

---

*И.И. Ремезова*

## **ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ**

### **Аналитический обзор**

*Аннотация.* В обзоре представлены работы отечественных и зарубежных авторов, в которых исследуется проблема положения человека в пространстве культуры. Представлен широкий спектр различных аспектов данной темы.

*Ключевые слова:* человек и сверхчеловек; диалогическое отношение; Я и Другой; сострадание; образ Чужого; неприкаянность; идентичность; автокоммуникация; творчество.

**I.I. Remezova**

### **Human being in the Space of culture**

Analytical review

*Abstract.* The review presents the works of domestic and foreign authors, which examines the problem of human position in the space of culture. A wide range of different aspects of the topic are presented.

*Keywords:* man and Superman; the Dialogic relationship; I and Another; compassion; image Alien; restlessness; identity; autocommunication; creativity.

### **Вместо введения**

Извечные вопросы русской интеллигенции: «что делать?», «кто виноват?», «как нам обустроить Россию» и т.п. – обретают в наше время особую остроту и актуальность. Многие умы бьются над раз-

гадкой вопроса о том, почему не удается совершить это обустройство. Выдвигается множество версий и «диагнозов», и в каждом из них есть, как правило, рациональное зерно. Но чтобы поставить «окончательный диагноз», необходима всесторонняя экспертиза, детальный анализ, нужен «консилиум» специалистов различных научных направлений.

Если говорить о культурологическом аспекте рассмотрения данного вопроса, то в первую очередь речь должна идти о принципе гармонического развития общества и культуры. И в частности, как отмечается в монографии Л.К. Кругловой, решающее значение для сохранения указанной гармонии имеет способ разрешения антропологического противоречия между человеческой субъектностью (способностью творить) и объектностью (способностью впитывать внешние воздействия, быть творимым) (см.: 12, с. 333). Как замечает Л.К. Круглова, в нашей культуре исторически сложилась объектная ориентация: «...татаро-монгольское иго, многовековое господство крепостного права, самодержавие и, наконец, специфические формы российского капитализма привели к тому, что культура была слабо нацелена на формирование субъектности в человеке» (там же). Однако, подчеркивает она, это не означает, что, блокируя развитие свойства человека быть субъектом, творцом, российская культура способствовала формированию противоположного свойства – быть объектом общественных и культурных влияний, т.е. воспитанию таких личностных свойств, как дисциплина, организованность. «Перенос центра тяжести на репрессивные и притом чисто внешние формы воздействия приводил к тому, что в ответ на них были выработаны и вошли в массовую привычку различные способы симуляции требуемого послушания, требуемой дисциплины. Там же, где давление и контроль извне ослаблялись, процветали расхлябанность и неорганизованность» (там же, с. 333–334). В результате в качестве культурной нормы утверждались общественное лицемерие, двойные стандарты поведения, цинизм, двуличие, утрата подлинных идеалов и ценностей. У людей формировалась подчас «готовность быть объектом» в самом негативном смысле этого выражения: объектом заботы, опеки, беспокойства со стороны ближних, иными словами, иждивенчества. Такая готовность не имеет ничего общего с готовностью к самопожертвованию ради общего дела, общих идеалов, ради спасения ближних. Здесь мы имеем дело с феноменом самоотречения и сознательным выбором в пользу того, чтобы «забыть свое я», свой субъективный интерес. Но именно здесь, в момент самоотречения и забвения своей субъектно-

сти, человек (совершая героический, экстраординарный поступок) обретает субъектность нового качественного уровня – становится в некотором смысле «сверхчеловеком».

