для выявления индивидов с особыми страхами и для оценки успешности терапии страхов [132].

Вместе с тем, может быть не будучи тотальным и даже слишком распространённым, страх одиночества переживается достаточно болезненно именно в пожилом возрасте. Страх одиночества подпитывается страхом старения, в котором, по выражению французского исследователя Мишеля Уэльбека, «эпохе удалось... утопить трагическое предчувствие смерти» [85, с. 62]. Одна из героинь романа «Элементарные частицы» признается: «Теперь считается, что в жизни есть первоначальная беззаботная пора, а потом тебя настигнет призрак смерти. Все мужчины, которых я знала, панически боялись постареть, они без конца думали о своем возрасте. Одержимость возрастом начинается очень рано — я встречала ее у двадцатипятилетних...» [85, с. 125]. Почему же люди так неотрывно думают о своем возрасте? М. Уэльбек отвечает на этот вопрос: «Сейчас в уме каждого простая перспектива будущего: придет час, когда сумма физических радостей, которые уготованы ему в жизни, станет меньше, чем сумма ожидающих его страданий (в общем, человек знает, что счетчик работает — и крутится он в одну сторону)» [85, с. 131].

Мучительное одиночество предстояния смерти, близости конца не обязательно является «привилегией» пожилого возраста. Шекспиру не было и сорока пяти лет (справедливости ради следует отметить, что продолжительность жизни тогда была намного меньше нынешней), когда он написал 73-й сонет («То время года видишь ты во мне...») [103, с. 511] с его финальными строками —

Ты видишь все. Но близостью конца
Теснее наши связаны сердца!

Или — снова Уэльбек, об отношениях своих главных героев, Мишеля и Аннабель, встретившихся после двадцатилетнего перерыва, последовавшего за юношеской влюбленностью.

Иногда они грустили, но главное, оба были серьезны. Они знали — и тот и другая, — что переживают свою последнюю истинно человеческую связь, и сознание это вносило в каждый отпущенный

им миг нечто душераздирающее. Они испытывали друг к другу большое уважение и безмерную жалость. И все же в иные дни по неожиданной, волшебной милости им были дарованы минуты, пронизанные свежим воздухом и щедрым, бодрящим солнцем, однако куда чаще они чувствовали, как серая пелена накрывает и их самих, и землю, по которой они ступают, и во всем им виделось предчувствие конца [85, с. 129].

Удивительно не то, что рано или поздно по крайней мере некоторые из людей переживают «предчувствие конца», но скорее то, что эти переживания могут быть психотерапевтическими. Так, Ирвин Ялом рассказывает о групповом опыте переживания «жизненного цикла», предложенном Эллиотом Аронсоном и Энн Дрейфус на летней программе Национальной тренинговой лаборатории (National Training Laboratory) в Бетеле, штат Мэн. Этот опыт помогал участникам сфокусироваться на основных вопросах каждой стадии жизни. В отрезок времени, посвященный старости и смерти, они целые дни жили жизнью стариков. Им была дана инструкция ходить и одеваться, как старые люди, припудрить волосы и стараться играть конкретных хорошо знакомых им стариков. Они посещали местное кладбище. В одиночестве гуляли по лесу, представляя в своем воображении, как теряют сознание, умирают, как их обнаруживают друзья и как их хоронят [109, с. 197–198].

Но самое безысходное и полное одиночество в европейской культуре ожидает человека на пороге смерти. Роман американского писателя Р.П. Уоррена «Дебри» начинается с размышлений главного героя, вернувшегося с похорон отца:

Он думал о предстоящей ночи. Думал об одиночестве этой ночи, первой ночи в земле. Именно тогда, думал он, усопший впервые осознает, что он совершенно один. Именно тогда, в этом полном одиночестве, ощутит он первые признаки долгой епитимьи разложением. Именно тогда усопший постигает страшную правду: Это конец, больше ничего не будет.

Быть мертвым, думал он, это знать, что больше ничего не будет [81, с. 433].

Владимир Набоков удивлялся тому, что мы боимся неизвестности и одиночества, которые наступят «после» жизни, не переживая особо по поводу того же состояния «до» нашей жизни. «Заглушая шепот

вдохновенных суеверий, здравый смысл говорит нам, что жизнь — только щель слабого света между двумя идеально черными вечностями. Разницы в их черноте нет никакой, но в бездну преджизненную нам свойственно вглядываться с меньшим смятением, чем в ту, в которую летим со скоростью четырех тысяч пятисот ударов сердца в час...» — писал Набоков в романе «Другие берега» [62, с. 135]. Впрочем, продолжает автор, «я знавал... чувствительного юношу, страдавшего хронофобией и в отношении к безграничному прошлому. С томлением, прямо-таки паническим, просматривая домашнего производства фильм, снятый за месяц до его рождения, он видел совершенно знакомый мир, ту же обстановку, тех же людей, но сознавал, что никто его отсутствия не замечает и о нем не горюет. Особенно навязчив и страшен был вид только что купленной детской коляски, стоявшей на крыльце с самодовольной косностью гроба; коляска была пуста, как будто “при обращении времени в мнимую величину минувшего”, как удачно выразился мой молодой человек, самые его кости истлели» [62, с. 135].

Эрик Берн, английский психотерапевт, автор бестселлеров «Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений» и «Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы», рисует в последнем картину финала жизни в западной культуре: «Неактивных людей пожилого возраста можно разделить скорее всего на три группы. Например, в США главные отличия — финансовые. Те, у кого сценарий неудачников, живут одиноко в меблированных комнатах или дешевых отелях и зовутся стариками и старухами. Те, кто относятся к непобедителям, имеют собственные домики, где могут предаваться своим причудам и странностям. Их именуют старыми чудаками. Те же, кто реализовали сценарий победителя, проводят остаток жизни в уединенных усадьбах с управляющими и считаются достойными гражданами» [9, с. 279].

Парадоксальным образом достижительность западной культуры помогает формированию взгляда на смерть как на проигрыш уходящего и выигрыш остающихся. Ты имеешь право на жизнь, участие, помощь, до тех пор пока за что-то держишься, что-то можешь, но и наличие, и отсутствие у тебя достижений скорее разъединяет тебя с другими людьми, нежели объединяет. И еще более разъединяет смерть, «Для русского человека отношение к жизни и смерти, таким образом, сродни игре с выбыванием. Смерть — абсолютное поражение, катастрофа, которую не рекомендуется даже брать в расчет» [27, с. 15]. И здесь нет особых различий между европейской и российской ментальностью. Философ

Андрей Демичев говорит об «инфантильно-подростковом» отношении к смерти русского человека: смерть предстает не как необходимость, но как случайность, а ведь случайность можно исключить или свести к минимуму.

Ответ на вопрос, поставленный в начале главы — в каком же возрасте мы более всего рискуем столкнуться с одиночеством, кажется излишним. Разрывы в социальной ткани, связывающей нас с другими людьми, могут обнаружиться в любой период жизни. Но даже если наша жизнь сплетена со многими и многими другими, чувство изолированности, отграниченности, покинутости в любой момент может появиться и пустить корни.

Этой жизни нелепость и нежность
Проходя, как под теплым дождем,
Знаем мы — впереди неизбежность,
Но ее появленья не ждем.
И, очнувшись от яркого света,
Видим вдруг — неизбежность пришла,
Как в безоблачном небе комета —
Лучезарная вестница зла.

Г. Адамович

Неизбежность чувства одиночества феноменологически связана все же скорее не с «напоминательностью» комет или «мене, текел, фалес»; чувство как будто прорастает изнутри, окружает исподволь. Подобно упрямым растениям, вновь и вновь знаки одиночества оказываются явными, на первый взгляд, на совершенно расчищенных от них дорожках жизни. И пути к одиночеству, о которых пойдет речь в следующей главе, при всей их заданности социальным, глубоко индивидуальны.

Глава 7

ПУТИ К ОДИНОЧЕСТВУ

Мы покидаем свое детство, не зная, что такое юность, мы вступаем в брак, не зная, что такое семейная жизнь, и даже становясь старыми, мы не знаем, к чему мы идем: старые люди есть невинные младенцы пожилого возраста. В этом смысле, мир людей есть планета неопытности.

Милан Кундера

Человек сталкивается с неумолимостью смерти и неотвратимостью свободы, ничего или почти ничего не зная о себе и своем будущем. Еще одно открытие, согласно взглядам экзистенциальных психологов, ждет его — открытие своей изоляции.

Понятие «изоляция» более широкое, чем понятие «одиночество». Ирвин Ялом говорит о трех разных типах изоляции — межличностной, внутриличностной и экзистенциальной [109, с. 398]. Как одиночество обычно понимается и переживается *межличностная изоляция* — изоляция от других индивидов. Препятствовать взаимодействию с «другими» могут многие факторы: географическая изоляция (вплоть до «робинзолады»), социокультурные факторы (например, минимизация роли большой семьи и стабильного соседского окружения в урбанизированном мобильном обществе). Это и недостаток навыков общения, и амбивалентное (одновременно положительное и настороженное, отрицательное) отношение к близости, и такие стили общения как нарциссический, использующий, критический.

Менее привычным для нас является термин «*внутриличностная изоляция*» — процесс, в ходе которого человек отделяет друг от друга части самого себя. В экзистенциальной психологии и психопатологии внутриличностная изоляция обозначает результат блокировок, произошедших с человеком в начале жизни и ведущих к срыву его естественное развитие. Известный случай Элен Вест, пациентки Л. Бинсвангера, тщетно пытавшейся добиться телесного совершенства, приводится Карлом Роджерсом как пример зависимости, сопровождаемой одиночеством, а Ирвином Яломом — как пример внутриличностной изоляции: «Хотя в детстве она была вполне независимой от мнения других, сейчас она полностью зависима от того, что думают другие. У нее уже нет больше способов узнать, что она сама чувствует или каково ее мнение. Это состояние сильнейшего возможного одиночества, почти полная сепарация от собственного автономного организма» [цит. по 109, с. 399].

Третью форму изоляции И.Д. Ялом называет *экзистенциальной*. Исследователь аргументирует свою точку зрения: «Индивиды часто бывают изолированы от других или от частей себя, но в основе этих отъединенностей лежит еще более глубокая ситуация, связанная с самим существованием, — изоляция, которая сохраняется при самом удовлетворительном общении с другими индивидами, при великолепном знании себя и интегрированности. Экзистенциальная изоляция связана с пропастью между собой и другими, через которую нет мостов. Она также обозначает еще более фундаментальную изоляцию — отделенность между индивидом и миром» [цит. по 109, с. 400].

Непреодолимость пропасти между самыми близкими людьми, ребенком и родителями, при внимательном, чутком, восторженном отношении к ребенку, хорошо отражена в «Метафизическом дневнике» М. Эпштейна:

Кажется, ты научилась догонять нас [научившись ползать. — Г.И.] лишь для того, чтобы твердо усвоить: мы все равно тебе не принадлежим, даже когда ты рядом с нами.

<...>

Конечно, нельзя ничего изменить: ведь надо же готовить еду и заниматься тысячью посторонних тебе вещей. И тебе надо рассматривать скучные нам углы и завитушки, основательно знакомясь с мелкой наличностью мира. Но отчего-то душа моя болит, чувствуя вблизи твою душу и не умея соединиться с ней.

<...>

...Однажды я смотрел тебе в глаза, лишённые возраста, вечные, как душа, и вдруг между нами протиснулась маленькая ручонка, дернувшая меня за бороду, — и сквозь один твой облик проступил другой, несовместимые, как два изображения на одной карточке. Твоим ручкам — семь месяцев, а глазам — бесконечность лет, и эта разница обрекает нас на разлуку. Я знаю, что в бесконечности, откуда ты совсем еще недавно пришла, души могут совсем не различаться, и оттого мне так больно быть рядом с тобой — несоединенным: слишком близка граница, которой не перешагнуть! [105, с. 148–149].

Универсальность экзистенциальной изоляции не означает, что она переживается всеми одинаково. Роберт Пенн Уоррен в романе «Место, куда я вернусь» находит слова для выражения квинтэссенции одиночества Запада и Юга Америки середины XX в.

Я еще никогда не бывал на Западе, и эта разновидность одиночества была для меня новой. Ее новизна, как мне показалось, заключалась в том, что здесь окружающие просторы разбегаются во все стороны, человек истекает ими, как кровью, и если он не в состоянии их остановить, то в конце концов от него, словно от дохлого кузнечика, остается всего лишь сухая, прозрачная скорлупка, сквозь которую беспрепятственно льются палящие лучи солнца. Поэтому люди здесь стараются сбиться в кучу. Как скот перед бурей, только эта буря надвигается не с неба, и порождает ее не стихии. Больше того, ощущение надвигающейся опасности становится сильнее всего в самый безветренный день, когда горизонт, на глазах убегающий вдаль, зыблется в жарком сиянии. Эта буря — чисто метафизический смерч, который засасывает душу человека и уносит ее неизвестно куда.

<...>

Для меня такое одиночество было новым. Ибо, в отличие от этого истекания души в окружающие просторы, хорошо знакомое мне одиночество — одиночество Юга, а не Запада, — подобно внутреннему кровоточению: это излияние души в глубь самого себя, прочь от окружающего мира, во внутреннюю бесконечность, словно в бездонную яму. К такому одиночеству я привык с детства и сполна использовал все его возможности... [82, с. 127–128].

Экзистенциальная изоляция, пишет Ялом, — это долина одиночества, к которой ведут много путей.

В этой главе мы рассмотрим лишь некоторые из самых распространенных путей к длительному, хроническому, настоящему одиночеству, которое трудно разорвать без помощи других людей или без долгой, упорной работы над собой. Это одиночество не является преходящим, неглубоким, временным.

Затруднения общения: нарушения техники или...

В главе 6 мы уже говорили о застенчивости. Помимо нормальной возрастной застенчивости существуют и другие — тяжелые ее формы. Примером такой формы является ситуация, когда человек просто не решает-ся выйти за порог своего дома. Понятно, как эта проблема ограничивает

его жизнь. Кроме застенчивости существуют и другие препятствия к полноценному общению — затруднения общения, вызывающие чувство неудовлетворенности, раздражения, неудовольствия.

Неудовлетворенность общением может проявляться на объективном и субъективном уровнях. Показатели объективного уровня — конфликты, сбои, трения в реальном взаимодействии. Показатели субъективного уровня — изменение эмоционального самочувствия, рост нервно-психического напряжения [46, с. 48]. В.Н. Куницына [42] выделяет три вида затруднений в общении (трудности, барьеры и нарушения), по нарастающей характеризующие степень тяжести последствий для участников общения.

Трудности вызваны несбалансированностью желаний, умений и возможностей для общения, свойственных человеку. К примеру, субъектом затрудненного общения, контакты с которым оказываются самыми легкими по психологическим последствиям, оказывается человек, желающий общаться и имеющий такую возможность, но не умеющий это делать. В.Н. Куницына отмечает, что такому субъекту свойственны невоспитанность, беззастенчивость, эгоцентризм, приводящие к отвержению.

Барьеры в общении создает человек, которому свойственны предубежденность, ригидность в восприятии другого, следование предрассудкам и стереотипам.

Нарушения — самые тяжкие затруднения — привносятся субъектом, отличающимся подозрительностью, завистливостью, эгоцентризмом, тщеславием, себялюбием, ревностью, высоким уровнем фрустрированности межличностных потребностей. В этой классификации, где смешаны педагогические (невоспитанность) и собственно психологические характеристики, эгоцентризм как личностная черта встречается и на низшем, и на высшем уровне трудностей. Вместе с тем следует согласиться с автором, что любые грубые нарушения общения почти всегда обусловлены эгоцентрической позицией одного, а нередко и обоих партнеров по общению.

Подобная точка зрения характерна не только для психологической и психотерапевтической, но и для христианской литературы. Так, в недавней переведенной книге Лэрри Крабба, консультанта по вопросам семьи и брака, утверждается, что затруднения супружеского общения объясняются тем, что «мужчина и женщина находятся в цепях эгоцентричного подхода к жизни. Эти цепи могут быть уничтожены только в результате постоянной работы с прощающим и милосердным Богом...

Восстановление нарушенного чувства собственного достоинства и исцеление душевных ран не являются первостепенными задачами. В первую очередь, необходимо разобраться с хитрой, всеобъемлющей, упорной преданностью своему “я”. Эгоцентризм — это убийца. ...Непонимание в общении, проблемы несдержанности, нездоровые реакции на прошлые семейные проблемы, отношения зависимости и личная несовместимость — все это берет начало в глубинах эгоцентризма» [41, с. 20].

Но откуда возникает сам эгоцентризм? Т.И. Дымнова [28] связывает затруднения адаптации и взаимодействия в современной семье с тем фактом, что молодые супруги неосознанно предпочитают партнеров из семей, сходных с родительской по значимым параметрам. Родительские и прародительские семьи пострадали от социальных катаклизмов. Из поколения в поколение переходят проблемы, связанные с конфликтогенным характером, с лидерством, подчинением и ответственностью (в исследовании Т.И. Дымновой анализировались семейные ситуации 800 семей на протяжении четырех поколений). Среди представителей молодого поколения очень много единственных детей, причем часто как следствие психологической установки их родителей. Например, почти у половины единственных детей один из родителей или оба — единственные дети, хотя уровень жизни по сравнению с послевоенными годами значительно вырос. Человеку, выросшему вне нормальной семьи, отмечает автор, присущи недоверие к людям, подозрительность и, как следствие, склонность к отстраненности, изоляции. Эти черты, в свою очередь, становятся причиной ограниченности развития. Остановить воспроизведение нарушенных семейных отношений, с точки зрения Т.И. Дымновой, можно только при осознании имеющихся нарушений и волевым контролем за их последствиями.

Л.А. Коростелева приводит данные об особенностях (скорее социально-демографических, нежели психологических) клиентов петербургской службы знакомств, как успешных, нашедших себе пару благодаря этой службе, так и неуспешных, являвшихся не менее двух лет ее клиентами, но так и не сумевших создать семью [40, с. 212].

Среди успешных мужчин и женщин, вступивших в брак, преобладают разведенные. Отчасти это объясняется количественным преобладанием последних среди клиентов службы, однако необходимо принимать во внимание, отмечает автор, их способность конструктивно использовать брачный опыт, большую адаптивность. В отношении разведенных женщин отмечается факт социального запроса на брачном рынке в силу их большей внешней привлекательности и стереотипа восприятия

мужчин, подсознательно стремящихся к конкуренции с другими мужчинами для подтверждения своей самооценки.

Более детально изучались особенности группы неуспешных клиентов. Л.А. Коростелева отмечает, что дело не в объективных (жилищно-материальных) условиях: большинство клиентов имеют свою квартиру и сравнительно высокую зарплату, но только некоторые создают семью. Скорее, причиной являются личностные особенности неуспешных, такие как низкая эмоциональная устойчивость, подозрительность, изоциренность и неадекватные брачные интенции. Наиболее яркие отличия от успешных по личностным тестам фиксируются для социальной смелости и экспрессивности, существенно более низких у неуспешных. Что касается брачных интенций, то самое распространенное среди клиентов службы знакомств представление таково — семья должна служить опорой в трудную минуту и избавлять от одиночества. Опору в браке чаще ищут достаточно общительные, открытые и сердечные, а также те люди, которые доминантны и самоуверенны. Избавиться от одиночества в браке стремятся эмоционально неустойчивые клиенты [40, с. 216].

Личностными свойствами неуспешных, вокруг которых концентрируются остальные, являются робость и тревожность, сочетающиеся с пессимизмом и уступчивостью. Эти качества (в особенности при низкой самооценке) препятствуют развитию добрачных отношений. Выдвигая нереалистические требования к партнеру, осложняя выбор и последующие отношения, клиенты службы знакомств получают подтверждение собственной непривлекательности. Все более стойкими, указывает Л.А. Коростелева, становятся такие характерные особенности личности, испытывающей социальную изоляцию, как заниженная самооценка, самоуничижение, искажение социальной компетентности (чрезмерная отзывчивость по отношению к друзьям и предвзятость по отношению к отвергающим лицам).

Не стоит считать, что это проблемы специфической области — области отношений между мужчиной и женщиной. Исключительно похожий путь усугубления трудностей, вызванных первыми неудачами, описывает Уильям Глассер в книге «Школа для неудачников».

Образование, которое должно играть ведущую роль в формировании личности, порой не оказывает существенного влияния на самосознание людей преуспевающих, зато, к сожалению, решающим образом сказывается на психологии неудачников, поскольку ощущение неудачи воспринимается гораздо острее, чем ощущение успеха.

Может быть, это зависит от шаткой природы человеческих взаимоотношений, ведь только немногие из нас связаны прочными узами с теми, кто любит и ценит нас по-настоящему. Быть неудачником и страдать от одиночества — здесь не требуется особых усилий, а вот чтобы преуспеть, надо постараться. Человек терпит неудачу и, как правило, смиряется с ней, становясь еще более одиноким и неуверенным в себе. Поэтому неудачнику успех представляется чем-то далеким и недостижимым. Путь к успеху только один — думать, трудиться, любить других; это гораздо труднее, чем жаловаться на судьбу и бездействовать. В стрессовой ситуации человек испытывает сильные отрицательные эмоции и обвиняет всех и вся в своих неудачах вместо того, чтобы попытаться найти эффективные пути решения проблем [24, с. 53].

Именно как задачу, требующую решения, рассматривали обращение в службу знакомства успешные клиенты, не фокусируясь на трудностях.

Таким образом, различного рода нарушения общения препятствуют развитию дифференцированных и реалистических представлений о потенциальном партнере, закрепляются личностные черты, осложняющие все виды общения, и глубокие, прочные отношения так и не складываются. Иногда даже часть пути, пройденного в этом направлении, формирует у человека боязнь любви.

Боязнь любви как путь к одиночеству

Боязнь любви — это не робость подростка или юной девушки. Это не мимолетные разочарования, ревность, горечь, усталость. Это сознательное или бессознательное нежелание вступать в рискованную, негарантированную область человеческого существования.

Во все времена были люди, с удивлением и недоверием слушающие рассказы о чьей-то любви, люди, никогда не теряющие голову, не способные на безумства, на отчаянные страсти и ревность. Влюбленные в их глазах всегда выглядят ненормальными, неуравновешенными. Свыше двух тысячелетий назад Тит Лукреций Кар в поэме «О природе вещей» [52, с. 57], убеждая читателя в преимуществах бесстрастия, писал:

Тратят и силы к тому же влюбленные в тяжких страданиях,
И протекает их жизнь по капризу и воле другого...

Каким неправдоподобным и неестественным показался бы Лукрецию и его единомышленникам рассказ о немецком поэте Генрихе Штиглице и его жене Шарлотте! Генриха и Шарлотту связывала не только любовь, но и взаимное восхищение. И когда талант поэта стал иссякать, когда его начали мучить ипохондрия и неверие в свои силы, Шарлотта, отчаявшись вновь разбудить в муже поэтический гений, решилась на безумный поступок и совершила его вполне обдуманно. Считая, что только эмоциональное потрясение может вернуть творческую силу Генриху, она закололась кинжалом. Вернувшись с концерта, он застал ее мертвой.

К Штиглицу не вернулись ни гений, ни слава. Он быстро опустился и одряхлел, за стакан вина охотно рассказывал посетителям кафе о своей жизненной истории, на шумевшей некогда в Европе.

XX век не только приумножил число людей, не встречающихся в своей жизни со страстями и аффектами, но и сделал бесстрастную жизнь культурной нормой. Функциональность всего, что делает человек, размеренность его существования, подчиняющаяся рабочему распорядку, не оставляют места для непредсказуемых переживаний. Как формулирует Петер Куттер в работе «Психоанализ страстей», современный человек вместо того, чтобы жить свободно, неординарно и независимо, существует экономно, ordinarily и аккуратно. Люди этого типа не в состоянии любить — они не могут выносить длительный эмоциональный контакт с другим человеком. Они с легким сердцем разрывают отношения, не принимая во внимание ни верность, ни благодарность. Они холодны и бессердечны.