### ***Идея сверхчеловека как программа самосовершенствования***

В.И. Самохвалова трактует это понятие, отвлекаясь от «шлейфа» негативных коннотаций и подчеркивая общекультурный характер и общечеловеческое значение проблемы сверхчеловека. Она отмечает, что программа сверхчеловека имеет смысл и этическое оправдание, «если она *помогает* человеку понять себя и занять правильное место в диалоге с миром, <...> сверхчеловек – это человек, сознательно, последовательно, ответственно и действенно сопротивляющийся любой возможной инволюции в себе, варварству в обществе. <...> Этот человек и есть по *сути* своей Человек Настоящий, который мыслится именно таким, каким и *должен* быть собственно человек» (16, с. 34–35). Продолжая мысль Самохваловой, можно прийти к выводу, что идея сверхчеловека может служить для конкретного субъекта ориентиром, маяком, а также критерием и мерилom в его работе по поиску своего места в мире, в пространстве культуры, в налаживании диалога с окружающими, в установлении продуктивных и гармоничных взаимоотношений, иными словами, в обретении достойного и адекватного положения в рамках ***коммуникативного универсума*** (если воспользоваться терминологией И.Э. Клюканова. См.: 9).

### ***Коммуникация как способ существования культурного пространства***

В.В. Миронов говорит о диалоге как о главном признаке культуры, отражающем ее сущность. Более того, он утверждает, что саму культуру можно интерпретировать как особую форму коммуникации, пронизывающую все уровни социальной системы (см.: 13).

В статье И.В. Юровой подчеркивается амбивалентность взаимоотношений субъекта с Другими. С одной стороны, пишет она, «Другие обеспечивают коммуникативную поддержку субъективной реальности, адекватность автономного мышления, с другой – они видятся как угрожающие этой автономии. Такая ситуация требует не противопоставления одного другому, а равновесия автономности и “суггерендности”, т. к. и внутренне и внешне человек не является предельно

обособленным, он вписан в системы и среды, которые с ним и им же формируются» (26).

Для М.М. Бахтина бытие есть диалог. По словам Н.К. Бонецкой, «диалогическое общение для него – необходимое и достаточное условие бытия человека; вне диалога человека просто не существует» (2, с. 264). Бахтин утверждает: «Вполне понятно, что в центре художественного мира Достоевского должен находиться диалог, притом диалог не как средство, а как самоцель. Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть...» (1, с. 271). Бонецкая подчеркивает, что изолированному субъекту Бахтин просто отказывает в существовании: «...нельзя сказать, что диалог возникает благодаря совместным действиям – некоей синергии – двух индивидов: нет, онтологически диалог предшествует его участию...» (2, с. 265).

Как отмечает Даниэль Орлов, «я ничего не способен понимать в жизни, даже не способен понять, что умру, если нет другого. В этом плане другой предстает пределом присутствия человека в мире. Вопрос не в том, каким образом возможен опыт другого, каковы мои отношения с другим, трансцендентен он или имманентен. Вопрос касается только того, что другого надо пережить как трансцендентальную предпосылку» (5, с. 39).

Тема коммуникации, диалога, отношений «Я – Ты», «Я и Другие» стала одной из центральных в философских и культурологических исследованиях XX в. (здесь необходимо помимо М. Бахтина упомянуть С.Л. Франка, Г. Марселя, Ф. Эбнера). Особое место в этом ряду занимает Мартин Бубер. Бубер рассматривает бытие как диалог между Богом и человеком, а также человеком и миром. Три важнейшие сферы, в которых реализуется, согласно Буберу, связь между «я» и «ты», таковы: 1) жизнь с природой; 2) жизнь с людьми; 3) жизнь духовная (жизнь с Богом). Как замечает П.С. Гуревич, «здесь отношение окутано облаком таинственности, раскрывает себя безмолвно, не порождает речь. Мы не слышим никакого “ты”, но все же чувствуем зов, и мы отвечаем, творя образы, думая, действуя. Мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить “ты” своими устами» (7, с. 241).

В работе «Проблема человека. Перспективы» М. Бубер предлагает покончить с ложной альтернативой, «которая пронизывает мышле-

ние нашей эпохи» – это альтернатива «либо индивидуализм – либо коллективизм». «В индивидуализме личность вследствие воображаемого овладения своей фундаментальной ситуацией заражена испорченными семенами фиктивности. <...> В коллективизме личность, отрекаясь от непосредственного личного решения и ответственности, отказывается от самой себя. В обоих случаях личность не способна осуществить прорыв к другому: подлинное отношение существует только между подлинными личностями» (4, с. 92). Человеческий мир, по словам Бубера, в первую очередь характеризуется тем, что «здесь между существом и существом происходит что-то такое, равное чему нельзя отыскать в природе» (4, с. 94). Эту сферу Бубер называет сферой «между». Царство «между», замечает он, находится там, где встречаются «я» и «ты», «на узком горном хребте, по ту сторону субъективного и объективного» (4, с. 96). Только в жизненном отношении человека с человеком, полагает Бубер, следует непосредственно познать его сущность, которая составляет его собственное достояние.