Но больным является и само общество, состоящее преимущественно из таких людей. Симптомы этой болезни — наркомания и алкоголизм, насилие и преступность, «потребительские мании», отмечает П. Куттер [43]. Наркотики и алкоголь сулят заполнение зияющих пустот, вызванных исчезновением страстей и эмоциональной жизни; кража и насилие дают возможностью насильственно получить заместитель того, в чем нуждался человек и чего он не смог получить, в первую очередь в детстве, — заместитель внимания и заботы, заместитель любви.

В романе «Элементарные частицы» Мишель Уэльбек, сравнивая молодых женщин начала и конца XX в., рассуждает:

Нынешние девушки более осмотрительны и более рациональны... Встречи с парнями для них не более чем каникулярное времяпровождение... Впоследствии они стремятся заключить разумный

брак на основе достаточного социо-профессионального соответствия и определенного совпадения вкусов. Разумеется, они тем самым лишали себя всех возможностей счастья... зато они рассчитывали таким манером избежать нравственных и сердечных мук, что терзали их предшественниц. Впрочем, эти надежды вскоре рушатся: на деле треволения страстей, исчезнув из обихода, оставляют по себе большой простор для скуки, ощущения пустоты, беспокойного ожидания старости и смерти [85, с. 153].

Двадцатый век прибавил к боязни любви еще нечто новое — культ вечной молодости, страх перед старением. Вопрос «Будешь ли ты любить меня, когда мне будет шестьдесят четыре?», мягко-иронический в популярной песенке Пола Маккартни, обретает пугающую остроту. Культ юной красоты и молодости не оставляет места для уверенности, что и в шестьдесят человек может быть не менее привлекателен, чем в двадцать. Если серьезные отношения рано или поздно грозят разрывом, зачем вовлекаться в любовь? Так рассуждают те, кто боится быть оставленным и покинутым больше, чем никогда не знать глубокой привязанности и любви.

Боязнь любви часто основывается на недоверии к «другому», и нередко — на недостаточной любви к себе.

Нелюбовь к себе

Канадский психолог Ульрик Найссер проводил исследования слухового восприятия с применением придуманных им специальных наушников: одним ухом человек воспринимал одну информацию, вторым — совсем другую. Были такие люди, которым удавалось отфильтровывать ненужную, нежелательную информацию и быть внимательными к той, воспроизведения которой потом требовали экспериментаторы, причем даже если голоса в обоих наушниках были очень похожими. Но даже они отвлекались, теряли нить, когда в «ненужном» канале звучало их собственное имя. Социальные психологи описывают массу феноменов, таких как «нереалистичский оптимизм» (убеждение, увы, малообоснованное, в том, что уж со мной-то ничего плохого не случится!), «предубеждение в пользу собственного Я» и т.д. При этом большинству из нас трудно признаться и себе, и другим людям в том, что большую часть времени мы думаем именно о себе. «Полюбите себя, — писал известный своими

парадоксами Оскар Уайльд, — и у вас будет роман, который продлится всю жизнь».

Людей, демонстративно руководствующихся в первую очередь своими интересами, называют обычно эгоистами. Это слово относительно недавно вошло в словарь европейских языков — в XIX в. данный термин был предложен одним из отцов-основателей социологии и философской школы позитивизма Огюстом Контом.

Любовь и брак нередко рассматривались и обществом, и философами как средство преодоления эгоизма. Например, немецкий философ Готлиб Фихте говорил: «Первоначальные стремления человека эгоистичны; в браке сама природа направляет его забытья в другом человеке, брачный союз обоих полов — единственный способ облагородить человека, выводя его из состояния природности» [88, с. 125]. Почему же не во всех брачных союзах эгоизм преодолевается?

В личности каждого из нас есть внешняя сторона, наше публичное Я, которое используется для взаимодействия с большинством людей. Есть и внутреннее Я, скрытое не только от окружающих, но и от самого человека. Скрытое не в силу принципиальной недоступности, а потому, что нам тяжело и больно заглядывать в глубины Я, где содержатся травмы и раны, нанесенные нам в детстве, нередко нашими любящими родителями; болезненный опыт взросления и общения с другими людьми, не всегда доброжелательными; страхи и тревоги; сожаления о неловких и постыдных ситуациях, участниками или виновниками которых мы оказались.

Люди, которые любят себя, тоже не свободны от этих травм и мучительных переживаний. Но они многократно спускались в глубины своего Я и знакомы с этой своей стороной (темной, постыдной, ужасной, как кажется тем, кто так и не нашел мужества заглянуть в себя). Они открыли, что можно принять и эту сторону своего прошлого. Если не знать себя целиком, нельзя любить себя целиком, нельзя открыться полностью другому человеку. Любовь к себе является началом подлинной близости с «другим», иначе вы будете подозревать его в неискренности чувств по отношению к вам — разве можно любить такого (такую)? Необходимо одновременно работать и над достижением близости, и над достижением настоящей любви к себе. Психотерапевт С. Пэйдж дает совет при необходимости начинать эту работу с разными людьми. Например, девушка может становиться близкой, т.е. открывать себя подругам из терапевтической группы, и при этом получать достаточно любви к себе, чтобы допустить в свой внутренний мир мужчину.

И только затем его любовь поможет ей глубже заглянуть в себя и лучше понять себя.

Но нередко от барьера между собой и другими людьми отказаться очень трудно. Так, Олимпиада И. говорит о себе, отвечая на вопросы интервьюера (И) о своем детстве.

О.И.: У меня есть знакомые, но нет подруг или друзей. Я всех называю знакомыми. Я так для себя считаю, что нет двух похожих человек. Вот, допустим, я такая, какая бы я ни была. Вот если бы был точно такой же человек. Я бы знала, что могу ему доверять точно так же как себе.

<...>

У меня есть какие-то требования. Вот, допустим, такие требования я хотела применить к другому человеку. Но я не могу их предъявлять, потому что у него какие-то есть слабости. Вот, допустим, хранить секреты: некоторые могут — некоторые не могут. Но я могу. Я не могу доверить свои секреты всем, соответственно. <...> если другой человек захочет меня иметь в друзьях, то я согласна, потому что я жертвую всем. Но вот не знаю, пожертвуют ли ради моих каких-то вещей друзья. Поэтому мне все знакомые. Хорошие знакомые, это, практически, как друзья.

Я со своей сестрой никогда ничем не делилась, ни с сестрой, ни с мамой.

И.: Ни с мамой?

О.И.: Никогда... Понимаешь, для меня очень важно, чтобы по отношению ко мне у людей было ровное мнение. Чтобы не глубоко меня знали... Пусть все одинаково считают, что я вот такая, ну, никакая. То есть ничего не могут сказать про меня. Вот мне это больше нравится. Вот, именно, нечего чтобы было сказать [5].

За сокрытием своей внутренней сути, индивидуальности, а значит, за нелюбовью к себе и боязнью любви нередко стоит неустойчивое самоуважение современного человека. Он чувствует, что его стоимость зависит от его способности продавать свои качества и от того, насколько эти качества будут признаны другими людьми. Эрих Фромм назвал это рыночной или маркетинговой ориентацией современного человека.

Мы все ужасно одиноки, хотя, на первый взгляд, кажемся общительными и коммуницируем со многими людьми.

<...>

Заурядный человек сегодня ужасно одинок и чувствует себя одиноким. Он замечает, что цена его не определяется ни внутренней или потребительской ценностью его личности, ни его силой или способностью любить и ни его человеческими качествами. Она определяется тем, как он может продать эти качества или благодаря им достичь успеха и признания других людей [91, с. 9].

Люди чувствуют себя намного увереннее, «если они признаны другими людьми, если они могут себя продать, если другие говорят: “ты — замечательный мужчина” или “ты — замечательная женщина”.

Чувство собственной значимости, зависящее от мнения других, связано с опасением изменения этого мнения. Каждый день приносит новые испытания, и постоянно необходимо убеждать себя и других в том, что ты в порядке» [9, с. 9].

Но даже если успех не покидает человека, даже если ему или ей удалось найти вполне соответствующего по рыночной цене партнера, возникает новая проблема — скука. Люди быстро наскучат друг другу, отмечает Э. Фромм, если их отношения малоспецифичны, если они находятся в рамках predetermined ролевых образцов. Обычно люди или стремятся к развлечениям с целью не встретиться со скукой, или мечтают о «более подходящем» партнере, считая, что поменяв его, преодолеют скуку.

Главная проблема связана с неспособностью оставаться наедине с собой, отсутствием интереса к себе и к другим. «Иногда удается очень легко влюбляться и быть любимым до тех пор, пока другой человек, да и ты сам себе не наскучишь. Но любить и, так сказать, “оставаться” (пребывать) в любви довольно трудно — хотя это не требует от нас ничего сверхъестественного, а в действительности является самым главным человеческим качеством», — замечает Фромм [9, с. 10].

«Средний человек» редко замечает в себе отсутствие этого «самого главного человеческого качества». Но в его воле — или, по крайней мере, так ему кажется — защитить себя от дополнительных страданий уязвленного самолюбия, тем более горьких, что он всецело зависит от мнения других людей и сам себе помочь не в силах.

Карен Хорни в работе «Недоверие между полами» рассматривает типичные способы защиты мужчины от невротической тревоги, связанной с самоуважением, которая налагает особый отпечаток на его общее отношение к женщине. Именно мужчине, полагает автор, приходится вновь и вновь доказывать свою мужественность, свою маскулинность

женщине. У женщины такой необходимости нет, «даже если она фригидна, она может участвовать в половом акте, зачать и родить ребенка. Она играет свою роль самым фактом своего бытия, без всякого действия, и это вечно наполняет мужчин восхищением и завистливой обидой» [101, с. 137].

Первый типичной способ мужской защиты — сверхкомпенсация, стремление «иметь» множество женщин, самых красивых и самых неуступчивых. Другим способом защиты «ноющего нарциссического шрама от возможной опасности» [101, с. 138] является описанная Зигмундом Фрейдом склонность к выбору недостойного объекта любви. И наконец, третий путь поддержания мужчинами собственного превосходства, с точки зрения К. Хорни, является самым важным по своим последствиям.

Мнение, что женщины — инфантильные создания, живущие эмоциями, и поэтому не способны к ответственности и не вынесут независимости — результат работы маскулинного стремления снизить самоуважение женщин. Когда мужчины приводят в оправдание этой установки довод, что множество женщин на самом деле соответствуют такому описанию, мы должны задуматься, не культивируется ли именно такой тип женщины проводимой мужчинами систематической селекцией. Еще не самое худшее, что величайшие умы от Аристотеля до Мёбиуса затратили немало энергии и интеллектуальных усилий на доказательство принципиального превосходства маскулинности. Что действительно плохо — это тот факт, что хлипкое самоуважение “среднего человека” заставляет его снова и снова выбирать в качестве “женственного” типа — именно инфантильность, незрелость и истеричность, и тем самым подвергать каждое новое поколение влиянию таких женщин [101, с. 138].

Здесь мы вплотную приблизились к проблеме поиска идеального партнера. При всей привлекательности идеала и представляющейся трансцендентности жизни, вдохновленной идеальными образами, это еще один из путей к одиночеству.

Поиски идеала

В работе «Невроз и развитие личности» К. Хорни утверждает, что в благоприятных обстоятельствах ребенок раскрывает, осуществляет заложенный в нем потенциал; если же условия препятствуют этому, ребенок так и не сможет удержать образ своего потенциального Я. У него формируется совсем иной образ — идеальное Я, заставляющее направлять всю жизненную энергию на его поддержание. Основное требование, предъявляемое невротиком к себе, — «не быть тем, кто я есть, быть лучшим, иным». Если потенциальное Я достижимо, то, как правило, в качестве образца идеального Я выбирается совсем уж нереалистичский [99].

Еще одну грань выбора неадекватного образца для сравнения с собой отмечает Ф. Зимбардо: «Такой выбор, помимо очевидных страданий от сопоставления с идеалом красоты или таланта, ведет за собой утрату наслаждения от процесса самосовершенствования — поскольку все силы, все помыслы сосредоточены на идеальном результате» [30, с. 142]. Этот идеал или образ отвлекает человека от его истинного, полноценного бытия и обрекает на погоню за призраком. М. Эпштейн [106] приводит как пример такого преследования идеала стендалевских Жюльена и Матильду, которые любят друг в друге образ, и этот образ каждому из них кажется единственно достойным любви. Но когда влюбленные сталкиваются с действительностью любимого человека, это приводит к разочарованию и даже взаимной ненависти.

В романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота» герой повествования почти не страдает оттого, что, видимо, принимается за другого, несущего несущего. Вместе с Анной он страдает от недоступности и ускользающей реальности этого другого — «целуя меня, Анна скорее целовала того никогда не существовавшего человека, который стоял за поразившими ее стихами; откуда ей было знать, что и я сам, когда писал эту книгу, тоже мучительно искал его, с каждым новым стихотворением убеждаясь, что найти его невозможно, потому что его нет нигде» [68, с. 352]. Описанная писателем ситуация не только и не столько относится к слепоте читателя (читательницы). Это ситуация замурованности предмета обожания в жестко структурированном, упорно сопротивляющемся изменениям образе возлюбленного (возлюбленной). Постоянно обращаясь к несуществующему, но такому желанному образу, влюбленный в конце концов вызывает сомнения у объекта своей любви — может быть, я не таков, каким себе казался всегда и каким

привык себя считать, может быть, любящий меня человек прав? Мучительное раздвоение реальности, расщепление самооощущения может смениться отчуждением от обоих образов Я — своего и Я глазами любящего меня.

Поиски идеального возлюбленного (возлюбленной) являются нормативно одобряемыми в нашей культуре. В мужском варианте это скорее поиск, в женском — ожидание прекрасного принца. Когда иронично, когда всерьез эта ситуация бесконечно обыгрывается в сюжетах массовой культуры. Изучавший женские стереотипы на выборке студенток филологического факультета МГУ в 70-е гг. прошлого века В.Ф. Петренко отмечает, что «основной запрос девушек-филологинь к идеальному мужчине, будущему мужу или возлюбленному, сводился к тому, чтобы “он меня понимал”. Фактически под этим запросом стоит следующее: чтобы он, идеальный, мудрый, сильный помог ей найти саму себя, выбрать тот личностный путь становления или выбрать ту модель женского поведения, которую она сама еще не знает. Чтобы среди возможных альтернатив он помог ей найти истинный путь, дао. Это запрос Галатеи к своему Пигмалиону» [69, с. 22–23].

Приведенный пример свидетельствует не столько о поиске идеала, сколько о поиске зеркала, благодаря которому можно четче разглядеть будущее, идеальное Я. Но что ждет повзрослевшую Галатею? Показательно в этой связи признание Эммы Герштейн: «Когда-то, в юности, я мечтала, что встречу мужчину, который будет опорой, духовным руководителем, другом и защитником. Эта мечта давно была забыта. Не было вокруг меня мужчин, живущих большой и ровной творческой жизнью. Все, с кем можно было найти общий язык, были невзрастениками, усталыми и неудовлетворенными людьми или застывшими, подменяющими условными рефлексамии движениями живой души. А главное — они были заняты только собой» [19, с. 143].

Необходимо отметить, что и само соответствие идеалу — вовсе не гарантия психического и социального благополучия. Так, фемининные женщины и маскулинные мужчины хуже справляются с деятельностью, «не предусмотренной» стереотипами традиционной полоролевой дифференциации. У фемининных женщин типичными личностными чертами являются тревожность и пониженная самооценка. Мальчишки-подростки, чье поведение и внешность соответствуют маскулинным стереотипам, в юности чувствуют себя увереннее менее маскулинизированных сверстников, но после тридцати лет они оказываются менее способными к лидерству и уверенными в себе, более тревожными [38].

Однако при всей спорности идеалов те, чья индивидуальность не укладывалась в прокрустово ложе гендерных стереотипов, всегда испытывали давление общества вплоть до безжалостной травли. В феминистской литературе столько сказано о репрессивной функции идеала женщины, что интереснее остановиться на функциях идеала мужчины в современном обществе [33].

В работе А.Б. Холмогоровой и Н.Г. Гаранян [96] с психотерапевтической точки зрения рассматриваются следствия попыток «быть идеальным мужчиной» в России. Одна из ведущих установок — «настоящему мужчине никогда не должно быть по-настоящему трудно». Поэтому мужчина, если, конечно, он *настоящий* мужчина, не может расплакаться, или испугаться, или пожаловаться кому-то, или обратиться за помощью.

Менее травматичны для мужского самолюбия трудности физического характера — головные и сердечные боли, одышка, бессонница и прибавка в весе. Обследование, как правило, не выявляет каких-либо заболеваний. Врачи направляют пациентов на консультацию к психотерапевту. Исследователи подчеркивают, что пациенты обычно не признают у себя трудностей психологического характера — ведь они люди сильные: их огорчают в жизни только загадочные сердечные боли, да вероломство деловых партнеров. Наш современник, отмечают авторы, хотя и переполнен нередко чувствами тревоги, тоски, отчаяния и безнадежности, во многом утратил способность к пониманию своего внутреннего состояния и его регуляции. Традиционные маскулинные установки и стереотипы, в плену которых оказываются все новые и новые мужчины, поддерживаются женщинами. Так, специально проводимое в психотерапевтических группах описание женщинами психологического портрета идеального мужчины выявляет образ мужчины-стены — надежной опоры во всех жизненных трудностях.

Итак, отвергая и не воспринимая адекватно свою эмоциональную жизнь, настоящий мужчина, во-первых, переживает психологический стресс на телесном уровне (вегетативные сдвиги, мышечные зажимы и сопровождающие их боли, дрожь, аритмия и т.д.). Во-вторых, чисто эмоциональные причины могут стоять и за таким распространенным среди мужчин недугом как алкоголизм — это «симптоматическое пьянство», помогающее снять накопившееся эмоциональное напряжение. В-третьих, в семьях, где не принято выражать свои чувства, где ценятся сдержанность и сила, возникает дефицит любви и понимания, к которому особенно чувствительны дети. Типичная проблема в семьях

бизнесменов — детское домашнее воровство, отмечают А.Б. Холмогорова и Н.Г. Гараян. Психотерапевты используют метафору, что дети таким образом «воруют» любовь. С другой стороны, это форма протеста против отчужденного, рационального мира взрослых. «Мои сыновья должны быть такими же сильными, как я, иначе они мне не нужны», — говорит настоящий мужчина, обратившийся в семейную консультацию по поводу воровства своего ребенка.

Неумение выражать и осознавать свои чувства приводит к трудностям установления теплых, доверительных контактов и получения социальной поддержки. Открытое, безбоязненное выражение чувств служит основой подлинных, искренних отношений и сигналом о помощи для окружающих, а любые барьеры и защиты рано или поздно приводят к одиночеству либо даже к глубокой изоляции. Выразительный пример последней приводит Рональд Лэйнг, описывая переживания двадцативосьмилетнего юноши.

Джеймс, например, чувствовал, что «другие люди обеспечивают меня моим существованием». Находясь в одиночестве, он ощущал себя пустым и никем. «Я не могу почувствовать себя реальным, если рядом никого нет...». Тем не менее, с другими людьми ему было нелегко, поскольку с другими, как и наедине с собой, он чувствовал себя «в опасности».

<...>

Таким образом, принудительно он был вынужден искать компанию, однако в присутствии кого-то другого никогда не позволял себе «быть самим собой». Он избегал страха социальности тем, что никогда реально не был с другими. Он никогда до конца не говорил, что он имеет в виду, и никогда до конца не имел в виду того, что говорил. Роль, которую он играл, никогда не была им самим. Он старался смеяться, когда думал, что шутка не смешна, выглядеть скучным, когда ему было весело. Он заводил дружбу с людьми, которые на самом деле ему не нравились; и был скорее холоден с теми, кого он «действительно» хотел бы иметь среди своих друзей. Следовательно, никто не мог до конца его узнать или понять. Он мог с небезопасностью быть самим собой лишь в изоляции, хотя и терзаясь ощущением пустоты и нереальности. С другими он разыгрывал искусную игру притворства и двусмысленности. Его социальное Я ощущалось как ложное и бесполезное. Наиболее страстным его желанием было дожидаться «момента признания», однако если такой шанс

выпадал и он случайно «выдавал себя», то его охватывало смятение и захлестывала паника» [47, с. 166–167].

Итак, мечты о соответствии идеалу и в варианте, направленном на себя, и в варианте ожидания от других нарушают естественность и доверительность, самую основу человеческих взаимоотношений. Во многом это связано с неспособностью понимать других, сочувствовать им, а также с неспособностью распознавать свои чувства и принимать их во внимание. Нередко при этом в порядке компенсации развивается тип поведения, называемый обычно аддиктивным.

Аддиктивность и одиночество

В современной отечественной литературе механизмы развития аддикции, формирования аддиктивного поведения впервые были подробно описаны в работе Ц.П. Короленко и Т.А. Донских «Семь путей к катастрофе. Деструктивное поведение в современном мире». В узком смысле аддиктивным поведением называют стремление к уходу от реальности путем изменения своего психического состояния посредством приема некоторых веществ или постоянной фиксации внимания на определенных предметах или видах активности. Со временем привязанность к предмету или участие в активности, процесс употребления вещества начинает управлять жизнью человека, лишает воли к противодействию аддикции [39, с. 5].

Аддикцией может стать пристрастие к алкоголю, наркотикам, никотину, участие в азартных играх или магазинные кражи. Возможно также аддиктивное переедание и аддиктивное голодание, сексуальные аддикции, аддикции, обусловленные длительным прослушиванием ритмической музыки. Аддикции могут быть чрезвычайно многообразными, но общий механизм их возникновения и закрепления един. Очень важно также, что аддикты легко могут переходить от одной аддикции к другой, от одного аддиктивного объекта к другому, при этом основные аддиктивные механизмы сохраняются.

Начало аддиктивного процесса авторы связывают с переживанием интенсивного острого изменения психического состояния в виде повышенного настроения, чувства радости, экстаза, необычного подъема, ощущения драматизма, риска в связи с определенными действиями [39, с. 19]. Это может быть, например, переживание в связи с выигрывшем

в азартной игре и фиксация в сознании связи определенных действий с новыми волнующими ощущениями.

Второй этап развития аддикции — аддиктивный ритм. Формируется определенная последовательность прибегания к средствам аддикции. Обычно ритм аддикции коррелирует с жизненными сложностями, с фрустрациями, которые определяются порогом их переносимости: чем труднее переносить, тем ритм быстрее. На этом этапе, отмечают исследователи, люди еще продолжают находиться в сфере прежних межличностных отношений и пробуют два пути — естественный и искусственный, аддиктивный. Но постепенно ситуации, вызывающие аддиктивную реакцию, становятся все более разнообразными — их провоцирует все, что вызывает беспокойство, дискомфорт, любое волнение.

На третьем этапе аддиктивное поведение становится центральной частью мотивационной сферы личности. Аддиктивный ритм учащается, он становится стереотипным способом реагирования. Время от времени могут возникать периоды, когда аддиктивная форма поведения временно прекращается (например, алкогольные аддикты, столкнувшись с неприятностями в семье и на работе, могут самостоятельно прекратить употребление алкоголя). Вместе с тем, если произошло формирование аддиктивного блока как интегральной части личности, аддикция всегда может вернуться. Новая, аддиктивная часть личности формируется не без внутренней борьбы. Она не просто сосуществует с первой, но вытесняет и разрушает ее. Ц.П. Короленко и Т.А. Донских приводят высказывания лиц с аддиктивным поведением на этом этапе его развития: «Я чувствую, что во мне развивается другой человек, с другими чувствами и интересами»; «Мне бывает неловко и даже стыдно перед моими близкими, которые не видят, не понимают, что я уже не тот человек, которым был раньше. Какая-то часть меня остается прежним, но в целом я стал другим, отчужденным и безразличным к чувствам и даже страданиям моих близких» [39, с. 24].

Следующий этап ознаменован полной победой, доминированием аддиктивного поведения, начинающего функционировать как самообеспечивающаяся система. Контакты с людьми затрудняются не только на глубинно-психологическом, но и на социальном уровне. Манипулировать окружающими они уже не могут, доверие к ним подорвано. У аддиктов на этой стадии нарастает одиночество, что они стараются отрицать. Именно здесь продолжается борьба между аддиктивной и оставшейся здоровой частями личности.

Страх перед одиночеством, отмечают исследователи, — древняя форма эмоции, присущей человеку, поэтому такой страх проявляется

и у людей с выраженными аддиктивными расстройствами. Они стараются находиться в широком кругу людей, сплетничать, разговаривать часами по телефону, испытывают тревогу, когда кто-либо из членов семьи уходит из дома. Формально находясь в обществе семьи или друзей, аддикты одиноки, поскольку неспособны к полноценному общению, даже если окружающие к этому стремятся.

Пример, приводимый в работе «Семь путей к катастрофе»: жена уезжает в командировку и оставляет аддикта на несколько дней с малолетним сыном. Тот бросает ребенка на сутки одного в квартире. Вернувшись, жена заявляет аддикту, что уходит от него, и тот умоляет ее не делать этого, обещает исправиться. Он действительно боится остаться в одиночестве, но если ему удастся уговорить жену, его поведение несколько не изменится. Возникает неразрешимая ситуация: здоровая часть личности боится одиночества (в особенности в экстремальных ситуациях, таких как угроза ухода), аддиктивная стремится к нему, и повседневная жизнь, руководимая аддикцией, приводит к еще большему одиночеству.

Пятый этап назван и действительно становится катастрофой, ведь аддиктивное поведение разрушает не только личность, но и организм. Общий стиль жизни тяжелых аддиктов приводит их к пренебрежению гигиеной и заботой о себе, что ведет к дополнительным осложнениям. Не только наркотические и алкогольные аддикции, но и нефармакологические нарушают физическое состояние, в первую очередь вследствие стресса. Общий кризис, подавленность, апатия, иногда перемежаясь вспышками ярости, постепенно перерастают в духовное омертвление, опустошенность, отчаяние.

Некоторые исследователи и любовь рассматривают как аддикцию, точнее не саму любовь, а внешне похожие на нее бесплодные, застывшие отношения с человеком, выполняющим роль объекта нашей потребности в безопасности. Подробный анализ таких отношений находим в недавно переведенной на русский язык работе Стентона Пила и Арчи Бродски «Любовь и зависимость» [70].

Аддиктивная вовлеченность в любовь может иметь своей основой архаическое верование в неизменную защиту со стороны конечного спасителя. Приведем пример. Сэм, пациент Ирвина Ялома, пришел к нему в крайней ситуации, после того как жена решила уйти от него. Сэм был в тревоге, близкой к панике, плакал целыми часами без перерыва, не мог ни есть, ни спать, любой ценой хотел избавиться от страданий и всерьез размышлял о самоубийстве. По его собственным словам, добавляет

Ялом, он не «жил в жизни», а крадучись слонялся вовне. После того как жена покинула его, он понял, что чувствует себя существующим, только когда его любят, а в состоянии изолированности застывает и погружается в некий анабиоз — не живя и не умирая. В одиночестве он почти не ел, не убирал в доме, не умывался, не читал; одаренный художник, он не рисовал, словом, погружался в некое летаргическое состояние.

Описанный выше случай необычен тем, что Сэм, несмотря на свое предельное одиночество, не стремился делать что-либо для его уменьшения. Все советы своего психотерапевта Сэм пропустил мимо ушей. Он совершенно явно высказывал свое нежелание проводить время вне дома на свиданиях или на встречах одиноких.

Причина? Он боялся пропустить телефонный звонок. Один звонок «оттуда» ценился бесконечно выше, чем дюжина социальных событий. И самое главное — Сэм хотел, чтобы его «находили», защищали, спасали без его просьбы о помощи и без необходимости для него организовывать собственное спасение... Постепенно я понял: несмотря на все одиночество Сэма, ему важно не быть с другими, а подтверждать свою веру в конечного спасителя [109, с. 130].

Ранее, до обращения к психотерапевту, Сэм «искал помощи старших: он мог пересечь всю страну ради нескольких утешительных часов в доме приемных родственников; он ощущал прилив бодрости, просто постояв рядом с домом, где жил вместе с матерью в течение четырех лет; телефонные разговоры, в которых он искал совета и успокоения, стоили ему астрономических сумм. Его очень поддерживали родители жены, отдавшие свой выбор (и любовь) Сэму, очень преданному им, а не своей дочери. Усилия Сэма помочь себе в кризисе были значительны, но подчинены одной теме: он пытался многими способами подкрепить свою веру в существование некоего защитника, который всегда держит его в поле зрения и заботится о нем» [109, с. 130].

Одной из все более распространенных аддикций является «нарциссическое нарушение личности» (термин впервые был введен Х. Кохутом [125]). Клинические подходы к определению сущности нарциссизма во многом базируются на описанных уже в работах Э. Фромма и К. Хорни (без апелляции к самому понятию «нарциссизм») нарциссических чертах «невротической личности нашего времени». Так, одним из типов социального характера, по мнению Фромма, является «рыночная ориентация», предпосылкой которой является пустота, отсутствие

всякого специфического свойства, которая не может быть предметом обмена, поскольку любая устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в противоречие с требованиями рынка» [92, с. 68]. А. Холмогорова и Н. Гаранян [95] говорят о том, что размытая идентичность (проницательно подмеченная Фроммом) переживается пациентами, страдающими нарциссическим расстройством, в виде отсутствия собственных желаний и интересов, которые подменяются искусственным эталоном совершенства, а также соответствием принятым стандартам и ожиданиям окружающих.

Карен Хорни, в свою очередь, отмечала, что «базовая тревога» возникает в детстве у тех детей, которые в своей семье не смогли найти надежных, теплых, доверительных отношений. Постепенно у ребенка чувство одиночества, бессилия, неполноценности формируют характер особого склада. Сам по себе такой склад характера, пишет Хорни, не образует неврозов, но «является той питательной почвой, на которой в любое время может развиваться определенный невроз. Вследствие той фундаментальной роли, которую данный склад характера играет в неврозах, я дала ему особое название — базальная тревожность, которая неразрывно связана с базальной враждебностью» [100, с. 71].

Но это не единственный сценарий развития нарциссического личностного расстройства. Выросший в атмосфере восхищения родителей и делегирования ими определенных ролей, в которых воплощаются их идеализированные образы, ребенок со временем обнаруживает несоответствие этим идеалам. Типичные чувства, появляющиеся при этом у ребенка, — чувства стыда и собственной неполноценности, несостоятельности. Вот как описывают дальнейшее развитие нарциссизма А. Холмогорова и Н. Гаранян: «При смене социальной среды отсутствие собственных ориентиров и развитой идентичности, ведущая роль потребности в признании приводят к глубокому конфликту между разными требованиями и стандартами совершенства. Главным стремлением такого человека становится сокрытие “неудовлетворительной правды о самом себе” как от себя, так и от других. Лишенный возможности предъявить миру свое подлинное Я, он тратит всю душевную энергию не на развитие своих задатков, а на поддержание ложного образа Я. В конце концов, его душа начинает напоминать выжженную пустыню, где нет места спонтанному движению, где вся душевная жизнь сконцентрирована вокруг поддержания идеализированного образа Я и попыток оправдать ожидания окружающих. Парадоксально, что при этом он оказывается безнадежно отрезанным от других людей» [95, с. 20].

Механизм расщепления, описываемый К. Хорни, впоследствии становится центральным в селф-психологии Кохута: «Если невротика важно убедить себя в том, что он действительно соответствует этому идеализированному образу, то он развивает представление о том, что на самом деле он обладает выдающимся умом или является утонченным человеком, сами недостатки которого замечательны» [98, с. 94].

В случае фиксации на реальном Я на первый план выходит самоуничужительная критика. В случае же, если внимание нарциссического пациента сосредоточено на разрыве между идеализированным образом и реальным Я, самой главной его потребностью становится достижение совершенства. Хорни говорит о «тирании долженствования» — невротик постоянно повторяет словосочетание «я должен» (должен чувствовать, должен делать) и одержим в претворении этих долженствований. «В глубине души он был убежден, что мог бы достичь совершенства, если бы был более строг к себе, более жестко себя контролировал, был более бдительным и осмотрительным» [98, с. 94]. Идеализированный образ, отмечает далее К. Хорни, лишает человека сил (в отличие от подлинных, воодушевляющих идеалов) и может привести к невротическому ступору. В таком состоянии человек не способен ничего делать — ведь то, что у него получится, окажется заведомо несовершенным. Поэтому на смелую переживаниям собственного несовершенства никогда не приходит деятельность самосовершенствования.

В современной клинической психологии феномен ригидных невротических идеалов получил название «перфекционизм» и стал предметом эмпирических исследований [см., например, 18]. Из разработанных К. Хорни представлений о функциях «идеализированных образов» или невротических идеалов возникли идеи А. Эллиса о «тирании долженствования» как основе всех психических расстройств. «Категорические императивы, требующие *всегда* выполнять *все* великолепно, *всегда* быть эффективным, *всегда* контролировать себя, ведут человека, согласно рационально-эмотивной терапии [основателем которой Эллис является. — Г.И.], не только к оговору собственных действий и особенностей, но и к жестокому самоосуждению. И тогда люди впадают в депрессию» [104, с. 16].

А. Холмогорова и Н. Гаранян [95, с. 25] считают, что философские основания учения о *патологическом перфекционизме* заложил С. Кьеркегор. Эстетический модус существования человека (по сути перфекционистский) противопоставляется датским экзистенциалистом естественному (лишенному рефлексии и самосознания) и этическому (духовному).

Нравственная слабость эстетического существования коренится в осознанном нежелании индивида принять себя таким, каков он есть в действительности. Он бы предпочел другое Я: обладающее красотой либо талантом, умом, силой... «Эстетический человек» подменяет в воображении свое действительное Я другим, и какое-то время ему удается так существовать. Кьеркегор описывает «эстетического человека», который в ожидании счастливого случая и в надежде на перемены совершает лишь «краткие визиты к своему Я, желая удостовериться, не начались ли уже долгожданные перемены». Вместо определенности Я у него есть лишь несостоявшиеся возможности и миражи воображения, безличность и аморализм. Резюмируют рассуждения датского мыслителя А. Холмогорова и Н. Гаранян, «ведущим мотивом такой личности является не просто достижение совершенства, а желание, избавившись от собственного Я, обрести вместо него другое Я. Нарциссический перфекционизм — доминирование мотивации достижения совершенства, получения одобрения и восхищения в ущерб всем другим мотивам, превращение достижения и признания в главный смысл жизни» [95, с. 27].

Может ли человек избавиться от нарциссического перфекционизма? В той мере, в которой он образует основное ядро личности, отказ от перфекционизма оказывается равен отказу от самого себя и встречает яростное сопротивление. Авторы приводят описание психотерапевтом Д. Шваркчем нарциссической депрессии — в периоды нарциссических «провалов» нарциссическая личность не может сохранять ощущение грандиозности. При этом испытываются не специфически депрессивные чувства грусти, печали, вины и собственной никчемности. Нет, на первый план выступает *чувство пустоты*. Если невозможно оказывается воплощать совершенство, жизнь становится пустой и неинтересной; в итоге зависть, обида, недовольство собой выливаются в депрессию. Чувство пустоты охватывает человека, чья жизненная цель терпит крушение (цель воплощения совершенства и личного превосходства). Очень часто, пишут А.Б. Холмогорова и Н.Г. Гаранян [95, с. 29], за известным синдромом «юношеской несостоятельности» стоит феномен нарциссического перфекционизма. Молодые люди, годами избегающие любой активности, недовольны собой, переживают свое несоответствие собственным высоким стандартам. Но попытка снижения стандартов вызывает у них яростное сопротивление, потому что именно в этих сверхвысоких стандартах и заключается стержень существования нарциссического пациента.

Человек живет не в безвоздушном пространстве, ему приходится строить отношения с другими людьми, как бы он ни был сконцентрирован

на себе, на идее собственного превосходства. Эти отношения, отмечают исследователи, оказываются отягощенными мучительными переживаниями, постоянными подсчетами, кто и в чем лучше, успешнее, удачливее, «жизнь в режиме сравнения» [95, с. 30]. Невыгодные сравнения приводят к зависти, ревности, ярости, обидам. Далее, возможны стратегии, позволяющие справиться с этими чувствами:

1. Демонстрация своего превосходства везде, где это возможно.

2. Поиск выгодного фона для сравнения, ограничение контактов людьми, восхищающимися «нарциссом».

3. Стратегия обесценивания, сверхкритичное отношение к другим, отрицание их заслуг, помогающие перейти от неприятного чувства зависти к презрению, что помогает поддерживать свою самооценку.

4. Социальная изоляция, избегание любого общения, вплоть до ухода в болезнь и отказа от контактов.

Холмогорова и Гаранян приводят пример, в котором переплетаются все четыре стратегии. Пациент с тяжелой депрессией отказывается от контактов не только с людьми, но и с результатами их деятельности (просмотр фильмов, чтения книг). Зависть и ощущение собственного ничтожества («Я никогда не смогу создать такое») не позволяют ему наслаждаться шедеврами.

Но какой бы ни была компенсаторная стратегия, рано или поздно идеализированный образ приходит в противоречие с реальностью. Жизненный проект нарциссической личности — это обреченный на провал проект воплощения совершенства или «ложной цели личного превосходства» (в терминологии Адлера). Реализация этого проекта неумолимо ведет к изоляции.

Итак, одиночество встречает практически каждого, кто уклоняется от реальности и ищет спасения от нее в иллюзорных формах существования, в самых разнообразных аддикциях. И здесь очень сложно сделать что-либо без помощи квалифицированного специалиста. Одиночество парадоксальным образом выступает и как ресурс развития, и как жизненно необходимое в определенных дозах состояние (его старались не изведать аддиктивно привязанные друг к другу юные пары, о которых пишут Ст. Пил и А. Бродски), и как непосильное испытание для тех, чьи силы подточены психологическими защитами от мира, аддикциями, неотрефлексированными личностными проблемами.

Для тех же, для кого одиночество выступает как амбивалентное (когда желанное, а когда и фрустрирующее) состояние, продуктивным может оказаться совладание с одиночеством, рассматриваемое как две

не взаимоисключающие задачи. Первая — преодолеть его, вторая — научиться ему. Возможные варианты преодоления одиночества будут рассмотрены подробно в следующей главе.

Глава 8

ПРЕОДОЛЕНИЕ ОДИНОЧЕСТВА

Он ждет, чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему вослед...

Р.М. Рильке

Сделать первый шаг к преодолению одиночества в своей жизни — значит, понять его истоки, понять, платой за что оно является. Тотальность и непереносимость одиночества в современном мире, в особенности в рамках западной культуры, — это плата за свойственные ей индивидуализм и конкурентность. Мы стремимся к конкретным целям — стать узкоспециализированными и высокооплачиваемыми профессионалами, привлекательными партнерами, эффективными родителями. Сложность этих задач и конкуренция с другими все больше заставляют нас сосредоточиться исключительно на себе. Но замкнутое на себя существование обостряет чувство конечности и хрупкости жизни, чувство изоляции от мира, приводит к утрате способности искренне интересоваться чужой жизнью, слушать и понимать другого. Собственный внутренний мир, достигший масштабов вселенной, не позволяет нам приблизиться к другому с его проблемами, чувствами, конфликтами.

Таким образом, стратегии выстраивания новых, глубоких, удовлетворяющих отношений с людьми предполагают и работу над собой, самоанализ, самопомощь, самомониторинг, и помощь другим, живое участие в их судьбе (это и второй, и тысяча второй шаг).

Помощь другим как стратегия преодоления своего одиночества

Филипп Зимбардо приводит яркий пример преодоления собственного одиночества женщиной с обезображенным после операции лицом, страдающей дефектом речи. По мнению автора, «неиссякаемая энергия и заразительный энтузиазм этой женщины озаряют пространство вокруг нее. Люди чувствуют себя лучше просто оттого, что она рядом» [30, с. 144–145].

В 1963 г. я перенесла тяжелую операцию по удалению опухоли мозга. Побочным следствием этой операции явилось то, что черты моего лица исказились, а когда я слышала свой голос, то не могла его узнать. Ходила я, спотыкаясь и пошатываясь. Я знала, что от меня, какой я стала, люди отвернутся. И я постоянно думала: «Почему это случилось именно со мной?» Встретила ли я сочувствие близких? Нет. Они, скорее, подтолкнули меня к тому, чтобы мои жизненные планы я начала строить вопреки реальности. Они настаивали на том, что я должна говорить понятно, если хочу оставаться членом семьи, иначе придется расстаться. Я много плакала и наконец решила, что не позволю вышвырнуть себя вон.

<...>

Иногда мои домашние брали меня с собой за покупками или на концерт. Они водили меня сквозь толпы людей, которые разглядывали меня с любопытством. Они хотели, чтобы я твердо стояла на ногах и могла вступить в этот мир на свой страх и риск. Иногда я ходила по своему кварталу, но до чего же нестерпимо было слышать насмешки! Когда я одна приходила в магазин, то нередко встречалась с презрительными взглядами продавцов, а случалось и такое, что покупки швыряли мне в лицо. Иногда хулиганы звонили по телефону, чтобы подразнить меня. Как я на все это реагировала? Плакала, а порой даже упивалась своими страданиями. Так я стала затворницей. Но однажды меня поразила мысль: «Зачем я расходую свои силы на переживания? Ведь на это просто жаль времени. Ничего не поделаешь с тем, как люди тебя воспринимают». И я смирилась с тем, как я выгляжу, и стала сочувствовать каждому, кто не мог разделить с ближними свои проблемы. Я замечала печальных одиноких людей на улицах, в магазинах, в автобусах. Я заговаривала с ними, и мы делили друг с другом прелесть ясного дня, пение птиц или шум дождя — все, что имели. И неожиданно дни стали все краше, и я снова научилась улыбаться. Я научилась придавать энтузиазм своему голосу и даже развила в себе неплохое чувство юмора [30, с. 144–145].

Дороти Голоб даже организовала в Калифорнии специальные занятия для студентов и бизнесменов с целью помочь им выправить искажившееся по той или иной причине самосознание. Ф. Зимбардо справедливо считает, что ее жизнь — яркий пример преодоления не столько физического недостатка, сколько психологического — ненависти и жалости к себе.

Иногда кажется, что «переключение» на других происходит само по себе, независимо от усилий. Так, в романе Г. Гессе «Гертруда» [20] одиночество и тоска сопровождают с детства хромого музыканта Куна. Даже дружба с жизнерадостным, жизнелюбивым певцом Муотом не помогает преодолеть Куну подавленность. Но вот он знакомится с Гертрудой Имптор, дочерью богатого любителя музыки. Зарождается взаимное чувство, но однажды в доме Гертруды появляется Муот, Кун сочиняет и посвящает любимой оперу, в которой ему отдана ведущая партия. Влюбленный музыкант вскоре понимает, что девушка отдает предпочтение Муоту. Кун собирается покончить с собой.

Неожиданно приходит телеграмма с известием о смертельной болезни отца Куна. С этого момента главный герой перестает думать о себе, смысл жизни он начинает видеть в других людях, в служении им. Перелом, который произошел в Куне, отражается и в повествовании: если в первой части описывались исключительно переживания главного героя, то во второй гораздо больше говорится и о других персонажах. Кун продолжает переживать, но его страдания теперь связаны с неудачным браком Гертруды и Муота, с его трагической развязкой, с одиночеством старого отца любимой девушки.

За внешней событийной канвой проступает глубокая трансформация, полностью меняющая душевный строй главного героя. Вместе с тем сохраняется преемственность и «старой», и «новой» жизни Куна — в отличие от романа «Сиддхарта» [21], главный герой которого всякий раз как бы заново начинает жизнь. Р. Каларашвили отмечает сходство структуры большинства романов Г. Гессе: «поворотные события» связывают воедино две фазы жизненных путей главных героев. Основной функцией «переломов» оказывается перемещение героя из ставшей непродуктивной жизненной стадии на новую ступень, раскрывающую перед ним неожиданные возможности. «Поворотный пункт» подводит черту под нерелексивным, направленным на внешние цели существованием и возвращает героя к самому себе. Мы видим, что «возвращение к самому себе» совпадает с обращением к миру, к близким людям [34].

Но если, как ни стараясь, в ближайшем окружении не находится человек, с которым можно разделить события своего внутреннего мира?

Ведение дневника становится возможностью хотя бы отчасти преодолеть одиночество для многих подростков, юношей и девушек, взрослых людей, оторвавшихся от корней и так и не нашедших новых друзей. В дневниках их авторы интуитивно открывают в качестве собеседника самих себя, неожиданно понимают, что многое в поступках и движениях

души нуждается в формулировании, осмыслении, переработке. Эти же возможности может дать и общение: «Раскрывая перед собеседником душу, мы вдруг обнаруживаем, что ровным счетом ничего о себе не знаем. И вот приходится возводить здание этаж за этажом, по мере того как мы ведем по ним посетителя», — писал Андре Моруа [61, с. 301].

Случай Симоны де Бовуар интересен не только потому, что она с конца отрочества вела дневник, что тема одиночества занимает в нем почетное место. Будучи уже известной писательницей, Симона де Бовуар в своих воспоминаниях сопоставляет записи в отроческом дневнике и то, что сохранила ее память об этом времени.

«...теперь меня гораздо больше интересовало мое состояние души, чем окружающий мир. Я стала вести дневник... В него я переписывала отрывки из любимых книг, задавала себе вопросы, анализировала себя и радовалась происходящим во мне переменам. В чем, собственно, они состояли? Дневник не дает разъяснений; многое я обходила молчанием, мне не хватало отстраненности. И все же, когда я перечитываю эти записи, кое-что бросается в глаза.

<...>

“Я одинока. Человек всегда одинок. Я всегда буду одинока”. Я то и дело нахожу этот лейтмотив в своей тетради. Никогда я так не думала», — уверенно пишет мемуаристка через много лет [11, с. 242].

Но почему же то и дело дневник пестрит сетованиями на одиночество? Может быть, это своего рода суеверное заклятие: если сказать о себе, что одинока, глядишь, настоящее одиночество и минует. Или — любованье новым и немного непривычным чувством? Даже если одинок ребенок, он редко способен сформулировать причину своей тоски именно в этих словах. Подросток может уже примерить «одиночество» и в упоении предположить его неизбежность.

Прежде я жила с собой в ладу, но мало заботилась о том, чтобы разобраться в себе... Я проникла в мир, новизна которого ошеломила меня. Я поняла, что отличает тоску от грусти и душевную черствость от душевного спокойствия; я узнала, что такое душевные сомнения, безумства, катастрофы великих отречений и потаенный шепот надежды. Меня охватывал восторг, как в те вечера, когда я наблюдала постоянно меняющееся небо над голубыми холмами; я была одновременно и пейзажем и взглядом; в те минуты я жила только в себе и для себя. Я была счастлива изгнанием, забросившим меня к этим высотам радости... Мне даже начало казаться,

что я должна передать приобретаемый мной опыт одиночества [11, с. 246–247].

Симона начинает писать роман, о котором далее говорит: «Я так никогда и не узнала конца этой истории: времени у меня не было, и я бросила роман на середине» [11, с. 324]. Юная героиня, разбираясь постепенно в себе, становится внимательнее и к другим, их опыту, представлениям о жизни. Среди ее подруг была одна, с которой переписка стала в особенности откровенной. Фраза подруги «теперь я не хочу думать ни о чем, кроме развлечений» вызывает легкое неодобрение у Симоны. Защищаясь, подруга пишет: «Недавно наша семья с друзьями предприняла большую поездку в страну басков; мне же так хотелось побыть одной, что я сама себе поранила ногу топором, чтобы не ехать. Целую неделю я просидела в шезлонге, выслушивая слова сочувствия, но по крайней мере я получила возможность немного отдохнуть от всех, ни с кем не разговаривать и не участвовать в развлечениях». Симона потрясена: «Уж я-то знала, как можно отчаянно желать одиночества и “возможности ни с кем не разговаривать”. Но у меня никогда не хватило бы смелости рассечь себе ногу» [11, с. 325].