Именно в диалоге, подчеркивает З. Сокулер, «любовь рассматривается как истинное отношение к Другому, как открытие друговости Другого. Так, для Бубера любовь становится самым первым и самым важным образцом отношения “Я – Ты”» (18, с. 165). Любовь, согласно Буберу, есть «охватывающее весь мир воздействие. <...> Любовь есть ответственность Я за Ты; в ней присутствует то, чего не может быть ни в каком чувстве – равенство всех любящих...» (3, с. 23–24. Цит. по: 18, с. 165.).

Как замечает Н.К. Бонецкая, для Бубера «всякое подлинное диалогическое отношение между людьми (а оно... в представлениях Бубера не что иное, как чудо) есть одновременно отношение религиозное, есть реальная встреча с Богом» (2, с. 274). Иными словами, у Бубера чисто человеческий диалог имеет статус религиозный.

### ***Сострадание как основа диалогического отношения***

Способность почувствовать боль Другого, сострадание как основа диалога – важный мотив в творчестве Э. Левинаса, что отмечается в монографии З.А. Сокулер. «В текстах Левинаса Другой постоянно предстает в облике сироты или чужестранца. Последнее указывает не только на его радикальную друговость, но и на его неукорененность и несправие. Другой неизменно выступает у Левинаса как страдающий, голодный, преследуемый, обездоленный. <...> Другой – это невинная

жертва. Палач, отмечает Левинас, не является Другим и не имеет лица» (18, с. 191–192). Как подчеркивает З. Сокулер, образ Другого как мученика и страдающей невинной жертвы невольно наводит на мысль о христианских мотивах в мышлении Левинаса. «Не является ли Другой метафорой страдающего Христа? <...> Как Бог, так и Другой определяются через непреодолимое расстояние. Левинас пишет о “Бесконечном”, и пишет так, что речь одновременно идет и о Боге, и о Другом. Другой абсолютен, как и Бог, трансцендентен, как и Бог» (там же, с. 192–193). Способ выражения Левинаса, когда речь заходит о Другом, напоминает, по словам З. Сокулер (а также других исследователей), язык апофатической теологии. Но несмотря на то, что Другой у Левинаса в каком-то смысле действительно божественен, не следует, как замечает З. Сокулер, трактовать его учение в христианском духе. «Его учение действительно призывает видеть Бога в любой невинной жертве, но, в отличие от христианства, Левинас не приемлет мысль о том, что страданиями одной невинной жертвы возможно искупить грехи других людей. <...> Поэтому мысль Левинаса неотступно терзает вопрос о бессмысленном страдании» (там же).

Об абсолютной асимметрии в этических отношениях между Я и Другим, с точки зрения Левинаса, говорит Т. Горичева: «Я должен любить и уважать другого, но не имею права от него требовать того же» (5, с. 41). Продолжая мысль Левинаса, Т. Горичева замечает, что «непроницаемая тайна смерти и страдание другого – вот две вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. <...> Когда другой страдает, я являюсь полностью ответственным, иначе и быть не может. Даже русское слово “ответственность” отсылает к основе “ответ”, демонстрируя, что я даю ответ другому. Выше всего моего бытия – ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. <...> Мы делаемся *реальными* людьми, когда сострадаем другому» (5, с. 42).

По словам В. Соловьёва, смысл человеческой любви вообще «*есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма.* <...> Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом» (19, с. 32, 34).