Дневниковые записи Симоны де Бовуар заставляют усомниться в якобы присущей юности потребности в постоянном общении. Уже в этом возрасте молодой человек, по тем или иным причинам не удовлетворенный своим кругом общения, может «отчаянно желать одиночества». Но реальность становления личности, с одной стороны, требует обращения к себе самому в трезвом одиночестве, а с другой — поиска выхода из своего одиночества к глубинам другого человека, к его подлинному Я.

Выдающийся русский ученый Алексей Алексеевич Ухтомский был одним из первых, кто попытался осмыслить значение диалога с «другим» для самого человека и его развития. Основным понятием отечественного мыслителя является «доминанта» — главное направление деятельности человека. То, чем занято сознание человека, определяет, что он увидит в мире. Так или иначе, пишет А.А. Ухтомский, человек видит самого себя — «И в этом может быть величайшее его наказание! Тут зачатки “аутизма” типичных кабинетных ученых, самозамкнутых философов, самодовольных натур; тут же зачатки систематического бреда параноика с его уверенностью, что его кто-то преследует, им все занято и что он ужасно велик...» [83, с. 383].

В письме от 6 апреля 1927 г. ученый настаивает: «...пока человек не освободился еще от своего Двойника, он, собственно, не имеет еще

и Собеседника, а говорит и бредит сам с собою; и лишь тогда, когда он пробьет скорлупу и поставит центр тяготения *на лице другого*, он получает впервые Собеседника. Двойник умирает, чтобы дать место Собеседнику. Собеседник же, т.е. лицо другого человека, открывается таким, как я его заслужил всем моим прошлым и тем, что я есть сейчас» [83, с. 385]. Через несколько дней, продолжая и уточняя свою мысль, Ухтомский пишет своему адресату: «Человек ведь ищет более всего “ты”, своего alter ego, а ему, вместо того, подвергается все свое же “я”, “я”, “я” — все не удастся выскочить из заколдованного круга со своим собственным Двойником к подлинному “ты”, т.е. Собеседнику. Если это не делается само собою, то здоровый вывод может быть только один: все силы и все напряжение, вся “целевая установка” должна быть направлена на то, чтобы прорвать свои границы и добиться выхода *в открытое море* — к “ты”. Что это возможно, об этом знает всякий истинно любящий человек...» — добавляет исследователь [83, с. 388].

И когда человек переносит свою доминанту на собеседника, он только начинает уход от себя, все растущий труд над собой и ради другого.

Исключительно современно звучат слова А.А. Ухтомского, написанные им три четверти века назад, 28 июня 1928 г.

...ужасно непрочно мы живем, жизнь каждого из нас готова сорваться из того неустойчивого равновесия, которое нас поддерживает. Это, в самом деле, колебание на острие меча; и только постоянным устремлением вперед, динамикой, инерцией движения удерживаемся мы в этом временном равновесии. Тем осторожнее приходится относиться друг к другу, тем ответственнее каждое приближение к другому человеку, и тем более чувствуешь эту страшную ответственность перед лицом другого, чем более его любишь [83, с. 393].

Таким образом, преодоление одиночества через любовь к другому человеку отнюдь не означает покоя. Вечный труд, беспокойство, тревога, для кого-то — опасения за свою независимость, для иных — страх, что любовь прекратится, страх быть оставленным, брошенным. Пока человек сконцентрирован на себе, на своих проблемах, эти страхи не могут прекратиться, разве что, вытесненные в подсознание, могут быть заменены другими. Когда же человек выходит за пределы своего Я, все эти опасения оказываются такими маловажными по сравнению с радостью любви, сопричастия, радостью встречи в земной и неизбежно конечной

жизни. Когда «другой» со своими заботами становится для нас центром мира, мы подспудно ощущаем подлинность собственного существования.

Как объяснял старый мудрый Кожаный Конь Плюшевому Кролику:

... и когда кто-то любит тебя долго-долго и не играет тобой, а любит на самом деле, тогда ты становишься Всамделишным.

— А это больно? — спросил Кролик.

— Иногда больно, — ответил Кожаный Конь, который всегда говорил только правду. — Но когда ты — Всамделишный, ты о боли не думаешь.

— А как это происходит? Как будто — раз-раз — ключик вставили и завели? — спросил Кролик. — Или помаленьку?

— «Раз-раз» это не происходит, — ответил Кожаный Конь. — Ты же становишься, а это ого-го как долго. Да этого и вообще может не случиться — если тебя ничего не стоит поломать, если у тебя повсюду острые края, если с тобой необходимо очень бережно обращаться. Обычно к тому времени, когда ты становишься Всамделишным, шерсть у тебя во многих местах уже вытерта, глаза висят на ниточках, а из швов торчит вата и весь ты уже облезлый и потрепанный. Но в таких делах это совершенно не важно, потому что, когда ты Всамделишный, безобразным ты можешь показаться только тем, кто в таких делах ничего не смыслит [цит. по 55, с. 583].

Только ли любовь, зрелая и отличная от зависимости, позволяет нам преодолеть одиночество? Намного раньше любви между мужчиной и женщиной человечество открыло дружбу. По сути, как преодоление одиночества определял дружбу Вольтер: «Дружба — молчаливый договор между двумя тонко чувствующими и добродетельными личностями. Я говорю “тонко чувствующими” потому, что монах или отшельник могут быть вполне добродетельными людьми и прожить свою жизнь, так и не узнав, что такое дружба. Я говорю “добродетельными” потому, что злодеи нуждаются лишь в сообщниках, прожигатели жизни — в собутыльниках, скупые — в компаньонах, политики собирают вокруг себя своих сторонников, бездельники заводят лишь поверхностные связи, государи пребывают в обществе придворных, и только у добродетельных людей бывает дружба» [цит. по 4, с. 388].

Во многих культурах одиночество может быть преодолено через веру. Так, для христианского сознания одиночество само по себе

является злом, происходящим от греха, ведь «человек должен жить в общении с Богом и с ближними и этим самым приносить плод...», однако оно «может стать источником общения и плодотворности, если соединено с искупительным одиночеством Иисуса Христа» [79, с. 711]. «Нехорошо человеку быть одному» (Быт. 2.18), и испытание одиночеством является призывом к абсолютному доверию к Богу (Есф. 4.17; LXX 4.19). Одиночество может открыть человеку его греховную сущность и тем самым становится призывом к обращению.

Совсем иной смысл носит одиночество и уединение Иисуса Христа. Согласно Евангелию, он уединился в пустыне, чтобы победить противника (Мф. 4.1–11); он молился в одиночестве (Мк. 1.35, 45; Лк. 9.18); в Гефсиманском саду он тоже одинок, ибо ученики его спят и не принимают участия в его молитве (Мк. 14.32–41) он один встречает смерть, но на самом деле он не один, и Отец всегда с ним (Ин. 8.16, 29; 16.32). Отныне нет настоящего одиночества для тех, кто верует: Иисус через Духа Святого не оставил учеников «сиротами», он пребывает с ними (Мф. 28.20) в ожидании дня, когда, восторжествовав над одиночеством, вызванным смертью близких, «мы будем соединены с ними... и с Господом навсегда» (1 Фес. 4.17).

Именно в состоянии одиночества человек обращается к Богу с молитвой, вступает в диалог с ним. Для мистиков в особенности непосредственные отношения с Богом были искомым состоянием, возведенным в абсолют и предполагающим изоляцию от всего мира.

Итак, с точки зрения христианской морали, собственно грехом является не одиночество, а уныние, входящее в число семи смертных грехов. Но надежда на чудо просветления и преобразования греховной человеческой породы живет не дольше, чем само тленное, смертное тело (в православной традиции, в отличие от католической, где начиная с середины XIII в. есть чистилище и, пока душа его не покинула, надежда продолжает существовать), ибо по смерти теряется возможность раскаяния, искупления грехов. При этом существует представление, что душу недавно умершего человека можно отомолить, в результате чего сможет попасть в рай усилиями живущих.

Если расставание души с телом знаменует физическую, телесную смерть, то падение в состояние греха может привести к духовной смерти. В аду душа будет претерпевать муки одиночества и потому, что муки будут длиться вечно, и (в соответствии с некоторыми взглядами) потому, что ад «битком набит грешниками», «радующимися мукам друг друга» — дети радуются мукам родителей, родители — страданиям детей.

Вспомним ледяное одиночество тех, кого Данте в «Божественной комедии» [26, с. 389] поместил в девятый, самый страшный круг ада, — тех, кто предал доверившихся, родных, друзей, единомышленников. Духовная смерть с ее безысходным одиночеством может наступить раньше физической.

Знай, что, едва предательство свершила,
Как я, душа, вселяется тотчас
Ей в тело бес, и в нем он остается,
Доколе срок для плоти не угас.
Душа катится вниз, на дно колодца...
(Ад. Песнь тридцать третья)

Несколько слов о терапии

Ирвин Ялом, опытнейший экзистенциальный психотерапевт, пишет о своем удивлении результатами анализа субъективных отчетов пациентов групп общения. Для описания произошедших с ними перемен пациенты охотно использовали «экзистенциальные категории», несмотря на то, что терапевты, проводившие занятия группы, не были ориентированы именно на данный подход. Вот эти утверждения.

1. Осознание того, что жизнь иногда устроена нечестно и несправедливо.
2. Осознание того, что в конечном счете не избежать какой-то части жизненных страданий и смерти.
3. Осознание того, что какова бы ни была близость с другими людьми, все равно я должен справляться с жизнью в одиночку.
4. Встреча с базовыми вопросами моей жизни и смерти, благодаря которой я могу теперь проживать свою жизнь более честно и меньше вовлекаться в тривиальности.
5. Осознание того, что я несу конечную ответственность за то, как проживаю свою жизнь, независимо от того, сколько поддержки и руководства получаю от других.

Особо высокую значимость имел последний, пятый, пункт [109, с. 300]. И.Д. Ялом приводит и другие данные, свидетельствующие о том, что в результате эффективной терапии пациент начинает все больше сознавать свою (и ничью иную) ответственность за собственную жизнь.

Человек, узнавая больше о близости и интимности, о том, что могут дать отношения с другими людьми, обнаруживает и пределы близости.

Но возможность в борьбе с одиночеством обратиться к помощи специалиста способна привести и к совсем другим, непредвиденным результатам.

В наши дни рынок психотерапевтических услуг и тренинговых программ так расширился, что пожаловавшийся на одиночество человек наверняка получит совет «походить на тренинг» или «записаться к консультанту». Насколько универсальна эта рекомендация?

А.А. Венгер приводит пример нарушения социальной адаптации, наступившего в результате прохождения психотерапии: «Т. прошла психологический тренинг, направленный на обучение свободному открытому общению. Не знаю, к какой школе принадлежал терапевт, но известно, что такое общение соответствует широко рекламируемому американскому идеалу. Вскоре после успешного завершения курса мы с Т. встретились на вечеринке, где она делилась с присутствующими своими психологическими проблемами, осознанными ею с помощью психолога. Однако никто из участников вечеринки не захотел ни выступить в роли психотерапевта, ни ответить ей встречной откровенностью. Большинство знакомых до сих пор старается избегать общения с ней, хотя раньше она была желанным членом компании. Она, со своей стороны, считает, что нам всем необходимо пройти психотерапию, чтобы тоже научиться свободному открытому общению» [15, с. 7]. И этот случай, отмечает А.А. Венгер, далеко не единичный.

По авторитетной оценке Е.Т. Соколовой, такое популярное психотерапевтическое направление как гештальттерапия «представляет модель “идеального человека”, основными чертами которого являются анархизм, эгоцентризм и нарциссизм» [80, с. 218]. Эти черты усиливают притягательную силу пропасти одиночества, предстоящей человеку.

Даже в сверхценном, сверхположительном процессе самоактуализации присутствуют моменты, отдаляющие самоактуализирующегося человека от других людей. Сам Абрахам Маслоу говорит о самоактуализирующихся людях. Одна из их особенностей — склонность к одиночеству и позиция отстраненности по отношению ко многим событиям, в том числе событиям собственной жизни. Это помогает им относительно спокойно переносить неприятности и быть менее подверженными воздействиям извне. Для анализа проблемы одиночества необходимо иметь в виду и такие особенности самоактуализирующихся личностей, как «автономия и независимость от окружения», «чувство общности с человечеством

в целом»; заводя дружбу с другими самоактуализирующимися людьми, они нередко оказываются в изоляции в той культурной среде, которую они не желают принять [цит. по 6, с. 88].

Вместе с тем отказываться от тренировки навыков общения в случае необходимости вряд ли стоит. В книге Филиппа Зимбардо «Застенчивость» [30] описываются конкретные приемы работы стеснительного человека над собой. Благодаря своей психотерапевтической практике ученый разработал целую систему терапии застенчивости, которую он считал одной из основных причин социальной изоляции. К другим популярным направлениям тренингов, нацеленных на стимуляцию расширения круга общения человека, повышения «качества» (глубины, доверительности) его социальных контактов, относятся развитие эмоциональной и социальной компетенции и коррекция установок и стереотипов, мешающих устанавливать социальные контакты. Кроме того, полезным оказывается формирование мотивации саморазвития, что в итоге позволяет повысить самооценку человека. Занятый реализацией своих новых многочисленных планов, он куда менее склонен «напрягаться» по поводу своего одиночества. И наконец, на опыте других участников тренингов застенчивые, некоммуникабельные, люди убеждаются в том, что одинокий человек — тот, который чувствует себя одиноким, и это состояние практически не зависит от количества и качества его общения. По этому вопросу высказываются и социальные психологи: одиночество — реакция на несоответствие желаемого и достигнутого уровней социального контакта. Так, на основе обследования тысячи человек К. Фишер и С. Филипс сделали вывод, что эмоциональная изоляция и объем сети общения значимо не связаны [127].

Преодолимость и непреодолимость одиночества

Человек, имеющий цель преодолеть одиночество, должен понимать, какое именно одиночество он хочет преодолеть и почему ему не хочется далее терпеть его в своей жизни. Очевидно, решения данной задачи расположены в континууме от «полной невозможности преодолеть» (например, экзистенциальную изоляцию) до «легко и просто преодолеть» одиночество (скажем, общительному, открытому, привлекательному человеку, попавшему в круг незнакомых людей). Но внутри этого континуума будут также случаи, когда предполагать успешное преодоление

не было бы никаких резонансов (описываемый далее случай с Мэри), а будут и случаи рационализации своей неспособности что-то сделать для упрочения связей с другими людьми.

Яркий пример, сопровождающийся изложением в популярной форме одновременно и жизненной философии, и философской теории главного героя, находим в повести Галины Башкировой «К вопросу о каравеллизме». Автор подчеркивает ироничность и даже где-то самопародию героя, излагающего свою «теорию каравеллизма». Но послушаем профессора Цветкова.

Каждый из нас — каравелла. Каждый плывет. Я беру других людей на борт своей каравеллы, в свою жизнь, хотя им кажется, что это они меня берут. Каравеллизм — наше отношение с внешним миром — плавание от незнания к знанию, от одних друзей к другим, от женщины к женщине... Человек подменяет счастье ощущением укомплектованности своего экипажа. Вы женитесь или выходите замуж, и все места на вашей каравелле заняты. И ваша каравелла плывет. Так вам кажется.

<...>

— Здорово! — восхищается Коровушкин, — просто очень.

— На самом деле все — иллюзия. На самом деле течет вода. Каравелла стоит на месте, а навстречу ей движется река времени. Кстати говоря, точка зрения, близкая астроному Козыреву, полагающему, что время обладает деформирующей силой.

<...>

В идее каравеллизма, рано или поздно одолевающей каждого человека, заключен тяжелый порок: каравелла набирает свой экипаж, забывая при этом, что сама становится управляемой. Иными словами, когда человек заселяет свой внутренний мир другими людьми, он их как будто порабощает. В конечном итоге это они его порабощают.

<...>

Итог? Слияние экипажа в завершении и в крушении.. Слияние в завершении — ничего интересного... А вот в крушении... это любимые состояния, описываемые экзистенциалистами: ужас, тоска, одиночество, смерть, — но я не об этом. Крушение — это двое на необитаемом острове. Робинзон и Пятница. Это двое на тонущей лодке, в горящем доме. Каравелла гибнет. В этот момент люди обращаются к глубинным мотивам, приведшим их на эту каравеллу.

Видят всю их низменность, пустоту, случайность. Молния озаряет то, что будет отнято, — прожитую жизнь. Низменность, бренность и вместе с тем неразъемность того, что ожидает их перед лицом смерти... [7, с. 368].

К идее каравеллизма имеет смысл отнестись серьезно (автор относится к ней именно так, соединяя в конце повествования, совпадающего с разрывом главных героев, дискурсивный и метадискурсивный уровень: «Так завершилась на практике теория профессора Цветкова о каравеллизме»). Сама по себе идея управляемости в большей степени, чем противоположная, способна привести человека к счастью или, по крайней мере, к ощущению психологического благополучия. Среди тех, кто считает себя хозяином своей судьбы, существенно меньше невротиков, людей зависимых, склонных к депрессии и аддикции [см., например, 119]. «Тяжелый порок» идеи каравеллизма связан скорее с понятием порабощения. Так ли уж обязательно кто-то должен быть порабощен в близких отношениях? Если исходить из положительного ответа на данный вопрос, то «слияние в крушении» и не может обнаружить ничего другого, кроме ощущения чужой, пустой, зря прошедшей жизни, причем как у «тирана», так и у «жертвы».

Близкие ощущения были и у героини следующей истории — Мэри, разведенной женщины тридцати с небольшим лет. Выйдя замуж в 19 лет, Мэри посвятила себя семье, родила двоих детей, а через 12 лет ее муж ушел из дома к следующей 19-летней девушке. Безутешная Мэри чувствовала себя виновной, оттого что «слишком много требовала», как говорил ее бывший муж, — пробовала задавать ему вопросы и говорить о чем-то, когда он приходил домой с желанием просто расслабиться и немного выпить. Ст. Пил и А. Бродски, приводящие данный случай в своей книге «Любовь и зависимость» [70], полагают, что именно в этой дилемме заключалась основная проблема Мэри: она эмоционально зависела от мужчины, прося больше, чем он мог ей дать; ее желания не были реалистичными для мужчин из данной социальной среды. Свою эмоциональную и интеллектуальную энергию Мэри вынужденно направляла лишь по нескольким каналам отношений с мужем и детьми.

После развода она поступила в колледж и получила профессию медсестры. Источником финансирования стали алименты. Начало ее работы в больнице оказалось чрезвычайно успешным. При этом Мэри стала гораздо эффективнее в роли матери. Доминирование и контроль по отношению к детям уступили место поддержке и руководству, причем взаимодействие определялось уже скорее их, чем ее, потребностями.

В отношениях с мужчинами Мэри начала видеть один и тот же паттерн. Все мужчины, с которыми она могла встретиться, ожидали, что она будет матерью их детям; требовали лояльности и верности (особенно сексуальной), при этом неохотно давали обещания со своей стороны; хотели первоочередного выполнения их потребностей, не считаясь с собственными. Их беспокоила ее самостоятельная позиция по многим вопросам. Однако профессиональная подготовка и работа дали Мэри возможности и уверенность для установления отношений с мужчинами из другого, нежели она сама и ее муж, круга.

Ее крепнущее самоопределение заставляет ее меньше тревожиться о том, есть ли вообще вокруг нее мужчины. Таким образом, Мэри обнаружила, несколько неожиданно для себя, что может выбирать партнеров на своих собственных условиях — где, когда, и если она их хочет. Она все еще желает найти единственного мужчину, которого могла бы считать партнером по жизни, но теперь она ищет того, кто оценит ее независимое мышление и личностное своеобразие, а также сможет ей по-человечески соответствовать. Определяя возможность для такого увлечения, она руководствуется скорее своими собственными желаниями и естественным потоком жизни, чем смертельной комбинацией отчаяния и случайности.

<...>

Мэри могла бы навсегда стать жертвой аддиктивного синдрома, если бы не распался ее брак, и если бы не было той мощной энергии самосохранения, которую высвободило это несчастье. В течение многих лет брак был центром ее существования. Она пожертвовала всю себя на то, чтобы сохранить такое устройство жизни — любой ценой. Только ее позднейшее развитие показало, что она не была аддиктом. Вынужденная вести себя независимо, она оказалась способна на это, и это продемонстрировало факт ее перерастания в неаддиктивное состояние. Несмотря на это, Мэри часто подвергалась искушению отступить в другие отношения, и часто тосковала по мужчине, который дал бы ей целостность и завершенность. Не находя такого мужчины, которого требует ее самоуважение, она все же всегда сохраняла самообладание. С точки зрения внешнего мира, это характеризовало ее как сильного человека [70, с. 246].

Итак, личностно Мэри не была склонна к аддикции. Однако социальные условия круга общения, ограниченность опыта в начале замужества,

эмоциональная зависимость от мужа ставили ее в ситуацию, близкую к аддиктивному состоянию. Очевидно, что та новая Мэри, какой она смогла стать, скорее преодолеет социальное одиночество, нежели Мэри в начале развода.

Необходимо отметить, что бегство от одиночества в аддикцию характерно не только для несчастливых семей и неудачных браков. Так, Джеймс Бьюдженталь описывает парадоксальную ситуацию выявления и последующего преодоления одиночества у своей пациентки после мучительных метаний.

Сорокадвухлетняя Мэйбл 17 лет была замужем за человеком, которого очень любила и дорожила отношениями с ним. Затем, в результате ряда обстоятельств, которые здесь не важны, она сильно влюбилась в другого человека, вдовца, и тот отвечал на ее чувство. Она не утратила любви к мужу — Грэггу, и одновременно не хотела просто «времяпровождения» с другим мужчиной — Хэлом.

<...>

Таким образом, Мэйбл, оставаясь дома с Грэггом, глубоко сознавала, как полна ее жизнь с ним, и удивлялась, что могла поддаться соблазну расстроить ее и решиться вытерпеть всю боль, вину и разрушение ее собственного и его будущего. Но при встрече с Хэлом или просто вдали от мужа ее охватывало страдание: она знала, как невероятно значимы для нее чувство к Хэлу и томление по другой жизни, которая у нее была бы, если бы она ушла к нему [109, с. 354].

С точки зрения И. Ялома, анализирующего описанную ситуацию в книге «Экзистенциальная психотерапия», Мэйбл удалось прийти к подлинно творческому инсайту в результате понимания, как она постоянно скрыто использовала своего мужа, чтобы определять собственное существование, и как близко она подошла к тому, чтобы сделать то же самое с Хэлом. Она, полагает психотерапевт, начала осознавать свою собственную идентичность как отдельную и от Хэла, и от Грэгга. Мэйбл не перестала любить своего мужа, с которым решила остаться; но ее решение означает любить его по-другому: «Любить *его*, а не себя и его как единое целое; быть способной на встречу с жизнью один на один без потери “я” и без опустошающего ощущения одиночества» [109, с. 355].

В экзистенциальном ключе может рассматриваться и выбор мужчины или женщины в пользу одиночества. В определенном смысле это отрицание того предела, который устанавливают для себя пары, собираясь

быть вместе до конца. Избегая серьезного обязательства, высвечивающего (пусть в далекой перспективе) тот финал, к которому придет рано или поздно любая пара, человек длит иллюзию собственного бессмертия, собственной молодости с ее представляющимися безграничными возможностями выбора. Но рано или поздно возможности так и застывают в этом своем статусе, а предел оказывается пугающе близким.

Могут быть выявлены и более глубокие, еще менее осознаваемые источники чувства изоляции. Известный немецкий психотерапевт Б. Хеллингер в лекции «Вина и невиновность в отношениях» [94] говорит о балансе между «брать» и «давать», существующем во всех человеческих отношениях. Нарушение равновесия вызывает чувство вины и дискомфорт, которых человек, естественно, пытается избежать.

Есть люди, выбирающие уклонение, которые стремятся сохранить свою невиновность, отказываясь участвовать в обмене. Им легче полностью закрыться для других, чем чувствовать себя кому-либо чем-то обязанными. Их невиновность, отмечает Хеллингер, это невиновность остающихся в стороне, тех, кто не желает пачкать руки. Эти люди себе нередко кажутся особенными, избранными, лучшими. Но они живут вполнакала и остаются инертными и пустыми.

Главный герой романа К. Маккалоу «Поющие в терновнике» Ральф де Брикассар, по сути, избегает обмена, по крайней мере большую часть своей жизни. Разлучившись надолго с Мэгги, он ощущает, что «время шло, а боль не ослабевала. Напротив, мучила еще сильнее... прежде одиночество было безликим, и он никогда не думал, что хоть один человек, войдя в его жизнь, мог бы принести ему исцеление. Теперь у одиночества было имя: Мэгги, Мэгги, Мэгги, Мэгги...» [56, с. 212].

Еще один вариант избегания обязательств — помогая другим, не принимать самим ничего с целью сохранить право требовать. Но вскоре другие люди не захотят принимать ничего от того, кто сам ничего принять не хочет. Такие помощники, замечает Б. Хеллингер, остаются в одиночестве и часто озлобляются [94, с. 23–25]. Единственный путь, на котором мы не приходим к одиночеству и сохраняем, нет, преумножаем полноту своего существования, это обмен отдаваемым и принимаемым. В этом случае, по мнению Берта Хеллингера, важно не только восстановление равновесия, но и размер оборота. Чем более велик оборот, тем он нас делает богаче. При большом обороте мы испытываем чувство легкости, свободы, справедливости.

В туркменской сказке «Волшебный колодезь» для того, чтобы наполнить бездонную яму, вырытую по приказу отца прекрасной царевны,

недостаточно было золота, привезенного принцами всех сопредельных царств. Но горсть монеток, брошенная рукой юноши, которого царевна полюбила всем сердцем, золотой рекой переливается через край бездонного колодца — прекрасная метафора силы и щедрости подлинно человеческих отношений.

Нередко к преодолению одиночества нас побуждают не действительные потребности и даже не социальное давление, а тот дискомфорт, который мы испытываем в изоляции от других. Способность без страданий переносить одиночество свидетельствует, с точки зрения экзистенциальной психотерапии, о личностной зрелости человека. Проблема, отмечает И. Ялом, «по-видимому, заключается в том, что богатый становится богаче, а бедный беднее. Те, кто могут пережить изоляцию и исследовать ее, способны научиться отношениям зрелой любви с другими; однако лишь тот способен терпеть изоляцию, кто уже может устанавливать связь с другими и сколько-нибудь продвинулся в направлении зрелого роста» [109, с. 450].

Но есть и культурные детерминанты чувства одиночества. Б. Парамонов [67] напоминаем о трактовке религиозной истины у Кьеркегора (каждый ищет и может искать ее только в одиночку, ее невозможно ни объективировать, ни проповедовать, она не может стать всеобщим правилом). Далее исследователь отмечает, что русская жизнь была всегда слишком «массовидной», чтобы человек мог найти в ней собственную судьбу или осознать необходимость таковой. Демократия, по мнению Б. Парамонова, если она когда-нибудь утвердится в России, будет опытом всеобщей эмиграции от русской реальности и русских мифов именно потому, что «вызов» демократии апеллирует к экзистенциальной глубине человека, к его способности выжить в одиночку.

Однако, как бы ни тяготило человека одиночество, как бы ни хотелось всегда по своей воле, по своему настроению варьировать интенсивность и глубину общения с другими людьми, мы не всемогущи. Можно предположить, что в этом ограничении наших возможностей есть и гарантия будущего перехода к более глубокому познанию себя и мира. В одной из первых статей по экзистенциальной тематике, опубликованных в Советском Союзе, психолог Александрас Кучинскас утверждает: «Одиночество — проблема, и ее надо решать. Но не стоит спешить с “решениями”... Не стоит спешить “вылечивать” одиночество, не познав его... Одиночество невозможно “исправить”, устранить или уменьшить, его можно только пережить. Принять как неотъемлемую часть своей жизни. Как мы принимаем ночь, дождь, ветер...» [44, с. 185, 188].

Следующая глава посвящена принятию одиночества, определению того значения, которое имеет уединение для личностного и творческого роста, для гармонии человека с миром и самим собой.

Глава 9

НАУЧЕНИЕ ОДИНОЧЕСТВУ

Помедлить, даже любуясь
Любимым, нам не дано. Дух от известных
Образов вдруг стремится к безвестным. Моря
Ждут только в вечности нас. А здесь
Только обрывы. От чувств знакомых
Нас под обрыв, к незнакомым все дальше влечет.
Р.М.Рильке

Первый опыт научения одиночеству связан с самым ранним детством. Детские воспоминания нередко сохраняют драгоценный опыт одиночества — не менее ценный оттого, что осмысливается он, как правило, уже в зрелом возрасте. Между общением с другими и одиночеством ребенок не всегда выбирает общение. С желанием ребенка побыть одному родители порой сталкиваются, когда ему еще нет пяти лет. Так, Мария М. (1977 г. р.) вспоминает:

У меня не было родных братьев и сестер, и до сих пор я не жалею об этом; в детстве мне нравилось выбирать самой между обществом и уединением, и довольно часто желание побыть одной преобладало. Я уже упоминала, что тратила много времени на изготовление поделок, но кроме того мне нравилось пребывать в мире своих фантазий, придумывать замысловатые сюжеты для игр и как сценарий перекладывать их на неодошевленных артистов из тряпок, пластмассы и дерева [5].

Но нередко взрослый просто не помнит, не вспоминает себя отдельно от других людей. Воспоминания полны совместными играми, занятиями, прогулками, даже ссорами и конфликтами. Но ребенок — вспоминающий взрослый — всегда вместе, всегда с кем-то, т.е. опыт одиночества за слонен многонаселенным, социальным опытом. Можно ли определить, кому одиночество привычнее, кому легче научиться одиночеству, легче развить собственные качества, позволяющие получать удовольствие от уединения и одиночества?

В главе 7 мы говорили о выделенных И. Яломом трех типах изоляции, универсальных для человека, с точки зрения экзистенциального подхода. Если изоляция универсальна, значит, нет человека, не испытывающего ее в те или иные периоды своей жизни. Но не все психологи согласятся с представлением об универсальности изоляции. Например,

с позиций психологии человеческого бытия, к проблеме одиночества необходим дифференциальный подход, предполагающий выделение разных типов одиноких людей, а также поиск причинных связей между временным состоянием и длительным чувством одиночества [31]. С точки зрения В.В. Знакова, рассматривать одиночество как проявление экзистенциальной изоляции — значит, рассматривать его упрощенно. Одиночество — это многомерное качество: и как объективное состояние, и как субъективное мироощущение, одиночество зависит от социально-ролевого статуса человека, от его личностных качеств. Этот подход иллюстрируется исследованием Н.Е. Харламенковой, выделившей три типа личности, по-разному переживающие одиночество.

1. *Зависимый тип* — низкая потребность в самоутверждении, завышенная самооценка, суженная (за счет отвержения целей самореализации) система ценностей.

2. *Доминирующий тип* — гиперпотребность в самоутверждении, завышенная самооценка, ориентация на ценности самореализации.

3. *Самодостаточный тип* — конструктивные способы самоутверждения в сочетании с ориентацией на независимость, ценности общения с другими людьми и саморазвитие.

Состояние одиночества в виде негативно окрашенного чувства переживается только зависимыми и доминирующими личностями. Причем доминирующая личность, демонстрирующая свою независимость от других людей, на самом деле нуждается в них гораздо больше, чем зависимая личность.

Для самодостаточного человека состояние одиночества ассоциируется с чувством свободы и независимости: «Самодостаточная личность, ориентированная на собственное понимание действительности, интерпретирует состояние одиночества как своеобразное благо, не испытывая обостренного чувства одиночества и отчужденности» [93, с. 91].

Почему же одиночество так по-разному переживается людьми? Нельзя ли позволить событиям идти своим чередом? Обязательно ли всем людям сталкиваться с одиночеством и учиться принимать его? Пусть, например, принадлежащие к самодостаточному типу продолжают наслаждаться своим одиночеством. А доминирующие и зависимые пусть стараются организовать свою жизнь так, чтобы как можно реже встречаться с ситуациями одиночества.

Однако сама способность человека переносить одиночество служит индикатором его личностной зрелости, открытости, аутентичности, и пытающийся не столкнуться с одиночеством индивид скорее всего избегает и осознания других проблем.

В романе Марселя Пруста «По направлению к Свану» главный герой переживает ощущение физического разрыва сердца от признаний Одеты, и тут, «к счастью для Свана, естественная основа его души, затопленной новыми страданиями, основа изначальная, мягкая, неслышно делала свое дело, — так клеточки раненого органа тотчас приступают к восстановлению поврежденных тканей, так мускулы парализованного члена пытаются по-прежнему двигаться. Эти давние, коренные жители его души временно употребили все силы Свана на незримую восстановительную работу, которая создает для выздоравливающего <...> иллюзию покоя» [74, с. 307–308]. Увы, не каждый может надеяться на такую плодотворную незаметную работу своей души. Почему у Свана она оказалась возможной?

Попробуем найти ответ у Альфрида Лэнгле, о концепции которого мы уже говорили в главе 7.

Цель экзистенциально-аналитической терапии, пишет А. Лэнгле, — в желании помочь людям жить и действовать с *чувством внутреннего согласия*. Во внутреннем согласии проявляется *аутентичность* человека. Внутреннее согласие свидетельствует о реализации свободы Person* — своего рода высшей инстанции, которая своими чувствами должна одобрить, подтвердить любое человеческое действие. Человек должен получить доступ к своим переживаниям, ощутить и то, что отражают чувства, и то, что они означают, — и радость, и гнев, и ненависть, и мужество, и надежду.

Я сделан не из камня, а из плоти и крови, и поэтому могу чувствовать — то есть я переживаю свое бытие с болью и страданием, радостью и удовольствием. Благодаря тому, что я открываюсь, обращаюсь к тому, что есть в моем мире, и позволяю себя эмоционально затронуть, моя жизнь становится особенно интенсивной, плотной. В этой затронутости, я, конечно, сталкиваюсь и с тем, что наполнено печалью, неприятно и даже мучительно [53, с. 24].

У каждого «естественная основа души» (как назвал ее Пруст) или «Person» (как назвал ее Лэнгле) пытается «употребить все силы на восстановительную работу», но нередко это, или «грандиозное Я», или «идеальное Я» действуют в противоположном направлении. Свану помогало то, что он не боялся рефлексии, не пытался спрятаться от боли,

* Понятие «Person» в экзистенциальном анализе трактуется как духовное измерение человека, или «свободное в человеке» (В. Франкл).

отмечая про себя несопоставимость «положительного» и «отрицательного» в своих переживаниях — «сколь ничтожным казалось ему теперь очарование Одетты в сравнении с неизъяснимым ужасом, окружавшим его, как гало окружает солнце, в сравнении с бесконечной тоской, охватывающей его при мысли, что далеко не все мгновения ее жизни ему известны...» [74, с. 292]. Возможно, помогало и то, что Сван не считал возможным с кем-то поделиться своими переживаниями, считал себя обреченным на одиночество.

Но вернемся к Лэнгле, непосредственно связывающего аутентичность и способность переносить одиночество.

Как Person я узнаю, что предоставлен самому себе, что должен сам справляться со своим бытием, что я, по сути, один, и даже могу быть одинок.

<...>

Обнаружив самого себя среди этого мира, оказываешься перед фундаментальным вопросом собственного бытия как Person: Я есть Я — но имею ли я право быть самим собой? Есть ли у меня право быть таким, как я есть, и вести себя так, как я веду?

<...>

Для того чтобы справиться с проблемами данного уровня, необходимы три условия: уважительное внимание, признание ценности и справедливое отношение. Кто, собственно, меня замечает, обращает на меня внимание, относится с уважением? За что ценят меня другие? За что я сам могу ценить себя?

Могу ли я отвечать за свое поведение, считать его правильным в своих глазах? — если ответы на эти вопросы отрицательны, возникает одиночество, человек прячется за стеной стыда, развивается истерия. Если ответы положительны, то я нахожу самого себя, обретаю аутентичность и самоуважение...

<...>

Предпосылка аутентичности Person — уважение к себе, благодаря которому человек не манипулирует собой, а позволяет “этому” говорить в себе и может свободно быть перед самим собой. Если я отношусь к себе подобным образом, то проживаю бытие Person. В противном случае меня как Person нет, я покинул самого себя, оставил в беде, и рядом со мной нет никого. И тогда человек не может оставаться один, потому что одиночество невозможно вынести, если отсутствуют внутренние отношения с самим собой. Тот, кто

не может быть один, истинно одинок — он ушел от себя или себя не находит [53, с. 24–26].

Итак, степень одиночества, которую человек может вынести без ущерба для своей деятельности, для своей личности, у каждого различна. Вместе с тем не так важно, какие факторы вызвали и продолжают вызывать одиночество; не так важно, насколько они многочисленны и (не)преодолимы. Важнее другое — способность человека с ними справиться.

Психолог Д.А. Леонтьев, говоря о проблеме экзистенциальной тревоги, утверждает следующее:

Основная проблема — не столько в том, какие у нас болезни, сколько в том, как мы с ними справляемся. Поэтому ключевым является вопрос не о границах нормы и патологии, а о личностных ресурсах сопротивления этим патологиям и, наоборот, подчинении патологии. По многочисленным данным, выявляющим изменения личности в случаях тех или иных психических заболеваний, известно, что лучше всего прогнозировать исход позволяют не столько характеристики интенсивности и глубины самого заболевания, сколько неспецифические характеристики личности, позволяющие человеку сохранять опору, несмотря на заболевание. Ключевой момент — это мужество, для которого существуют определенные личностные предпосылки. Во многом они связаны с мужеством осознавать. Необходимо принять негативные аспекты — тревогу, смерть, небытие, как некие неотъемлемые части нашей жизни [49, с. 118].

Культура предлагает человеку возможности и принятия, и вытеснения негативных аспектов, но вторая возможность все-таки ближе человеческой потребности в удобном, уютном, безопасном, предсказуемом мире. Фактически, говорит Д. Леонтьев, вся массовая культура, поп-культура служит инструментом вытеснения экзистенциальной тревоги [49, с. 118].

Эту функцию массовой культуры беспощадно анализировал Теодор Адорно. Функция поп-музыки, писал он, скроена в соответствии с модусом поведения всех тех, с которыми никто не говорит, которые никому не нужны. Отождествление себя с представлениями о силе, власти, красоте, величии вознаграждает этих слушателей за «универсальный неуспех»: «Чем меньше индивид чувствует, что живет своей жизнью, тем более счастлив он, предаваясь иллюзии присутствия жизни, убеждая себя в том, что другие живут» [1]. В своей типологии слушателей внутри

«развлекающегося» типа философ выделяет подгруппу тех, кто «убивает свое время» и тем самым парализует чувство одиночества. Адорно противопоставляет высокую и функциональную (популярную) музыку: если первая пытается создать посредством своей структуры образ внутренней полноты, содержательности времени, блаженного пребывания во времени, то вторая пародирует цель высокой музыки. «Она паразитически присасывается к времени, разукрашивает его. Копируя безжизненные удары хронометра, она убивает время (вульгарное выражением, но вполне адекватное)», — замечает Адорно [1, с. 64, 70].

Но, может быть, истинное искусство и, в частности, высокая музыка — искусство, обучающее одиночеству?

В романе А.Ф. Лосева «Женщина-мыслитель» поклонники выдающейся пианистки Радиной ведут спор о сущности человека и одновременно о сущности музыки.

Только в музыке оживляется, одухотворяется и одушевляется внешний мир. Пропадает безличие мира, исчезает его косность и механизм, и мы начинаем слышать как бы пульс мировой и всемирно-божественной жизни. Только в искусстве человек не одинок, ибо только здесь он чувствует живую жизнь мира. Только музыка открывает человеку тождество его духовных движений с процессами объективной действительности... выводит из житейского оцепенения.

<...>

Поэтому музыка — глубоко естественна. Человеку естественно общаться с бытием, а не быть от него изолированным [51, с. 86–87].

Но возможно и совершенно другое мнение.

Мир музыки безличен. Музыка настолько все переносит в субъект, настолько опустошает всякую объективность, что на ее долю уже совершенно ничего не остается личного. В музыке человек общается не с миром и тем более не с живыми личностями, но только с самим собою.... Потому-то музыка в основе своей всегда ужасно тосклива. Ее душа — одиночество. После хорошей игры музыкант, будь то сам исполнитель или слушатель, испытывает всегда какую-то странную тоску.... Дух музыканта в глубинном смысле одинок, покинут, оставлен на произвол судьбы. Он всегда странник, нищий, бродяга... музыкальный человеческий субъект бродит скорбным странником,

тоскливо озирающим бесконечные и пустые просторы бытия и не способным красотой и силой самоуглубления заглушить тоску мирового одиночества и своей метафизической изоляции [51, с. 86–87, 95].

Обе точки зрения по-своему убедительны, тем более что за ними стоят многовековые философские традиции, соответственно, объективного и субъективного идеализма. Кто бы ни оказался (казался) прав, трудно отрицать определенное родство музыки и состояний одиночества и одновременно сопричастности — всем живущим и даже давно умершим.

Кому в особенности нужно научиться одиночеству?

Научиться быть одиноким приходится человеку, сознательно «не принимающему в расчет» по тем или иным причинам возможность долгосрочных прочных партнерских отношений. Нередко в основе такого стремления лежит обостренная потребность в независимости. Но действительно ли мы становимся независимыми вне родительской и супружеской или столь же психологически интимной близости?

Вот как выглядит жизнь одинокого мужчины или одинокой женщины в работе Ульриха Бека.

В той жизни, которую — при всей социальной ориентации и многообразии — по сути (с необходимостью) приходится вести в одиночестве, нужны мероприятия, защищающие данный образ жизни от внутренне присущих ему опасностей. Необходимо создавать и культивировать контактные круги на самые разные случаи. А это требует от человека изрядной собственной готовности помочь другим нести их тяготы. Интенсификация дружеской сети остается неизменным условием и является тем удовольствием, которое дает одинокая жизнь... Все это предполагает максимально стабильную профессиональную позицию — как источник дохода и как самоутверждение и социальный опыт, которую необходимо соответствующим образом культивировать и укреплять... Но по мере реализации такого индивидуализированного образа жизни растет и опасность, что он станет непреодолимым препятствием для (большей частью все-таки желанного) партнерства (брака, семьи). При одиноким существовании растет тоска по другому (другой), а равно и невозможность вообще каким-то образом включить этого человека в структуру теперь уже по-настоящему “собственной жизни”. Эта жизнь наполнена неприсутствием другого. Теперь для него (для нее) более нет места. Все дышит враждебностью одиночества: множество

связей, права, которыми человек их наделяет, привычки быта, планирование своего времени, способы отступления, чтобы превозмочь скрытую боль. Желанное партнерство ставит под угрозу эту тщательно созданную шаткую гармонию. Конструкции самостоятельности становятся тюремной решеткой одиночества. Круг индивидуализации замыкается [8, с. 182–183].

Для того чтобы сработал «отбрасывающий» эффект «конструкции самостоятельности», вообще-то необязательно занимать «максимально стабильную профессиональную позицию», долгие годы провести в одиночестве и привыкнуть к нему. Важнее является, по-видимому, более или менее осознанное нежелание меняться самому либо менять свой образ жизни. Вспомним историю Герберта Уэллса и Муры Будберг (см. главу 6). Та мера свободы и близости, которая складывалась в отношениях Муры и Уэллса, менялась, и если вектором развития отношений для Уэллса была совместная жизнь, то для Муры — продолжение романтических встреч с их мимолетностью и отсутствием требований к партнеру. Уэллс пишет так.

Пока я... не стал настаивать на браке, общем доме и неразрывном союзе, наши встречи были неизменно ярки и радостны. На том этапе мы не слишком допытывались друг у друга, кто чем занимался между встречами; не отказывали друг другу в праве на свободу воображения и чувств. А когда я сосредоточил на Муре все свои упования и пытался решительно ею завладеть, говоря, что она должна быть целиком и полностью моей и слить все в своей жизни со мной, а я — с ней, у нее достало трезвости и определенности защитить от моего жесткого, напористого вторжения свое глубинное “я” и свои привычки, свою лень и потворство себе. Она знала, ей все равно не удовлетворить моих требований. Тогда зачем пытаться?» [84, с. 224].

С другой стороны, даже если «контактные круги на самые разные случаи» выстроены ради выживания и тщательно поддерживаются, в сердце их «конструктора» может жить надежда на переход к совсем иным отношениям и уверенность в том, что одинокое существование — это временно. Что стоит за этим? Давление окружения, социальных норм («человек в этом возрасте не должен быть один»)? Усталость от постоянных взаимных обязательств, не всегда искренних отношений? Стремление к независимости? Жажда прочных, действительно глубоких отношений?

Интервью из работы «Жизненные круги Любы Курановской» показывает, как тесно переплетаются и эти, и многие другие мотивы. Люба Курановская — молодая вдова с тремя детьми из кубанской станицы, чьей зарплаты не хватает даже на самое необходимое детям, резюмирует свою стратегию выживания.

Я выживаю в основном за счет того, что я женщина. Если раньше мне помощь оказывали семьи, женщины, хозяйки, то сейчас ситуация очень изменилась. Все семьи сегодня ушли в себя... Я стала много и систематически пользоваться такими мужчинами, которые надеются на что-то.

<...>

Мужчины у меня разные, характеры у них разные, возраста разные. И надо себя держать хитро. Надо помнить, как ты с ними в первый раз контактировала, и вести соответствующую линию поведения, поддерживать разный стиль общения. Каждый из них помнит до мелочей, детально, что было в прошлый раз. А я могу забыть. И мне надо специально вспоминать. А когда я заболела, давление у меня падает, я мучительно вспоминаю, как я с ним в последнюю встречу себя вела.

<...>

Меня это очень тяготит. И если бы нашелся мужчина, который меня полюбил и взял в жены, соответствовал бы моим душевным качествам, я бы с удовольствием, без оглядки вышла за него замуж. То есть оставила бы все и всех. Потому что приходит такой момент, когда чувствуешь: как все надоело!» [16, с. 106–107].

Одиночеству предстоит научиться родителям взрослеющих детей. Отпуская ребенка — все еще дитя, вечно дитя в глазах матери и отца, во взрослую, самостоятельную жизнь, родитель не перестает тревожиться за него. Но если раньше, когда ребенок еще не покинул родительское гнездо, мать или отец могли надеяться, что им удастся удержать свое дитя дома, или повлиять на его/ее вредные привычки, или помочь увлечься чем-то необходимым и полезным (с точки зрения родителей) теперь, когда общение становится намного менее интенсивным, когда рычагов воздействия существенно меньше, надежды тают, как шагреневая кожа. То, что птенцы покидают гнездо, для родителей еще и напоминание — им самим его уже не покинуть, они накрепко, почти неразрывно срослись с миром своих повседневных забот. Они, по сути, и есть эти заботы, это гнездо, а крылья дети забрали с собой.

И не стоит думать, что расставание детей и родителей тягостно только для старшей стороны. Боль, отчуждение, чувство покинутости и нужности, которое переживают родители, может бумерангом возвращаться детям.

Одна из легенд Торгни Линдгрена, современного шведского писателя, посвящена драматическому преодолению взаимной привязанности взрослой дочери старого моряка.

Сигнару было шестьдесят. Он был сильный и здоровый, но не верил, что выдержит одиночество. Он привык говорить — «пока ты не уехала». А она отвечала «Да, пока я не уехала». Они жили во времени, которое называлось «пока она еще не уехала». Поэтому что ясно было, что она уедет, все люди рано или поздно поступают так [50, с. 185].

То вывих мизинца, то прострел, то временная слепота отца несколько лет мешают дочери осуществить свое намерение. Но вот отец нечаянно обнаруживает перед дочерью, что снова видит.

И Сигнар понял, что она неминуемо уедет, весной он потеряет Рут, а больше у него никого не было.

Вечерами и ночами Рут слышала, как он истово молится, закликает избавить ее от одиночества и на пороге смерти умоляет ее поторопиться. Он читал Евангелия, вразбивку и подряд, толковал о Гефсимании, каково человеку быть преданным Богом и людьми [50, с. 186].