### *Проблема Я и Других в свете христианской религии*

В работе «"Новоградские" размышления по поводу книги В.С. Варшавского» Ф.А. Степун пишет о том, что люди переживают образ Христа и его учение по-разному «потому, что они самим Богом созданы *разными* (выделено мной. – *И. Р.*) людьми. Нет спору – все люди созданы по образу и подобию Божию, но каждый человек запечатлен *иным* (выделено мной. – *И. Р.*) Богоподобием. Быть подлинно человеком, т. е. личностью, значит быть *личным* сходством связанным с Богом, быть исполненным индивидуального Богоподобия. Земною проекцией *индивидуального* богоподобия является особость задания, которое Богом дается каждому человеку. Достоевский называет такое задание “идеей человека”, но определяет эту идею не в платоновском, а в христианском смысле, как семя, бросаемое самим Богом в душу человека с требовательным ожиданием, чтобы он вырастил из него древо своей жизни. Из особого задания, с которым рождается каждый человек, вырастает его священное право требовать от ближних необходимой для осуществления этого задания свободы, а также и предоставления *такой же свободы другим* (выделено мной. – *И. Р.*)». (20, с. 705).

### *Градации образа Другого*

Итак, различие между людьми, *инаковость* всякого Я по отношению к Другим и есть те врожденные, Богом данные характеристики человека, которые обуславливают неизбежность и постоянное воспроизведение механизма противоборства между Я и Другими. Но характер этого противоборства во многом зависит от того, какую *идею Другого* исповедует Я, какой образ Другого будет превалировать в каждый конкретный момент коммуникации.

Можно выделить как минимум три разновидности образа Другого. Об этом, в частности, упоминает П.С. Гуревич: «Другой может выступать в разных ипостасях: 1. Другой как посторонний, чужой, носитель угрозы. 2. Другой как партнер по коммуникации, необходимое звено диалога и самоидентификации. 3. Другой – во мне» (6, с. 144). К данной градации можно добавить также: 4. Другой как объект особой эмоциональной привязанности – родной и близкий: член семьи (супруг, родитель, ребенок), друг детства, единомышленник. 5. Другой как Ближний (в системе христианской религии – объект заповеди

«Возлюби ближнего, как самого себя»). Здесь под ближним понимается не просто друг или близкий родственник, и даже не единоведец, а в принципе *любой Другой*, который может встретиться субъекту на его жизненном пути.

### *Чужой как антипод Ближнего*

Проблеме восприятия Чужого посвящена коллективная монография «Чужой и культурная безопасность» (см.: 14). Как подчеркивают авторы, исследуя историю данного вопроса, еще античные мыслители осознали необходимость концептуализации *Чужого* или *Другого*. В платоновском диалоге «Софист» можно найти обсуждение проблемы *Иного*, причем интересно то, что ведет этот диалог *чужеземец*. «Осознавая, что Иной или Чужой существуют как бы в некоей зависимости от нас или своей противоположности, Платон тем самым постулировал единую природу бинарной системы, два члена которой неразрывно связаны друг с другом» (14, с. 12). Образы Другого / Чужого активно обсуждались и другими античными и средневековыми учеными: Геродотом, Страбоном, Исидором Севильским и др. Новый взлет интереса к Другому / Чужому активизируется в эпоху Просвещения, которую «можно было бы даже назвать эпохой конструктивного Чужого. Авторы утверждают, что идентификация Чужого и формирование его статуса в обществе «были и продолжают быть важнейшими культурообразующими факторами. Ни одно общество не может функционировать, не соприкасаясь с Чужим» (14, с. 4). Взаимодействие с ним происходит как напрямую, так и опосредованно. Как подчеркивают авторы, отношение к Чужому является лакмусовой бумагой общественного развития, «определяющего гуманитарную составляющую общественного дискурса» (там же). Чужой выступает в качестве онтологического, эпистемологического и аксиологического феномена, формирующего нашу действительность. «В формировании образа Чужого скрыт ряд архаичных паттернов, которые могут актуализироваться в самых разных обществах: и развитых, и неразвитых. Выявление этих глубинных слоев может помочь познать не только скрытые угрозы, таящиеся в экстремистских проявлениях отношения к Чужому, но и глубинные процессы формирования общественного сознания» (14, с. 5). Все это позволяет назвать Чужого не только неким зеркалом, отражающим наше истинное лицо, но и «оптическим механизмом, в котором, как в кривом зеркале, отражаются все наши



гримасы, страхи или наше иллюзорное Я» (там же). Активное проникновение Чужого в нашу среду несет в себе, по мнению авторов, ряд плюсов и минусов. Они не всегда осознаются обществом и часто воспринимаются однобоко и, как правило, в негативном ключе. В европейских культурах, отмечают авторы, постепенно исчезает понятие рода, размывается этническая и религиозная принадлежность, трансформируется понятие семьи. «Человек начинает сам конституировать, а подчас и конструировать социальное пространство. Однако продуцируя все более усложняющийся реальный мир и еще более разнообразный виртуальный, человек европейской культуры чувствует себя все более одиноким и незащищенным. Для него понятие “свой” становится все более расплывчатым» (14, с. 9).

### *Неприкаянность*

Говоря о специфике жизни человека европейской культуры, В.И. Красиков в своем эссе «Неприкаянность» отмечает, что «жизненный ритм наш стремителен, калейдоскопичен множественностью мелких забот и дел. Это создает иллюзию насыщенности, событийной плотности нашего существования.<...> Между тем подобное существование своими целями мало чем отличается от смыслов броуновского движения. Может, главная цель этой нескончаемой социальной круговерти, хитрость объективного “Социального Разума” – скрыть от людей их неприкаянность?» (11, с. 149). Современный человек, по словам Красикова, рано или поздно начнет понимать ту истину, что он по-настоящему нигде не укоренен, не имеет какого-то постоянного места в строе мироздания, обществе, своей среде. «Надо пройти все возрастные чарованья, дабы также прийти к мысли, что твоя нужность другим всегда временна и относительна, зависит только от твоего соответствия их потребностям и представлениям. Ты нужен только себе» (11, с. 149). При этом, уверен Красиков, метафизическое одиночество как постоянное осознание неприкаянности не должно быть ущербным чувством. «Напротив, оно скорее является подтверждением уникальности этого вот сознания. Самосознающий человек должен культивировать свою неприкаянность, сознание того, что его никто и никогда *полностью* не поймет – ни родные, ни любимые, ни друзья, ни Господь. Он должен гордиться этим как бесспорным аргументом своей непереводаемости *как духа* в прокрустово ложе коммуникации» (там же).

Но при всех негативных аспектах «эта же самая оторванность от других на этом же уровне есть условие и сертификат высших возможных качеств самосознания – его самородности и нестандартности» (11, с. 151). Резюмируя свои размышления, Красиков приходит к выводу, что, как ни странно, «но неприкаянность же есть и стартовая позиция к подлинной духовной коммуникации в трансцендентальной сфере – с такими же одинокими, но *человеческими*, не сверхъестественными сознаниями» (11, с. 169).

### ***Проблема идентичности и идентификации***

Потребность в идентификации связана, как полагает П.С. Гуревич, с тем, что индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, «просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом» (6, с. 134.). Идентификация, утверждает Гуревич, есть одна из глубинных потребностей человека (что отмечалось и Фрейдом, и Фроммом), она реализуется на основе эмоциональной привязанности к другому лицу и проявляется в желании человека походить на того, кто кажется ему идеалом, кого он любит и боготворит. «Уникальные свойства и качества другого человека, его облик, выражение лица, походка, повадки, стиль поведения и образ жизни становятся объектом подражания» (6, с. 135). Через отождествление с другими, по словам П. Гуревича, человек пытается глубже понять себя, выразить собственное личностное ядро. «Человек осознает себя через окружение, “другие” помогают человеку выработать внутренне устойчивое представление о самом себе» (6, с. 136).

Излагая свое видение феноменов идентичности и идентификации, П.С. Гуревич ссылается на концепцию В.И. Самохваловой, изложенную в ее статье «К пониманию человека в его человеческой идентичности», а затем вступает с ней в полемику. Как отмечает в своей работе В.И. Самохвалова, «ввиду сложности современного контекста и неоднозначности самоопределения (амбивалентности самоощущения) возможны случаи ложной идентификации, когда человек ассоциирует себя с чуждыми (несвойственными ему) взглядами и целями, ибо неправильно определяет свою социальную, культурную, психологическую или иную принадлежность» (15, с. 89; цит. по: 6, с. 137). Как отмечает П.С. Гуревич, эта мысль нуждается в некоторой коррекции.