Сигнар умирает от открывшихся там же, где и у Спасителя, ран. После погребения к осиротевшей Рут заходят прест и две кузины Сигнара. Прест философски замечает: «Одиночество — тяжкий крест, такую безмерную и тягостную свободу не снесешь». Вскоре Рут распродает все оставшееся имущество. С чемоданчиком она выходит на лестницу.

Рут шагнула на первую ступеньку, и вдруг у нее ужасно заболел мизинец на левой руке.

На второй ступеньке жутко вступило в спину, как будто под лопатку вогнали огромный кол, казалось, спина раскалывается надвое, и Рут выронила чемодан.

Она поставила ногу на третью ступеньку, и в глазах у нее потемнело, она не видела ни солнца, ни вытянутой вперед руки.

А на последней, четвертой ступеньке у нее потекла кровь из ран на руках, и ногах, и в левом боку, и на голове, она упала на приступок лестницы и истекла кровью; и немного вроде крови, а душа отлетела.

Так Сигнарова Рут никуда и не уехала [50, с. 185–187].

Нередко примирению с одиночеством помогает воспоминание о собственном одиночестве в детстве и ранней юности (Августин Блаженный с ужасом думал о «возможности» снова стать семнадцатилетним). Писатель Александр Покровский в статье «Мужской разговор. Что нужно сказать сыну, если говорить нечего» размышляет о своих ссорах и примирениях с сыном-подростком: «Саня, пойдем чай попьем?»

Чай — это примирение на нашем с ним языке. Это я предлагаю ему помириться. Я же умный, большой, вот я первым и предлагаю мир. Главное, оставить его в покое минут на десять. Одиночества они не выдерживают. Эти нынешние маленькие, хорошие дети совершенно не выдерживают одиночества. Не то что мы. Хотя, наверно, никто одиночества не выдерживает...

От одиночества холодно спине. Мне часто было холодно спине. Может быть, поэтому я теперь рад каждой улыбке? В коридоре я ловлю его, цапаю в объятья: “Ты меня извини, ладно?” Он смотрит в сторону и кивает — есть мир... [72, с. 32].

В части I (см. главу 2) рассматривалось то общее и особенное, что есть у одиночества и уединения. «Три источника вдохновения: Природа — Свобода — Одиночество», — формулирует Марина Цветаева [102, с. 78]. Но как часто вдохновенное уединение перетекает во всеобъемлющее одиночество!

Одиночеству предстоит научиться тем, чьи замыслы связаны с наукой, искусством, литературой, с любой жизненной задачей, требующей самоотдачи, творческой аскезы, самоограничения. В особенности важны первые годы, когда и складывается характер, и растет мастерство, и начинает формироваться образ жизни. О том, что одиночество — наиболее подходящее начало для реализации великих замыслов, кто только ни говорил... Одно из ярких свидетельств — дневниковые записи Романа Роллана, которые он приводит в своей книге «Воспоминания». Эта запись сделана после выхода одобрительной рецензии в журнале «Ревю де Пари» на пьесу Роллана «Людовик Святой»: «Важнейшее условие,

необходимое гению, — это моральное одиночество. Однако гений делает все, чтобы от него освободиться. Разумеется, потому, что оно его тяготит... но знает ли он, в чем его истинное благо?..» [77].

Ромен Роллан полагал, что художник еще может противостоять безразличным ему людям, но «горе ему, если среди этих “других”, которые его окружают, есть любимые им и любящие его люди! Ибо если он не обратит их насильно в свою веру (это может произойти только в том случае, если вера его одержит победу в итоге целой жизни, отданной борьбе), то его вера с каждым днем будет крошиться в его руках. Спасти его сможет только эгоизм... художнику, пока он не достигнет пределов своего развития, лучше оставаться в одиночестве, а слава, если ей угодно, пусть приходит потом!» [77, с. 454–456].

Писатель апеллирует и к Гёте, который тоже вполне определенно подчеркивал благотворную роль одиночества в жизни художника: «Насильно вырванный из безвестности и покоя, которые одни только и благоприятствуют созданию великих творений, я очутился на свету, где художник теряется среди других людей, где безразличие или интерес к нему, где хула и похвала отбрасывают его в сторону от его собственной дороги!» [22]. И там же: «Всякое значительное произведение есть дитя одиночества».

Близкие взгляды высказаны Райнером Рильке в очерке «Огюст Роден». Одиночество великого скульптора на всех этапах жизненного пути торжествующе заявляет о себе: сначала в жизненном замысле, затем — в его исполнении.

«Роден был одинок перед тем, как пришла к нему слава. И слава, может быть, лишь усугубила его одиночество. Ибо слава, в конце концов, — только совокупность всех недоразумений, скапливающихся вокруг нового имени» [76, с. 274].

Рильке, как и Роллан, видит источник уверенности художника в его творениях, в неколебимом одиночестве раннего этапа, этапа становления творческой индивидуальности: «Может быть, как раз благодаря тому, что все его развитие шло само по себе в нерушимой тишине, сохранял он могучую уверенность впоследствии, когда о нем спорили, когда противоречили его творению» [76, с. 282].

В письмах Марине Цветаевой одиночество обнаруживает и второй свой лик, тревожащий и даже пугающий той платой, которую приходится приносить за творческие свершения. Так, в письме от 17 мая 1926 Рильке говорит о том состоянии, о той экзистенциальной ситуации, в которой он оказался в предшествующие месяцы.

Я живу одиноко (не считая редких дружеских визитов), так же одиноко, как я жил всегда, и даже более: в постоянном и подчас жутком нарастании того, что называется одиночеством, в уединении, достигающем крайней и последней степени (ибо раньше, в Париже, Риме, Венеции, где я жил подолгу один, не чувствуя своего одиночества, — везде было какое-то соучастие, чувство общности и приобщенности): однако Мюзот решительней, чем другие места, оставил мне лишь возможность свершения, прыжка в пустоту, отвесно, вознесения всей земли ко мне [76].

Рильке неслыханно быстро написал «Орфея» («каждая часть — в три дня!») и «Элегии».

Восторг и победа, Марина, не имеющие себе равных! Но чтобы этого добиться, мне необходим был тот избыток одиночества во всей своей убийственности [76].

В чем же «убийственность» этого избытка одиночества? Рильке чувствует, что он преступил некую грань.

...стремясь за пределы достигнутого, я пытался продлить невозможные условия чрезмерной отрешенности (не из упрямства, не из желания отвоевать у благодати еще что-то вдобавок, а лишь потому, что впустить к себе «другого», жить им и ради него значило бы мгновенно (или сразу вслед за мгновением) возложить на себя задачи и заботы, которых мне следовало остерегаться в ту пору, когда я совершил уже все, до и свыше предела, слишком много, чтобы так просто перейти затем к новому занятию, ...механически и слишком долго я терпел такое же необычное затворничество в героической долине, под солнечно-яростным небом виноградной страны, — впервые в жизни, и как-то каверзно, мое одиночество обернулось против меня, уязвляя физически и делая мое пребывание наедине с собой подозрительным и опасным, и все более тревожным из-за телесного недомогания, заглушившего теперь то, чем была издавна изначальнейшая для меня тишина [76, с. 409].

Читая это письмо, невольно начинаешь думать, что оптимальность стратегий творчества и жизнетворчества работает до каких-то пределов,

свыше которых, даже доверившись своей интуиции и остерегаясь «другого» с его задачами и заботами, творец становится уязвимым, подобно тому как губительное действие солнечных лучей намного сильнее в разреженном воздухе высокогорья.

Но, пожалуй, наиболее цельную концепцию, настоящую поэму одиночества оставил Рильке в «Письмах к молодому поэту», написанных на протяжении 1903–1908 гг. Поэту, приславшему ему свои стихи и тревожащемуся о том, достаточно ли они хороши (некоторые редакции журналов возвращали их), Рильке дает совет: обратитесь к своему детству, к своим глубинам, чтобы найти ответ на вопрос, надо ли творить:

Попробуйте вызвать в памяти из этого большого времени все, что Вы забыли, и Ваша личность утвердит себя, Ваше одиночество будет шире и будет домом в сумерках, мимо которого будут катиться волны людского шума, не приближаясь к нему. И если из этого обращения к себе самому, из этого погружения в свой собственный мир родятся стихи, то Вам даже в голову не придет спрашивать кого-нибудь, хорошие ли это стихи. Вы больше не пожелаете заинтересовать Вашими работами журналы: Вы будете видеть в них Ваше кровное достояние, голос и грань Вашей жизни. Произведение искусства хорошо тогда, когда оно создано по внутренней необходимости. В этом особом происхождении заключен и весь приговор о нем; никакого другого не существует [76, с. 421].

Об этом же Рильке напоминает своему корреспонденту несколько лет спустя,

...не думайте, что та большая любовь, которая когда-то была доверена Вам в детстве, утрачена Вами; разве известно Вам, не зрели ли в Вас тогда большие и добрые желания и замыслы, которыми Вы и сегодня живете? Я думаю, что эта любовь лишь потому так сильно и властно живет в Ваших воспоминаниях, что она была Вашим первым глубоким одиночеством и первой духовной работой, которую Вы в Вашей жизни совершили [76, с. 442].

«Творения искусства всегда безмерно одиноки, и меньше всего их способна постичь критика», — пишет Рильке. И вердикт безмерно одиноким творениям может выносить только плодоносное, внимательное одиночество естественного развития.

В чем смысл одиночества? Можно ли быть вместе с близкими, будучи одиноким, любя и цenia одиночество? Письма адресата Рильке не сохранились, мы не знаем, содержались ли там эти вопросы, но ясно, что «феноменология жалоб» поэта была знакома Рильке — он ясно видел в пути «другого» то, что уже изучил, пережил, прожил сам.

Но все, что, быть может, станет уделом многих, одинокий уже сегодня может готовить и строить своими руками, которые ошибаются реже. Поэтому любите одиночество и встречайте боль, которую оно причиняет Вам, звучной и красивой жалобой. Все ближнее удалилось от Вас, говорите Вы, и это знак, что Ваш мир уже становится шире. И если ближнее вдали от Вас — значит Ваша даль уже под самыми звездами и очень обширна; радуйтесь росту Ваших владений, куда Вы никого не возьмете, и будьте добрыми к тем, кто отстал от Вас, и будьте уверенны и спокойны в общении с ними, и не мучайте их Вашими сомнениями, и не пугайте их Вашей верой или радостью, понять которую они не могут. Ищите какого-нибудь простого и верного союза с ними, который не обязательно должен быть отменен, если Вы сами станете иным, совсем иным; любите в них жизнь в чужом для Вас проявлении, имейте снисхождение к старым людям, которые боятся того одиночества, к которому Вы возымели доверие [76, с. 431].

Но даже становящееся привычным одиночество сохраняет грозную, головокружительную глубину, к которой трудно, почти невозможно привыкнуть. Одиночество задает совсем иную перспективу видения мира, почти непосильную для человека.

...в сущности, здесь нет никакого выбора. Мы неизменно одиноки. Можно обманываться на этот счет и поступать так, словно бы этого не было. Вот и все. Но насколько же лучше понять, что это именно так, и во всем исходить из этого. Конечно, может случиться, что у нас закружится голова, потому что все, на чем привык отдыхать наш глаз, у нас будет отнято; уже не будет ничего близкого, а все дальше окажется бесконечно далеким. Кто из своей комнаты, почти без приготовления и перехода, был бы перенесен на вершину большой горы, тот чувствовал бы нечто подобное: безмерная неуверенность и сознание, что ты отдан во власть безымянной силы, почти уничтожили бы его. Ему казалось бы, что он может упасть, или что он выброшен в мировое пространство, или он разорван

на тысячи частей: какую чудовищную ложь должен был бы изобрести его мозг, чтобы объяснить и усвоить состояние его чувств. Так для того, кто одинок, изменяются все понятия о расстоянии и мере; и сразу внезапно совершаются многие из этих изменений и, как у человека на вершине горы, рождаются необычные представления и странные чувства, которые, на первый взгляд, превосходят все, что может человек вынести. Но необходимо, чтобы мы пережили и это. Мы должны понимать наше существование как можно шире; все, даже неслыханное, должно найти в нем свое место [76, с. 444].

Рильке пишет не только о «расширении сознания», на достижение которого направлены столь многие техники медитации, религиозные и психотерапевтические практики. В воистину безмерном, лишенном и конца, и меры мире, опираясь на ускользящее одинокое Я, мы должны не просто пребывать — должны использовать это состояние для развития, для творчества, для дальнейшего преумножения и роста, и сопровождающей его боли.

И наконец, когда долго работаешь в одиночестве и с одиночеством, одиночество начинает работать с тобой. Именно об этом пишет Рильке все еще молодому, но уже более зрелому и мудрому поэту в своем последнем письме к нему.

...в эти рождественские дни я часто о Вас думал и пытался вообразить, как Вам должно быть спокойно в Вашем одиноком форте, среди пустынных гор, к которым мчатся великие южные ветры, словно хотят разломать их на большие куски и поглотить.

<...>

Громадной должна быть та тишина, в которой есть место таким движениям и шумам; и если подумать, что во всем этом еще ощущимо и присутствие дальнего моря, которое тоже звучит, быть может, как самый чистый тон в этой первозданной гармонии, то Вам можно лишь пожелать, чтобы Вы терпеливо и с доверием позволили работать над собой этому удивительному одиночеству, которое потом уже нельзя будет вычеркнуть из Вашей жизни, которое во всем, что Вам предстоит пережить и сделать, будет жить, как безымянное влияние, будет действовать тихо и неумолимо, как в нашей крови неизменно движется кровь наших предков... [76, с. 429–430].

Глава 10

**ОДИНОЧЕСТВО
КАК СОВЕРШЕННОЕ СОСТОЯНИЕ
(ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)**

Beata solitudo
Sola beatitudo...*

* Благословенное одиночество — Единственное благо (итал.)

В начале эссе «Памяти Марка Аврелия» Иосифа Бродского есть слова: «Марк был хорошим правителем и одиноким человеком. При его роде занятий одиночество, конечно, приходит вместе с территорией; но он был более одинок, чем многие» [13, с. 261]. Примечателен двойной оксюморон первой фразы: невозможность быть действительно «хорошим правителем» отчетливо артикулирована уже во времена Марка Аврелия (примеры были немногочисленные и, как всегда, в плюсквамперфектуме, полумифические, например Нума Помпилий); если вдуматься, определение человека как одинокого предполагает ограничение в реализации им самой человеческой природы, самых глубинных потенций человеческого существа. Вторая фраза двойным повторением подчеркивает в характеристике Марка Аврелия именно одиночество. Что ему территория — почти вся тогдашняя ойкумена! — и вся власть над ней, если не с кем разделить горести и редкие радости правителя и человека.

Перефразируя апорию Ролана Барта из его произведения «Мифологии», можно утверждать, что одиночество объективно замечательно и в то же время замечательность одиночества есть миф. Или: одиночество объективно непереносимо, однако непереносимость одиночества есть миф. Предоставим вслед за Бартом мифологам (социологам, психологам, психотерапевтам и др.) выпутываться из этой апии самим: они занимаются представлениями о замечательности (непереносимости) одиночества, а не им самим.

В главе 6 мы говорили о двойственном характере первых воспоминаний, либо поразительно «безлюдных», либо сфокусированных на присутствии близких людей. Переживания новизны мира и радости бытия также оказываются возможны и в состоянии одиночества, и в сопresутствии с другими, о чем говорится в романе Франсуазы Саган «Потерянный профиль».

...именно в одиночестве мне довелось познать моменты необыкновенного, почти сверхъестественного счастья, когда вокруг, в каком-то ослепительном, концентрированном озарении постигаешь, что жизнь великолепна, что она полностью и безоговорочно оправдана в эту именно секунду простым фактом твоего существования. А в другие моменты счастье сопереживалось с кем-то. Кажется, таких моментов было гораздо больше. Как будто, чтобы открыть ничтожную молекулу счастья, необходим такой микроскоп для улавливания чувств, в котором фокусируются лучи от двух пар глаз [78, с. 274].

Когда же мгновения переживаются и фиксируются в одиночестве, рано или поздно возникает проблема их коммуницируемости, самой возможности найти человека, которому они будут говорить ненамного меньше, чем нам. Владимир Набоков отмечая в одном из своих последних интервью: «С абсолютной ясностью я воскрешаю пейзажи, жесты, интонации, миллионы чувственных деталей, но имена и числа погружаются в забвение с абсурдной безоглядностью маленьких слепцов, цепочкой бредущих по пирсу» [63, с. 245]. Имена и числа — то, по поводу чего возникает меньше различий и разногласий, хотя и не всегда. А то, что хранится в глубинах памяти и легко вызывается, может быть поведано лишь отчасти, даже таким мастером «миллионов чувственных деталей», как Набоков.

Можно считать одиночество тяжким грузом, раковиной, которую подобно раку-отшельнику человек вынужден тащить всегда за собой и на себе, но можно считать и состоянием открытости миру, настроенности на мир и на «другого», на «заслуженного собеседника».

В состоянии одиночества ярко переживается или, точнее, видится подобно вечно ускользающему облику Синей птицы основа бытия. В.В. Медушевский [57] напоминает об этимоне слова «вечность», мыслимой не в виде бесконечно большого времени, но как его онтологическая основа, а для человека — как начало, способное при определенных условиях возвыситься и вознести на неумирающую вершину бытия каждое мгновение жизни. В индоевропейских этимологиях этимон «вечности» — «жизненная сила» (следы находим в увечный в исходном значении «бессильный»).

Мартин Хайдеггер писал: «...быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом». Быть «всегда и в целом» — не есть ли это признак действительно совершенного состояния, на которое не могут повлиять

никакие внешние факторы? Ведь пока наше состояние духа недостаточно совершенно, оно неустойчиво, не цельно. Вторая книга «Исповеди» Августина Блаженного начинается словами «Господи, Радость неложная, Радость счастья и безмятежности, собери меня, в рассеянности и раздробленности своей отвратившегося от тебя, Единого, и потерявшегося во многом». «Собирание себя» в одиночестве кажется современному человеку недоступной и редкой — еще и опасной — роскошью. Но в жизни всегда есть место аскезе одиночества, какими бы долженствованиями мы ни были связаны.

Даже если человек самодостаточен и спокойно переносит одиночество, у него могут быть веские основания не считать свое состояние совершенным. Как, например, в записях Франца Кафки 1920 г.

Подняться ему мешает какая-то тяжесть, чувство застрахованности на всякий случай, ощущение ложа, которое ему приготовлено и принадлежит только ему; а лежать неподвижно мешает ему беспокойство, которое гонит его с ложа, мешает совесть, беспокойно стучащее сердце, страх перед смертью и желание опровергнуть ее, все это не дает ему лежать, и он поднимается снова. Эти подъемы и опускания, и некоторые случайные, несущественные наблюдения, сделанные на этих путях, суть его жизнь [36].

В главе 9 мы говорили о самодостаточности, позволяющей легко переносить одиночество, не просто легко — как благо (по крайней мере, людям определенного типа). Но является ли самодостаточность добродетелью, скажем определеннее — христианской добродетелью? В.В. Медушевский пишет:

«Что есть истина? — вопрошал некогда самодостаточный человек саму Истину. То был вовсе и не вопрос даже, ибо, по точному определению Писания (Иоанн 18:38), Пилат не спросил, а сказал, и, сказав, вышел. Что скрывается за этим холодным суждением в маске притворного вопрошающего познания? Равнодушие к истине? Больше сего: жесткое неколебимое желание не знать ее и презношение над ней» [57, с. 55].

Многим видятся незтичность и высокомерие в той легкости, с которой некоторые люди переносят одиночество. Марка Аврелия, отнюдь не худшего римского императора, подданные не любили — отчасти

и за это. Римлянин считал неудачным, несчастливым день, когда ему приходилось обедать в одиночестве. По своей воле лишать себя общества не только жителям великой империи, но и нашим современникам кажется подозрительным и извращенным поведением.

Отчасти извинительной в этих случаях служит тонкая нервная организация. Убедившись, что ребенку необязательно с утра до вечера общаться со сверстниками и со взрослыми, столкнувшись с протестом, в том числе психосоматическим, ребенка-интроверта, родители, возможно, оставят его в покое. Томас Пинчон в рассказе «Энтропия» говорит об опасностях соприкосновения с миром одной из героинь — Обад, обладающей тонкой структурой мира внутреннего.

Чистоте архитектоники ее мира постоянно угрожали подобные вспышки анархии: разрывы, наросты и скосы, сдвиги и наклоны — ей приходилось непрерывно перенастраиваться, чтобы вся структура не обратилась в нагромождение дискретных и бессмысленных сигналов [71].

Трудно представить, что будет с Обад, заставь ее автор или жизнь непрерывно быть на людях, лишившись возможности «перенастройки». Нормально ли «бежать одиночества»? Является ли, напротив, здоровым избегание общения с другими людьми? Одиночество, даже если рассматривать его как болезненное для человека состояние, тоже может сообщить дополнительный импульс процессам творчества, самореализации, самопознания. Но ценность одиночества не сводится к «подталкиванию» к «нужным» состояниям.

Одиночество позволяет нам почувствовать невозможность выйти за пределы собственного Я, невозможность полного взаимопонимания, вечной любви, ничем не омраченного легкого существования... Можем ли мы назвать иные состояния, в которых так горько и точно будут «очерчиваться циркулем железным» эти невозможности? А человеку нужны — даже в болезни и в отчаянии, особенно в болезни и отчаянии — возможности. «Возможное — и наш отчаявшийся вновь вздохнет, он возвратится к жизни, ибо без возможности как бы и дышать нельзя», — говорил Кьеркегор [45, с. 275].

Но, как отмечает М. Гефтер, «возможности есть не всегда, они вообще вторичны по сравнению с невозможностью — самым глубинным из источников вочеловечивания человека» [23, с. 8]. Одиночество не дразнит нас невозможностью, не длит иллюзию возможности. Как никакое

другое состояние, оно позволяет — иногда лишь собрав все ресурсы, все мужество, всю волю — увидеть жизненную ситуацию в истинном свете.

Совершенство состояния одиночества — в его способности возвращать нам целостность и аутентичность. Многие виды творчества, само по себе творческое состояние настойчиво требуют от человека уединения, ухода от общения.

Это не всегда было возможно. Так, напоминает Энтони Сторр, английская женщина в викторианскую эпоху лишь небольшое время в течение дня (послеобеденный отдых) могла уклоняться от конвенциональных требований быть «терпеливым ангелом», внимательной слушательницей для всех домашних и для гостей. Даже знаменитая своей благотворительной деятельностью, открытостью и милосердием Флоренс Найтингейл нашла лишь единственный способ уклониться от своих «ангелических» обязанностей — нервное заболевание, позволившее ей писать в одиночестве спальни [134, р. 94].

Ранее мы говорили о триаде «нарциссизм — мания величия — враждебность», лежащей в основе одиночества. Но в своих позитивных и креативных аспектах, по мнению А. Маслоу, одиночество опирается на совсем иную триаду, точнее динамическую констелляцию «бытийных ценностей» — истину, добро, совершенство, самодостаточность, простоту, уникальность и т.д. Возможно ли найти эти ценности в своей жизни без внимательности и открытости состояний одиночества? В одной из последних работ основатель гуманистической психологии писал, что понятие креативности и понятие здоровой, самоактуализирующейся, интегрированной личности кажутся ему все более и более близкими [128, р. 59].

В самом слове «совершенство» имплицитно, можно даже сказать буквально, фонетически, присутствует «свет». Подобно тому как счастливые, самоактуализирующиеся пары, как отмечал А. Маслоу, легко узнать по «особому сиянию глаз», истинно плодотворное одиночество можно узнать по свету, который медленно и неуклонно или, напротив, стремительно и побеждающе заливает наше Я, проникая в самые отдаленные уголки и обнаруживая невысказанное, нереализованное, не принятое нами когда-то.