«Идентификация бывает подлинной *условно* (выделено мной. – *И. Р.*). По сути дела она всегда ложная, поскольку между прототипом и его образом нет окончательного сходства. Никому не удавалось еще выразить свою человеческую сущность до конца. Всегда есть зазор между индивидом и его представлением о себе, даже если он изо всех сил стремится к самоотождествлению» (6, с. 137).

Но, как замечает Э. Фромм, потребность в чувстве тождественности настолько важна и настоятельна, что «человек не мог бы сохранить душевное здоровье, если бы не нашел какого-нибудь способа удовлетворить ее. Чувство тождественности развивается у человека в процессе высвобождения его из “первичных уз”, привязывающих его к матери и природе» (22, с. 322). Потребность в обретении чувства тождественности скрывается, по словам Фромма, за страстным стремлением достичь общественного положения и вместе с тем не отличаться от остальных, и эта потребность иногда оказывается даже сильнее, чем потребность в физическом выживании. «Что может быть более очевидным, чем готовность людей рисковать жизнью, отказаться от любви, лишиться свободы и пожертвовать собственными мыслями ради принадлежности к стаду, ради сходства с остальными и обретения таким образом чувства тождественности, пусть даже иллюзорного» (там же).

### *Интерсубъективность*

Исследуя в своей монографии проблему взаимоотношений субъекта и Других, Е.В. Косилова приходит к выводу, что субъект может конституировать смыслы только совместно с Другими. «Субъект конституирует Других как со-творцов сферы интерсубъективности (смысловой сферы). Но не он первый творец ее, а они. Когда-то Другие – не те, конечно, которые сейчас перед субъектом, а другие Другие, но все-таки Другие – ввели его в эту сферу, а потом научили его быть ее со-творцом. Поэтому каким бы автономным субъект ни был, он всегда остается *тем, кого научили быть со-творцом смысловой сферы*» (10, с. 136).

Ту же мысль подчеркивает В. Франкл, который «убежден, что никакой истинный диалог невозможен, если не затрагивается измерение логоса. Я бы сказал, что диалог без логоса, диалог, в котором отсутствует направленность на интенциональный референт, – это в действительности взаимный монолог, всего лишь взаимное самовыражение.

<...> Истинное общение-встреча – это модус сосуществования, открытый логосу, дающий партнерам возможность трансцендировать себя к логосу, даже способствующий такой взаимной самотрансценденции» (21, с. 322–323).

### *Проблема автокоммуникации*

В роли воображаемого Другого может выступать для субъекта его «второе Я», и в таком случае мы будем иметь дело с внутренним диалогом, с тем, что именуется автокоммуникацией. Как подчеркивает П.С. Гуревич, автокоммуникативный способ передачи информации от Я к Другому-во-мне «предполагает бесконечный диалог с самим собой, являющийся основой самоанализа и размышления вообще. Наиболее зримо автокоммуникация происходит в снах и воспоминаниях, видениях и галлюцинациях как психических состояниях, проявляющих собственное Оно-Бессознательное, причем Оно выступает как язык, речь Другого, инакового к “Я”» (6, с. 144). По мнению Гуревича, благодаря способности к коммуникации в целом (и к автокоммуникации в частности) человек может детерминировать организацию мира.

### *Другой-во-мне и Двойник*

Проблема Другого-во-мне непосредственно связана с двойничеством. Как пишет П.С. Гуревич, двойник «выступает воплощением амбивалентности и двойственности всего сущего, выражая ложную ценность, он есть симулякр реальной ценности» (6, с. 145).