Психотерапевт и экзистенциальный философ Медард Босс полагает, что защита есть «невывсвечивание» отдельных аспектов жизни, а психопатологическое состояние подобно выбору жизни в темноте. Терапия возвращает людей к их базовой светлости и открытости. М. Босс также как и Хайдеггер, с которым он был связан многолетней дружбой, говорит о том, что человеческая экзистенция есть разделенная (совместная)

экзистенция. Встречаясь, мы «высвечиваем» друг друга, через вспышку света во мраке начинаем видеть то, чего не могли увидеть раньше [112].

По мнению М. Пруста, это же позволяет нам и искусство.

Когда короткая фраза говорила Свану о тщете его мучений, он находил отраду в той самой мудрости, которая перед этим причиняла ему нестерпимую боль, когда он словно читал эту мудрость на равнодушных лицах людей, расценивавших его любовь как ни к чему не обязывающее развлечение. В отличие от них, короткая фраза, что бы она ни думала о кратковременности подобных душевных состояний, видела в них вовсе не что-то менее серьезное, чем проза жизни, но как раз наоборот, бесконечно возвышающееся над нею, так что только эти недолговечные душевные состояния и стоило выражать в звуках [74, с. 367].

Ситуации, «высвечивающие» наше одиночество (с его мучительностью и напряженностью), делающие его явным для других и, главное, для нас, одновременно свидетельствуют и о том, что наши отношения с миром и с другими людьми не вполне удовлетворяют нас.

В переписке Евгения Трубецкого и Маргариты Морозовой есть эпизод, когда Трубецкой уговаривает свою возлюбленную съездить весной к Черному морю, отдохнуть, поправить здоровье, полюбоваться красотой цветущей весны, на что Маргарита ему возражает: «Я могу вынести весну, юг, море только с тобой вместе, а одна, когда ты далеко, видеть всю эту красоту и поэзию — гореть, кипеть и быть одной — этого я не могу себе представить. Я там или заболею, или, что еще хуже, убегу к тебе!» [65, с. 185]. Такие два исхода прогнозирует в еще не состоявшемся, но воображаемом состоянии одиночества М. Морозова. Почему же так непереносимо это состояние, подчеркиваемое весенним пробуждением природы юга? Вероятно, ключ не в самой южной весне или особенностях женской (либо лично адресата Е. Трубецкого) природы. Трубецкой не мог ехать со своей возлюбленной, потому что он не считал возможным разводиться с тяжело больной женой, матерью его детей. Безысходность экзистенциальной ситуации и делает одиночество особенно невыносимым, тем более без опоры на труд, заботу о других и тысячу повседневных привычек, скрадывающих чувство изоляции в обычном окружении.

Другой распространенный вариант ситуаций, выявляющих и усугубляющих наше одиночество, — это праздники. Елена Мазур [54] пишет о «феномене рождественской тоски», связывая его со вскрытием

депрессии, которая удерживается привычным повседневным ритмом жизни, множеством дел и обязанностей. При освобождении от внешнего ритма и всплывают проблемы, негативные состояния, чувства.

Рильке пишет молодому поэту именно в канун праздника так.

Мой дорогой господин Каппус, Вы не должны остаться без моего привета в дни, когда начинается Рождество, и Вам в часы праздника будет труднее, чем обычно, сносить Ваше одиночество. Но когда Вы сами заметите, какое большое это одиночество, порадитесь этому: зачем (спросите себя сами) одиночество, если нет в нем ничего большого? Одиночество бывает только одно, и оно большое, и его нести нелегко, и почти у всех случаются такие часы, когда хочется променять его с радостью на самое банальное и дешевое общение, даже на видимость согласия с самым недостойным из людей, с первым встречным... Но, может быть, как раз в такие часы и растет одиночество, а его рост болезнен, как рост ребенка, и печален, как начало весны. Но это не должно Вас смущать. Есть только одно, что необходимо нам: это одиночество, великое одиночество духа. Уйти в себя, часами не видеться ни с кем — вот чего надо добиться. Быть одиноким, как это с каждым из нас бывает в детстве, когда взрослые ходят мимо, и их окружают вещи, которые кажутся нам большими и важными, и взрослые выглядят такими занятыми, потому что тебе непонятны их дела. И когда ты, наконец, увидишь, что все их дела ничтожны, их занятия окостенели и ничем уже не связаны с жизнью, почему бы и впредь не смотреть на них, как смотрит ребенок, смотреть как на что-то чужое, из самой глубины своего мира, из беспредельности своего одиночества, которое само по себе есть труд, и отличие, и призвание? Есть ли смысл променять мудрое детское непонимание на возмущение и презрение: ведь непонимание означает одиночество, а возмущение и презрение есть участие в том, от чего мы желаем отгородиться этими чувствами [76, с. 434–435].

Мы приходим к необходимости развивать не просто нашу устойчивость, толерантность к одиночеству, но все наши ресурсы, саму нашу личность, наше несговорчивое Я...

И Вас не должно смущать в Вашем одиночестве, что есть в Вас что-то, что не соглашается и желает выхода. Именно это желание, если Вы им распорядитесь спокойно и неспешно, если увидите в нем

Ваш рабочий инструмент, Вам поможет отвоевать обширные и новые владения для Вашего одиночества. Люди научились с помощью условностей решать все сложные вопросы легким и наилегчайшим образом; но ясно, что мы должны помнить о трудном. Все живое помнит о трудном, все в природе растет и, обороняясь, как может, хочет стать чем-то неповторимым и особым, любой ценой одолевая все преграды...

<...>

...хорошо быть одиноким, потому что одиночество — трудно. И чем труднее то, чего мы хотим, тем больше для нас причин добиваться именно этого [76, с. 435].

Трудность одиночества, согласно Рильке, — это не просто тяготы перживания одиночества, это долгая и трудная дорога к самому себе.

И хорошо любить, потому что любовь — трудна. Любовь человека к человеку, быть может, самое трудное из того, что нам предназначено, это последняя правда, последняя проба и испытание, это труд, без которого все остальные наши труды ничего не значат. Поэтому молодые люди, которые только начинают свою дорогу, еще не умеют любить; они должны этому научиться. Учиться всем своим существом, всеми силами и всем своим одиноким, нелюдимым, ищущим добра сердцем. Но учение требует времени и сосредоточенности; вот почему любовь — уже надолго вперед, на долгие годы жизни — есть одиночество, глубокое, ни с чем не сравнимое одиночество любящего [76, с. 438].

Уже семидесятилетним Герберт Уэллс включил в свою «Автобиографию» дополнения, где были слова: «Нет в жизни человека последнего этапа, отмеченного истинным счастьем. Если мы в нем нуждаемся, мы должны сотворить его сами» [84, с. 225]. Сотворить, выстрадать, заслужить свое счастье, — задача не только финальных этапов жизни человека. Но парадоксальным образом стремление к счастью может «спугнуть» желаемое состояние. Еще Дж. Ст. Милль более полутора веков назад говорил о «хитрой стратегии счастья»: чтобы быть счастливым, надо стремиться не к самому счастью, а к каким-то иным целям, высоким и труднодостижимым, но не абсолютно невозможным [цит. по 48, с. 437]. Одиночество, претворяемое нами в уединение, помогает создать тот настрой, в котором нужные решения скорее будут найдены и приняты нами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ЧАСТЬ I

1. *Агеев В.С.* Психология межгрупповых отношений. М., 1983.
2. *Амвросий (Юрасов)*. Православие и протестантизм: сопоставительно-богословский анализ. Иваново, 1994.
3. Американская социологическая мысль: тексты. М., 1994.
4. Американский характер: очерк культуры. М., 1991.
5. *Андреева Г.М.* Социальная психология. М., 1994.
6. *Андреева И.С.* Современные зарубежные исследования философии Ницше: науч.-аналит. обзор. М., 1984.
7. Антология мировой философии: в 4 т. М., 1969.
8. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М., 1984.
9. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
10. *Асмолов А.Г.* Личность как предмет психологического исследования. М., 1984.
11. *Асмолов А.Г.* Психология личности: принципы общепсихологического анализа. М., 1990.
12. *Базен Э.* Во что я верю. М., 1984.
13. *Базарбаев Б.Ж.* Философские портреты: своевременные и несвоевременные размышления о проблеме и драме человека. М., 1994.
14. *Баталов Э.Я.* В мире утопии: пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989.
15. *Баталов Э.Я.* Политическая структура современного американского общества. М., 1990.
16. *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
17. *Бергер П.* Капиталистическая революция (50 тезисов о процветании, равенстве и свободе). М., 1994.
18. *Бестон Г.* Домик на краю земли. М., 1982.
19. Библия: Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальное издание. Изд-во библейских обществ, [б.г.].
20. *Бонхоффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994.
- 20^a *Бубер М.* Я и Ты. М., 1993.

21. Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Фейербаха. М., 1906.
22. Бутенко И.А. Социальное познание и мир повседневности: горизонты и тупики феноменологической социологии. М., 1987.
23. Быховский Б.Э. Сёрен Киркегор. М., 1972.
24. Введение в практическую социальную психологию. М., 1994.
25. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
26. Володин В.Н. А. Фейербах: исторический спор о человеке и практическая философия. Куйбышев, 1987.
27. Воронкова Л.П. Эволюция протестантской культурологии: философский анализ. М., 1989.
28. Гайденок П.П. Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания Сёрена Киркегора. М., 1970.
29. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
30. Галкин А.А. и др. На изломах социальной структуры. М., 1987.
31. Галкин А.А. и др. Пути и перепутья «потерянного поколения»: молодежь Запада у развалин общества «всеобщего благоденствия». М., 1985.
32. Гараджа В.И. Протестантизм. М., 1971.
33. Гофман А.Б. Мода и люди: новая теория моды и модного поведения. М., 1994.
34. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. М., 1995.
35. Григорьян Б.Т. Человек: его положение и призвание в современном мире. М., 1986.
36. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
37. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 101–116.
38. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
39. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1989.
40. Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры: (Инфантилизм как тип мировоззрения и социальная болезнь). М., 1980.
41. Девятко И.Ф. Диагностическая процедура в социологии: очерк истории и теории. М., 1993.
42. Дилigenский Г.Г. В поисках смысла и цели: проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М., 1986.
43. Дилigenский Г.Г. Потребности, личность и общество. М., 1970.
44. Дилigenский Г.Г. Социально-политическая психология. М., 1994.
45. Добренков В.И. Критика неофрейдистской концепции Эриха Фромма. М., 1972.
46. Добренков В.И. Современный протестантский теологический модернизм: его замыслы и результаты. М., 1980.
47. Доброхотов А.А. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1984.

48. Долгов К.М. От Киркегора к Камю. Философия. Эстетика. Культура. М., 1990.
49. Донцов А.И. Проблема групповой сплоченности. М., 1979.
50. Дюркгейм Э. Норма и патология // Социология преступности. М., 1966.
51. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
52. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
53. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. СПб., 1912.
54. Замошкин Ю.А. Личность в современной Америке: опыт анализа ценностей и политических ориентаций. М., 1980.
55. Заславская Т.И., Рывкина Р.В. Социология экономической жизни: очерки теории. Новосибирск, 1991.
56. Здравомыслов А.Г. Методология и процедура социологических исследований. М., 1969.
57. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М., 1986.
58. Ионин Л.Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981.
59. Ионин Л.Г. Концепция «понимания» в американской социологии: критика мировоззренческих оснований. М., 1974.
60. Ионин Л.Г. Понимающая социология: Историко-критический анализ. М., 1979.
61. Исаев С.А. Теология смерти: очерки протестантского модернизма. М., 1991.
62. История социологии в Западной Европе и США. М., 1993.
63. История теоретической социологии: в 2 т. Т. I. От Платона до Канта. М., 1995.
64. Камю А. Из философской эссеистики // Вопр. литературы. 1980. № 2.
65. Камю А. Сочинения. М., 1989.
66. Каримский А.М. Социально-этические проблемы в американском протестантизме: науч.-аналит. обзор. М., 1984.
67. Кьиркегор С. Несчастнейший // Северные цветы. СПб., 1908. Кн. 4.
68. Кьиркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
69. Кожевников В. Религия человекобожия у Фейербаха. Сергиев Посад, 1913.
70. Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.
71. Кравченко А.И. Введение в социологию. М., 1995.
72. Кравченко А.И. Социология труда в XX веке: историко-критический очерк. М., 1987.
73. Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. М., 1994.
74. Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977.
75. Кудрявцев В.Н., Бородин С.В., Нерсесянц В.С. Социальные отклонения. М., 1989.
76. Кудрявцев В.Н., Каземирчук В.П. Современная социология права. М., 1995.
77. Кукушкина Е.И. Феноменологическая социология. М., 1988.

78. Лабиринты одиночества. М., 1989.
79. *Латин Н.И.* Глобальное моделирование. М., 1984.
80. *Латин Н.И.* Молодой Маркс. М., 1986.
81. Личность и ее ценностные ориентации. М., 1969.
82. Логика социологического исследования. М., 1987.
83. *Любутин К.Н.* Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988.
84. *Лютер М.* Избранные произведения. СПб., 1994.
85. *Лютер М.* О рабстве воли // Э. Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.
86. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979.
87. Макс Вебер и методология истории: протестантская этика. М., 1985.
88. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1955.
89. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е.
90. Межличностное восприятие в группе. М., 1981.
91. *Мертон Р.* Социальная структура и аномия // Социол. исслед. 1992. № 2–5.
92. Мировая система и Европа // А.И. Кравченко. Социология: хрестоматия. М., 1997.
93. Модернизация в России и конфликт ценностей/А.С. Ахиезер. М., 1994.
94. Модернизация: зарубежный опыт в России. М., 1994.
95. *Ницше Ф.* Сочинения. М., 1910.
96. *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. М., 1990.
97. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
98. *Новинская М.И.* Студенчество США: социально-психологический очерк. М., 1977.
99. Новые направления в социологической теории. М., 1978.
100. Общение и оптимизация совместной деятельности. М., 1987.
101. *Овсянников А.А.* Высшая школа в зеркале общественного мнения. М., 1987.
102. *Овсянников А.А., Петтай И.И., Римашевская Н.М.* Типология потребительского поведения. М., 1989.
103. *Одуев С.Ф.* Тропами Заратустры. М., 1976.
104. *Ойзерман Т.И.* Формирование философии марксизма. М., 1974.
105. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
106. *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма: критический анализ теоретико-методологических концепций. М., 1977.
107. Отчуждение, ранний социализм и противоречия перестройки. М., 1990.
108. Очерки по истории социологии XX столетия: от М. Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму. М., 1994.
109. Очерки по истории теоретической социологии XIX — начала XX в. М., 1994.
110. Очерки по философии Л. Фейербаха. Киев, 1982.

111. *Парсонс, Т.* Общий обзор // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М., 1972.
112. *Паульсен Ф.* Философия протестантизма: Кант и протестантство. СПб., [б.г.].
113. Писатели США о литературе: в 2 т. М., 1982.
114. *Плетников Ю.К.* История и общество: проблемы развития человека. М., 1988.
115. Побудительные силы социального обновления. М., 1989.
116. *Подорога В.А.* Выражение и смысл: Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв.: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер. М., 1991.
117. *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта: коммуникативная стратегия и философская культура XIX–XX вв. М., 1993.
118. *Покровский, Н.Е.* Америка потерянная и обретенная // Р. Эмерсон. Эссе. Г. Торо. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1986.
119. *Покровский Н.Е.* Генри Торо. М., 1983.
120. *Покровский Н.Е.* Одиночество в зеркале философской культуры // Перепутья и тупики западной культуры. М., 1986.
121. *Покровский Н.Е.* Ральф Уолдо Эмерсон: в поисках своей вселенной. Центр американских исследований. Конкорд (США), 1995.
122. *Покровский Н.Е.* Ранняя американская философия: пуританизм. М., 1989
123. *Покровский, Н.Е.* Человек, одиночество, гуманизм // Лабиринты одиночества. М., 1989.
124. *Потиашвили Н.Д.* Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Тбилиси, 1982.
125. Проблема человека в западной философии. М., 1988.
126. Проблема человека в современной философии. М., 1969.
127. Проблемные ситуации в развитии города. М., 1988.
128. Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологии: сб. обзор. М., ИНИОН, 1981.
129. *Радаев В.В., Шкаратан О.И.* Социальная стратификация. М., 1995.
130. *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990.
131. *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1991.
132. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985.
133. *Руткевич Е.Д.* Феноменологическая социология знания. М., 1993.
134. *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ф. Ницше. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
135. Современный протестантизм: реферативный сборник. М., 1984.
136. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. 1991.
137. *Солодовников В.В.* Протестантизм: теоретический курс. М., 1993.
138. Социальная психология классов. М., 1985.
139. Социальная структура и социальные субъекты. М., 1992.

140. Социодинамика культуры. М., 1991.
141. Социология преступности. М., 1966.
142. *Стфельцова Г.Я.* Блез Паскаль. М., 1979.
143. Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века: сб. переводов. М., 1979.
144. Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века. (Диалог писателя с современным миром: Европа и США): реф. сб. Вып. 3. М., 1983.
145. США глазами американских социологов: политика, идеология, массовое сознание. М., 1988.
146. *Тавризян Г.М.* Техника, культура, человек. М., 1986.
147. *Гитаренко А.И., Воронцов Б.Н.* О месте понятия отчуждение в системе категорий марксизма // Вопр. философии. 1978. № 11.
148. *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1962.
149. *Тоффлер О.* О смещении власти: знание, богатство и принуждение на пороге XXI века. М., 1991.
150. *Тощенко Ж.Т.* Идеологические отношения: Опыт социологического анализа. М., 1988.
151. *Туганова О.Э.* Современная культура США. М., 1989.
152. *Туганова О.Э.* Американское разнообразие//Американский характер: Очерки культуры США. М., 1991.
153. *Унамуно М.* Избранное: в 2 т. М., 1981.
154. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1955.
155. *Феофанов К.А.* Социальная аномия: обзор подходов в американской социологии // Социол. исслед. 1992. № 5.
156. Формирование пространства признаков в динамической процедуре: научный доклад. Методологический семинар исследовательского проекта «Исторические судьбы теории переменных». М., 1991.
157. *Фрейд З.* Я и оно: Труды разных лет: в 2 т. Тбилиси, 1991.
158. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
159. *Фурман Д.Е.* Религия и социальный конфликт в США. М., 1981.
160. *Цвейг С. Казанова. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд.* М., 1990.
161. Ценности социальных групп и кризис общества. М., 1991.
162. *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М., 1969.
163. Человек в современном мире. М., 1988.
164. Человек и его работа: социологическое исследование. М., 1967.
165. *Шестов Л.* Киркегор и экзистенциальная философия. М., 1992.
166. *Шестопал Е.Б.* Личность и политика: критический очерк современных западных концепций политической социализации. М., 1988.
167. *Шестопал Е.Б.* Очерки политической психологии. М., 1990.
168. *Штомка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.
169. *Элез Й.* Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха. М., 1971.

170. Эстетика американского романтизма. М., 1979.
171. Этносоциальные проблемы города. М., 1986.
172. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США. М., 1986.
173. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Это человек: антология. М., 1995.
174. Ядов В.А. Социологическое исследование: методология, программа, методы. М., 1995.
175. Яснейс К. Ницше и христианство. М., 1994.
- 175^a The anatomy of loneliness. N.Y., 1980.
176. Anomie and deviant behavior. N.Y.; L., 1975.
177. Barth K. Church Dogmatics. Edinburgh, 1936.
178. Becker H.S. Normative reactions to normlessness // Amer. Soc. Rev. 1960. No 25.
179. Becker H.S. Outsiders: Studies in the sociology of deviance. N.Y., 1967.
180. Bell W. Anomie, social isolation, and the class structure // Sociometry. 1957. No 20.
181. Bernikow L. Alone in America: The search for companionship. N.Y., 1986.
182. Bertalanffy L. General systems theory and psychiatry // S. Arieti. American handbook of psychiatry. Vol. 3. N.Y., 1968.
183. Beston H. The Outermost House. N.Y., 1971.
184. Blansbard B. Reason and Belief. New Haven, 1975.
185. Boller F.F., jr. American transcendentalism, 1830–1860: An intellectual inquiry. N.Y., 1974.
186. Boudon R., Bourricaud F. A critical dictionary of sociology. Chicago, 1989.
187. Bourricaud F. The sociology of Talcott Parsons. Chicago, 1977.
188. Bouman C.C. Loneliness and social change // American Journal of Psychiatry. 1955. No 112.
189. Brooks R.H. The anatomy of anomie // Political Science. 1951. No 66(3) — No 66(4).
190. Buber B. Das dialogische Prinzip. Heidelberg, 1965.
191. Calvin J. Works. Philadelphia, 1936.
192. Carpuzzi D., Gross D.R. Counseling and psychotherapy: Theories and interpretations. Englewood Cliffs, 1995.
193. Civil Disobedience: Theory and Practice. N.Y., 1969.
194. Clinard M.B. Sociology of deviant behavior. N.Y., 1979.
195. Cloward R.A. Illegitimate means, anomie, and deviant behavior // Amer. Soc. Rev. 1959. No 24.
196. Collins Cb. The uses of observation: A study of correspondential vision in the writings of Emerson, Thoreau and Whitman. The Hague, 1971.
197. Cox J.M. R.W. Emerson: The circles of the eye // Emerson: prophecy, metamorphosis and influence. N.Y.; L., 1975.
198. Crothers Cb. Robert K. Merton. N.Y., 1987.

199. *Crow Ch.R.* This unnatural union of phalanstaries and transcendentalism // American transcendentalism: An anthology of criticism. Notre Dame; L., 1973.
200. *Davol S.H., Reimans G.* The role of anomie as a psychological concept // Journal of individual psychology. 1959. 15.
201. *Derlega V., Margulis S.* Why loneliness occurs: The interrelationship of social-psychological and privacy concepts // Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy. N.Y., 1982.
202. *Dickens R.* Thoreau: the complete individualist: His relevance and lack of it for our time. Buffalo, 1974.
203. *Dorenwend B.F.* Egoism, altruism, anomie and fatalism: A conceptual analysis of Durkheim's types // Amer. Soc. Rev. 1959. No 24.
204. *Dowden S.* Puritan and Anglican, L., 1900.
205. *Dubin R.* Deviant behavior and social structure: Continuities in social theory // Amer. Soc. Rev. 1959. No 24.
206. *Duvignaud J.* Heresie et subversion: Essais sur l'anomie. P. 1986.
207. *Emerson R.W.* Selected writings. N.Y., 1950.
208. The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1-8, N.Y.; L., 1967.
209. *Flanders J.P.* A general systems approach to loneliness // Loneliness: A Source book of current theory, research, and therapy. N.Y., 1982.
210. *Flower E., Murphey M.L.* A History of philosophy in America. Vol. 1. N.Y., 1977.
211. *Freund J.* The sociology of Max Weber. N.Y., 1968.
212. *Fromm-Reichmann F.* Loneliness // Psychiatry. 1959. No 22.
213. *Frothingham O.B.* Transcendentalism in New England: A History. N.Y., 1876.
214. *Giddens A. R.K.* Merton on structural analysis // Robert K. Merton: Consensus and Controversy. L., N.Y., Philadelphia, 1990.
215. *Goodman P.* The diggers in 1984 // Notes from the New Underground. N.Y., 1968.
216. *Grazia S. de.* The political community: A study of anomie. Chicago, 1948.
217. *Harary F.* Merton revisited: A new classification for deviant behavior // Amer. Soc. Rev. 1966. No 31.
218. *Hilbert R.A.* Durkheim and Merton on anomie: An unexplored contrast and its derivatives // Social Problems. 1989. No 36 (3).
219. *Husserl E.* Cartesian meditations. Hague, 1973.
220. *Jackall R.* Maze of Morality: bureaucracy and managerial work // Harvard Business Review. 1992. No 5.
221. *Johnson T.B., jr.* An examination of some relationships between anomia and selected personality and sociological correlates in a sample of high school dropouts: Unpublished Doctoral Dissertation. University of California, 1969.
222. *Jung C.G.* The collected works. Vol. 7. Princeton, 1970.
223. *Kaufman W.* Friedrich Nietzsche // Encyclopedia of Philosophy. Vol. 3-4. N.Y., 1967.

224. *Keniston K.* The uncommitted: Alienated youth in American society. N.Y., 1965.
225. *Kerckhoff A.C.* Anomie and achievement motivation: A study of personality development within cultural disorganization // *Social Forces*. 1959. No 37.
226. *Kierkegaard S.* Either/Or. Vol. 2. Princeton, 1941.
227. *Kierkegaard S.* Purify your heart! L., 1937.
228. *Leiderman P.H.* Pathological loneliness: A psychodynamic interpretations // The anatomy of loneliness. N.Y., 1980.
229. *Lewis S.* One Man Revolution // *Thoreau: A century of criticism*. Dallas, 1965.
230. *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*. N.Y., 1982.
231. *Lopata H.Z.* Loneliness: Forms and components // *Social Problems*. 1969. No 17.
232. *Lowe C.M., Damankos F.J.* Psychological and sociological dimensions of anomie in a psychiatric population // *Journal of Social Psychology*. 1968. No 74.
233. *Lukes S.* Alienation and anomie // *Alienation and the social system*. N.Y., 1972.
234. *Maguire J.* Marx's Paris writings: An analysis. Dublin, 1972.
235. *Marks S.R.* Durkheim's theory of anomie // *American Journal of Sociology*. 1974. No 80(2).
236. *Matthieson F.O.* American Renaissans: Art and expression in the age of Emerson and Whitman. L., Toronto, N. Y., 1941.
237. *Meier D.L., Bell W.* Anomia and differential access to the achievement of life goals // *Amer. Soc. Rev.* 1959. No 24.
238. *Merton R.K.* Anomie, anomia, and social interaction // *Anomie and deviant behavior*. N.Y., 1964.
239. *Merton R.K.* Social structure and anomie // *Amer. Soc. Rev.* 1938. No 3.
240. *Merton R.K.* Social theory and social structure. Glencoe, Ill., 1968.
241. *Mijuskovic B.L.* Loneliness in philosophy, psychology, and literature. Assen, Netherlands, 1979.
242. *Miller J.G.* Living Systems. N.Y., 1978.
243. *Mizruchi E.H.* Reply to Lorna Mui // *Amer. Soc. Rev.* 1961. No 4.
244. *Mizruchi E.H.* Success and opportunity: A study of anomie. N.Y., 1964.
245. *Moustakas C.E.* Loneliness. Enlewood Cliffs, N.Y., 1961.
246. *Moustakas C.E.* Loneliness and love. Endlewood Cliffs, N.Y., 1972.
247. *Moustakas C.E.* Portraits of loneliness and love. Englwood Cliffs, N.Y., 1975.
248. *Mui L.H.* Social structure and anomia // *Amer. Soc. Rev.* April 1961. 26(2).
249. *Nash R.* Wilderness and the American Mind. New Haven, L., 1973.
250. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Revised standard version*. Oxford University Press, 1977.
251. *Orru M.* Anomie: history and meaning. Boston, 1987.
252. *Parsons T.* Deviant behavior // *Social deviance*. Philadelphia, 1975.

253. *Passas N.* Anomie and corporate deviance // *Contemporary Crises*. 1990. No 14.
254. *Perlman D., Pelau L.A.* Towards a social psychology of loneliness // *Personal relationships*. Vol. 3: *Personal relationships in disorder*. L., 1981.
255. *Pokrovsky N.E.* Through the beautiful to the human: An aesthetic and the ethical in the experiencing of landscape // *Frontiers in American philosophy*. Vol. II, College Station. 1996.
256. *Powell E.H.* The design of discord: Studies of anomie. New Brunswick, N.Y., 1988.
257. *Psathas G., Waksler F.C.* Essential features of face-toface interaction // *Phenomenological sociology: Issues and applications*. N.Y., 1973.
258. *Riesman D., Glazer N., Denny R.* The lonely crowd: A study of the changing American character. New Haven, 1961.
259. *Rinder C., Moore L.* Middle range theory and the study of organizations. Boston, 1980.
260. *Ritzer G.* Sociological theory. N.Y., 1988.
261. *Robert K.Merton*: Consensus and Controversy. L., N.Y., Philadelphia, 1990.
262. *Rogers C.* The loneliness of contemporary man as seen in the «case of Ellen West» // *Annals of Psychiatry*. 1961. No 3.
263. *Rosner M.* Sociological aspects of alienation and anomie // *Alienation and anomie revisited*. Tel-Aviv, 1982.
264. *Roszak T.* The making of the counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition. N.Y., 1969.
265. *Rogers C.* The lonely person and his experiences in encounter group // *C.Rogers on encounter groups*. N.Y., 1970/1973.
266. *Carl Rogers* on encounter groups. N.Y., 1970/1973.
265. *Sadler W.A., Johnson T.B.* From loneliness to anomia // *The anatomy of loneliness*. N.Y., 1980.
266. *Schacht R.* Doubts about anomie and anomia // *Alienation and anomie revisited*. Tel-Aviv, 1982.
267. *Schleiermacher F.* The Christian faith. Edinburgh, 1928.
268. *Schlesinger A.M., jr.* Transcendentalism and Jacksonian democracy // *American transcendentalism: An anthology of criticism*. Notre Dame, L., 1973.
269. *Schutte O.* The solitude of Nietzsche's Zarathustra // *Review of Existential Psychology and Psychiatry*. 1980–1981. No 2–3.
270. *Schutz A.* On phenomenology and social relations. Chicago, 1970.
271. *Schutz A.* The phenomenology of the social world. Evanston, Ill. 1932/1967.
272. *Sermat M.* Sources of loneliness // *Essance*. 1978. No 2(4).
273. *Slater P.b.* The pursuit of loneliness: American culture at the breaking point. Boston, 1972.
274. *Snyder G.* Earth house hold. N. Y., 1969.
275. *Snyder G.* Four changes. Santa Barbara, 1969.
276. *Sorokin P.A.* Sociological theories of today. N.Y., 1966.

277. *Spiro M.E.* Social systems, personality, and functional analysis // Studying personality cross-culturally. N.Y., 1980.
278. *Srole L.* A comment on «Anomy» // Amer. Soc. Rev. 1965. No 30.
279. *Srole L.* Social integration and certain corollaries: An explanatory study // Amer. Soc. Rev. 1955. No 21.
280. *Stinchcombe A.L.* Constracting social theories. N.Y., 1968.
281. *Stinchcombe A.L.* Merton's theory of social structure // The idea of social structure: Papers in honor of Robert K. Merton. N.Y., 1975.
282. *Sullivan Y.S.* The interpersonal theory of psychiatry. N.Y., 1953.
283. *Sztompka P.* The logic of functional analysis in sociology and social anthropology // Quality and Quantity: European Journal of Methodology. 1971. No 5(2).
284. *Sztompka P.* Marxism, functionalism, and system approach // Polish essays in the methodology of the social sciences. Dordrecht, 1979.
285. *Sztompka P.* Robert K. Merton: An intellectual portrait. N.Y., 1986.
286. *Sztompka P.* System and function: Toward a theory of society. N.Y., 1971.
287. *Tillich P.* Systematic theology, 3 vols. Chicago, L., 1951–1964.
288. *Thoreau H.D.* Writings. Vol. 1–14. Boston, 1906.
289. *Turner J.H.* The structure of sociological theory. Illinois, 1974.
290. *Wagner H.R.* Alfred Schutz: An intellectual biography. Chicago, 1983.
291. Webster's New Universal Unabridged Dictionary. N.Y., 1979.
292. *Weiss R.S.* Loneliness: The experience of emotional and social isolation. Cambridge, 1973.
293. *Wolff K.H.* Anomie and the sociology of knowledge in Durkheim and today // Philosophy and social criticism. 1988. No 14(1).
294. *Yalom I.D.* Existential psychotherapy. N.Y., 1980.
295. *Young N.J.* Loneliness, depression and cognitive therapy: theory and applications // Loneliness. A Source book of current theory, research, and therapy. 1982.
296. *Zilboorg G.* Loneliness // Atlantic Monthly. 1938. No 1.

ЧАСТЬ II

1. *Адорно Т.* Введение в социологию музыки. Двенадцать теоретических лекций: в 2 вып. М., 1973.
2. *Акройд П.* Завещание Оскара Уайльда // Иностран. лит. 1993. № 11. С. 7–103.
3. *Алексеев В.П.* Человек: эволюция и таксономия. М., 1985.
4. *Альберони Ф.* Дружба и любовь. М., 1991.
5. Архив истории детства Университета Российской академии образования. Материалы исследований 1999–2004 гг.
6. *Асмолов А.Г.* Психология индивидуальности: методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе: учеб.-метод. пособие. М., 1986.
7. *Башкирова Г.К.* К вопросу о каравеллизме // Пути в неизвестное. М., 1977. Вып. 13. С. 338–398.
8. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.
9. *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. М., 1988.
10. *Битянова М.Р.* Первичная диагностика одаренности учителя // Психология одаренности. От теории к практике. М., 2000.
11. *Бовуар Симона де.* Воспоминания благовоспитанной девицы. М., 2004.
12. *Бреслав Г.М.* Психология эмоций. М., 2004.
13. *Бродский И.* Памяти Марка Аврелия // Иностран. лит. 1955. № 7. С. 254–268.
14. *Бунин И.А.* Жизнь Арсеньева // Собр. соч. в 6 т. Т. 5. М., 1988. С. 7–248.
15. *Венгер А.А.* Психотерапия: западная теория и российская практика // Моск. психотерап. журн. 2004. № 1 (40), январь–март. С. 5–17.
16. *Виноградский В.Г., Виноградская О.Я., Никулин А.М., Фадеева О.П.* Жизненные круги Любы Курановской // Социолог. исслед. 2002. № 11. С. 100–109.
17. *Воеводская А.И.* Четыре года жизни, четыре года молодости. СПб., 2005.
18. *Гаранян Н.Г., Холмогорова А.Б., Юдеева Т.Ю.* Перфекционизм, депрессия, тревога // Моск. психотерап. журн. 2001. № 4. С. 18–48.

19. *Герштейн Э.* Лишняя любовь // Новый мир. 1993. № 12. С. 139–174.
20. *Гессе Г.* Гертруда // Собр. соч. в 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 301–451.
21. *Гессе Г.* Сиддхарта // Собр. соч. в 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 5–94.
22. *Гёте И.В.* Мемуары. М., 1968.
23. *Гефтер М.* История — позади? Историк — человек лишний? // Вопр. философии. 1993. № 9. С. 3–16.
24. *Глассер У.* Школа без неудачников. М., 1991.
25. *Горбачевич К.С.* Словарь эпитетов русского литературного языка. СПб., 2000.
26. *Данте А.* Сочинения. М., 2002.
27. *Демичев А.В.* Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб., 1997.
28. *Дымнова Т.И.* Зависимость характеристик супружеской семьи от родительской // Психология семьи: сб. ст. / сост. Т.П. Гаврилова. М., 2002. С. 87–97.
29. *Емельянов Ю.Н.* Стремление к самоидентификации как социогенная потребность индивида // Проблемы социогенных потребностей. Тбилиси, 1981. С. 97–100.
30. *Зимбардо Ф.* Застенчивость. М., 1991.
31. *Знаков В.В.* Психология субъекта и психология человеческого бытия // Субъект, личность и психология человеческого бытия. М., 2005. С. 9–44.
32. *Ибрагимов Х.* Секрет вечной старости // Коммерсантъ Власть. 2005. 6 июня. С. 56–57.
33. *Йонен В.* Психология мужчины // Психология и психоанализ любви: хрестоматия / ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 2002. С. 49–112.
34. *Каларашвили Р.* Мир романа Германа Гессе. Тбилиси, 1984.
35. *Канетти Э.* Другой процесс. Франц Кафка в письмах к Фелице // Иностран. лит. 1993. № 7. С. 141–195.
36. *Кафка Ф.* Афоризмы // Знамя. 1993. № 6. С. 107–117.
37. *Коломинский Я.А.* Психология взаимоотношений в малых группах. Минск, 1976.
38. *Кон И.С.* Психология ранней юности: кн. для учителя. М., 1989.
39. *Короленко Ц.П., Донских Т.А.* Семь путей к катастрофе. Деструктивное поведение в современном мире. Новосибирск, 1990.
40. *Коростелева Л.А.* Психология самореализации личности: брачно-семейные отношения. СПб., 2000.
41. *Крабб А.* Мужчина и женщина. СПб., 2002.
42. *Куницына В.Н.* Нарушения, барьеры, трудности межличностного общения // Актуальные проблемы психологической теории и практики / под ред. А.А. Крылова. СПб., 1995.
43. *Куттер П.* Психоанализ страстей // Психология и психоанализ любви: хрестоматия / ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 2002. С. 360–379.
44. *Кучинская А.* Одиночество // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2003. № 1 (2). С. 181–188.
45. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.

46. *Лабунская В.А., Менджевицкая Ю.А., Бреус Е.Д.* Психология затрудненного общения. М., 2001.
47. *Лейнг Р.У.* Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия. Киев, 1995.
48. *Леонтьев А.Н.* Лекции по общей психологии. М., 2000.
49. *Леонтьев Д.А.* Экзистенциальная тревога и как с ней бороться? // Моск. психотерап. журн. 2003. № 2 (37), апрель–июнь. С. 107–119.
50. *Линдгрэн Т.* Легенды // Иностр. лит. 1995. № 9. С. 185–189.
51. *Лосев А.Ф.* Женщина-мыслитель // Москва. 1993. № 5. С. 70–98.
52. *Луcretий Т.* О природе вещей. М., 1958.
53. *Лэнгле А.* Психотерапия — научный метод или духовная практика? О соотношении между имманентным и трансцендентным на примере экзистенциального анализа // Моск. психотерап. журн. 2003. № 2 (37), апрель–июнь. С. 7–35.
54. *Мазур Е.* Феномен «рождественской тоски» // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2004. № 1. С. 118–120.
55. *Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 1998.
56. *Маккалоу К.* Поющие в терновнике: роман. М., 1988.
57. *Медушевский В.В.* Таинственные энергии музыки // Музыкальная Академия. 1992. № 3. С. 54–56.
58. *Мид М.* Культура и мир детства: избр. произв. М., 1988.
59. *Мюскович Б.* Одиночество: междисциплинарный подход // Лабиринты одиночества / сост., предисл. и общ. ред. Н.Е. Покровского. М., 1989. С. 52–87.
60. *Моисеев Н.Н.* Оправдание единства: коммент. к учению о ноосфере // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 26–27.
61. *Моруа А.* Эссе. М., 2001.
62. *Набоков В.В.* Другие берега // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1990. С. 133–302.
63. *Набоков В.В.* Три интервью с Владимиром Набоковым // Иностр. лит. 1995. № 11. С. 233–248.
64. *Назаретян А.П.* Совесть в пространстве культурно-исторического бытия // Обществ. науки и современность. 1994. № 5. С. 152–160.
65. «Наша любовь нужна России...»: переписка Е.Н. Трубецкого и М.К. Морозовой / сост., публ. и коммент. А. Носова // Новый мир. 1993. № 10. С. 174–215.
66. *Николаева Н.А.* Изолированность и одиночество в юношеском возрасте. Оренбург, 2005.
67. *Парамонов Б.М.* Пантеон. Демократия как религиозная проблема // Социо-Логос. М., 1991. С. 361–381.
68. *Пелевин В.* Чапаев и Пустота. М., 2001.
69. *Петренко В.Ф.* Личность человека — основа его картины мира // Модели мира / сост. Н.В. Чудова. М., 1997. С. 9–26.
70. *Пил Ст., Бродски А.* Любовь и зависимость М., 2005.
71. *Пинчос Г.* Энтропия // Иностр. лит. 1996. № 3.
72. *Покровский А.* Мужской разговор. Что нужно сказать сыну, если сказать нечего // Новая газета. 2005. 6–8 июня (№ 40).

73. *Прекон И.* Маленький тиран. Как дети манипулируют родителями. СПб., 2002.
74. *Пруст М.* По направлению к Свану. М., 1992.
75. *Раттер М.* Помощь трудным детям. М., 1987.
76. *Рильке Р.М.* Проза. Письма. Харьков; М., 1999.
77. *Роллан Р.* Воспоминания. М., 1966.
78. *Саган Ф.* Потерянный профиль // Избр. произв.: в 4 т. Т. 3. М., 1992. С. 191–341.
79. Словарь библейского богословия. Киев; М., 1998.
80. *Соколова Е.Г., Чечельницкая. Е.П.* Психология нарциссизма. М., 2004.
81. *Уоррен Р.П.* Вся королевская рать; Дебри: романы. М., 2004.
82. *Уоррен Р.П.* Место, куда я вернусь. М., 2004.
83. *Ухтомский А.А.* Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. М. 1973. Сб. № 10. С. 191–228.
84. *Уэллс Г.* Фрагменты автобиографии // Иностран. лит. 1999. № 10. С. 191–228.
85. *Уэльбек М.* Элементарные частицы // Иностран. лит. 2000. № 10. С. 3–172.
86. *Фаулз Дж.* Аристос. СПб., 2003.
87. *Фейдимен Дж.* Личность и личностный рост. М., 1992. Вып. 2.
88. *Фихте И.Г.* Из работы «Основоположения естественного права соглас-но принципам наукоучения [...] первое приложение естественного права». Очерк семейного права // Филос. науки. 1972. № 5. С. 120–125.
89. *Франкл В.* Сказать жизни «Да». Психолог в концлагере. М., 2004.
90. *Фромм Э.* Бегство от свободы // Э. Фромм. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск, 2000.
91. *Фромм Э.* Мужчина и женщина // Психология и психоанализ любви: хрестоматия / ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 2002. С. 3–16.
92. *Фромм Э.* Типологические модели социальных характеров // Психология и психоанализ характера: хрестоматия / ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 1998. С. 24–114.
93. *Харламенкова Н.Е.* Дифференциальный подход к проблеме одиночества: зависимость, доминирование, самодостаточность // Психология личности: новые исследования. М., 1998. С. 85–97.
94. *Хеллинггер Б.* И в середине станет тебе легко: книга для тех, кто хочет найти гармонию в отношениях, любви и стать счастливыми. М., 2003.
95. *Холмогорова А.Б., Гафаниян Н.Г.* Нарциссизм, перфекционизм и депрессия // Моск. психотерап. журн. 2004. № 1. С. 18–35.
96. *Холмогорова А.Б., Гафаниян Н.Г.* Эмоциональные расстройства и современная культура (на примере соматоформных, депрессивных и тревожных расстройств) // Моск. психотерап. журн. 1999. № 2. С. 61–90.
97. *Хорнби Н.* High fidelity. М., 2003.
98. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты // Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1997. С. 18–209.

99. Хорни К. Невроз и развитие личности // Собр. соч.: в 3 т. Т.3. М., 1997. С. 235–694..
100. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. М., 1993.
101. Хорни К. Недоверие между полами. // Психология и психоанализ любви: хрестоматия / ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 2002. С. 113–138.
102. Цветаева М. Неизданное. Записные книжки: в 2 т. Т. 2. 1919–1939. М., 2001.
103. Шекспир У. Исторические драмы. Сонеты и песни для музыки. М., 1996.
104. Эллис А. Когнитивный элемент депрессии, которым несправедливо пренебрегают // Моск. психотерап. журн. 1994. № 1. С. 7–47.
105. Эпштейн М. Отцовство. Метафизический дневник. СПб., 2003.
106. Эпштейн М. Парадоксы новизны. М., 1988.
107. Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996.
108. Юнг К.Г. О становлении личности // Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 207–219.
109. Ялом И.Д. Экзистенциальная психотерапия. М., 1999.
110. Ashe D.D., McCutcheon L.E. Shyness, Loneliness, and attitude toward celebrities // Current Research in Social Psychology. 2001. V.6 (9). P. 124–133.
111. Baumeister R.F., Leary M.R. The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation // Psychological Bulletin. 1995. N 3. P. 497–529.
112. Boss M. «Daseinanalysis» and Psychotherapy. Psychoanalysis and Existential Philosophy. N.Y., 1962.
113. Bryant B., Trower P.E. Social difficulty in a student sample // The British Journal of Educational Psychology. 1974. Vol. 44. P. 13–21.
114. Burgess K.B. Loneliness during early childhood: the role of interpersonal behaviors and relationships / K.B. Burgess, G.W.Ladd., B.J. Kochenderfer, S.F. Lambert, S.H. Birch // Loneliness in Childhood and Adolescence. Cambridge, 1999. P. 109–134.
115. Campbell A., Converse P.E., Rogers W.L. The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfaction. N.Y., 1976.
116. Cassidy J., Asher S.R. Loneliness and peer relations in young children // Child development. 1992. Vol. 63. P. 350–365.
117. Cheek J. M., Buss A.H. Shyness and Sociability // Journal of Personality and Social psychology. 1981. Vol. 41. P. 330–339.
118. Coie J. et al. Childhood peer rejection and aggression as predictors of stable patterns of adolescent disorder // Development and Psychopathology. 1995. V. 7. P. 697–713.
119. Crumbaugh J.S., Macholick L.T. An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Fromm's concept of noogenic neurosis // Journal of Clinical psychology. 1964. Vol. 20. N 2. P. 200–207.
120. Erskine H. The Polls: Hopes, Fears, and Regrets // Public Opinion Quarterly. 1973. Vol. 37. P. 132–145.

121. *Faver C.A.* Women in Transition. Career, Family and Life Satisfaction in three Cohorts. N.Y., 1984.
122. *Geer J.H.* The Development of a Scale to Measure fear // Behaviour Research and Therapy. 1965. Vol. 3. P. 45–53.
123. *Giddens A.* Modernity and Self Identity. L., 1991.
124. *Gronland N.E.* Sociometry in the Classroom. N.Y., 1959.
125. *Kobut H.* Narzissismus. Frankfurt/M., 1973.
126. *Kunlen R.G., Bretsb H.S.* Sociometric Status and Personal Problems of Adolescent // Sociometry. 1967. N 10. P. 38–49.
127. Loneliness in Childhood and Adolescence / ed. by Rotenberg K.J., Hymel Sh. Cambridge, 1999.
128. *Maslow A.H.* Dominance, Self-Esteem, Self-Actualization // Germinal Papers of A.H. Maslow / ed. R. Lowry. Monterey, 1973.
129. *Mounts N.* Aggression and Peer-Rejected Children // Human Development and Family Life Bulletin: A review of Research and Practice. 1997. Vol. 3. Iss.2.
130. *Newgarten B.L.* Time, age and the life cycle // American Journal of Psychiatry. 1979. V. 136. P. 887–994.
131. *Polansky N., Idippitt R., Reddle F.* The use near sociometric data in research on group treatment process // Sociometry. 1970. N 13. P. 134–141.
132. *Ramirez S.Z., Kratchowill T.R.* Development of fear survey for children with and without mental retardation // Behavioral Assessment. 1990. Vol. 12. P. 457–470.
133. *Steinberg L.* Adolescence. N.Y., 1996.
134. *Storr A.* Solitude. A Return to the Self. N.Y., 1988.
135. *Sullivan H.S.* The interpersonal theory of psychiatry. N.Y., 1953.
136. *Weiss R.S.* Loneliness: the experience of emotional and social isolation. Cambridge, 1973.
137. *White L.* The Concept of Cultural Systems. A key to Understanding Tribes and Nations. N.Y.; L., 1975.
138. *Yankelovich D.* New Rules: Searching for Fulfilment in a World Turned Up-side Down. N.Y., 1981.
139. *Ziller R.* The Social Self. N.Y., 1973.

Научное издание

Покровский Никита Евгеньевич
Иванченко Галина Владимировна

УНИВЕРСУМ ОДИНОЧЕСТВА
социологические и психологические очерки

Ответственный за выпуск *Н.П. Колобова*
Корректоры *И.С. Довгаль, А.В. Полякова*
Компьютерная верстка *П.Ю. Аборина*
Оформление *Т.Ю. Хрычевой*

Подписано в печать 22.03.07. Формат 60x88/16
Тираж 2000 экз. Заказ

Издательская группа «Логос».
105318, Москва, Измайловское шоссе, 4