Тема двойника в применении к проблемам бытия России в целом и бытия русской культуры в частности детально разрабатывается В.К. Кантором (см.: 8). Кантор отмечает, что в традиции мировой литературы двойник – «это тот персонаж, который абсолютно копирует если не внешность, то идеи героя, искажая их, *подставляет* главного героя, *паразитирует* на его внешности, его благородстве, его происхождении и т.п. Короче, является главным антагонистом и врагом *близкого автору* героя, судьба которого представляет предмет забот автора...» (8, с. 267). В своем исследовании В.К. Кантор обращается к творчеству Ф.М. Достоевского, который, по его словам, искал «человека в человеке», т.е. нечто, что «не определялось ни природными, ни даже социальными обстоятельствами» (8, с. 265). Но «человек в человеке», как отмечает Кантор, находится с трудом, «слишком много ов-

нешняющего закрывает путь ему и путь к нему. И тут-то и возникает в культуре проблема ... Проблема двойника. Человек, выходящий, но не вышедший из безличной мифологической структуры, остающийся еще внутри мифологического сознания, не в состоянии найти свою определенность, устойчивость своего бытия. На этой неустойчивости и паразитирует двойник. Двойник прорывается к сути человека, пытается подменить ее, а порой и подменяет. <...> Испокон веков существовало поверье, что явление двойника – проделки дьявола, который назло Богу создает точную копию Его творения» (там же). Кантор замечает, что, по немецким поверьям, встреча с двойником ведет героя к гибели, и с горечью пишет о том, что в России это поверье осуществилось сполна. «Ведь главным мифом советской истории был миф о враждебности интеллигенции народу. Существовал термин – “враг народа”. <...> Вокруг борьбы с этим врагом, т.е. с интеллигенцией, строилось единство советского общества. Самое дикое, что и вышедшие из народа сильные мужики были слишком интеллектуальны для власти Смердяковых, были практически теми же интеллигентами и так же уничтожались. На этом фоне легко было уничтожить и сам народ» (8, с. 265–266). Разумеется, так называемое «единство советского народа» не было и не могло быть по сути единством, а являлось лишь симулякром, профанацией единства.

### ***Проблема единства социума и тотальная коммуникативность***

Подлинное и продуктивное единство социума несовместимо с враждебным отношением к инаковости Другого. Феликс Шмидель в своей монографии «Метафизика смысла» рассматривает такую форму сосуществования субъектов, при которой они погружены непосредственно в существование друг друга, и называет это явление *взаимной референтностью* или *взаимно референтным Бытием*. «Понятие о взаимной референтности субъектов в разной форме представлено во всех культурных традициях. Такое существование предполагает непосредственную взаимосвязанность всего сущего в существовании каждого» (24, с. 63–64). Шмидель подчеркивает, что с точки зрения религиозного описания люди равны друг другу потому, что каждого из них Творец создал по своему «образу и подобию», и в то же время каждого Он создал неповторимым и ни на кого не похожим. «Каждый причастен всему и творчески свободен в осуществлении себя в нем» (24, с. 65). Как подчеркивает Шмидель, совокупность свойств или качеств

субъекта, как творчески активного элемента бытия, «удобно выразить в понятиях *уникальности, полноты и свободы*. Человек, согласно религиозной традиции, отличается от других созданий тем, что он призван быть соучастником Творения» (24, с. 65–66). Иными словами, оставаясь существом тварным, человек призван сам творчески участвовать в развитии других созданий Бытия, над которыми его поставил Творец. «Можно сказать, что существование человека связано с творческим развитием себя самого и других существ согласно Замыслу Творца и о самом человеке, и о его Бытии» (24, с. 66).

***Способность к творчеству как родовая черта и уникальный дар.  
Продуктивное отношение к миру***

Как отмечает В.И. Самохвалова, «через творческий процесс рождается у человека образ будущего, который он воплощает не только в идеальном конструировании, но также через творческое построение своего бытия. Благодаря способности творческого сознания и творческого поведения, благодаря самой специфике творчества, реализуемого им в науке и искусстве, человек приобретает возможность работать с трансцендентными характеристиками времени и пространства, переводя их в человеческий план восприятия, экзистенциально осваивая их» (17, с. 20).

Способность человека к творчеству неразрывно связана с парадоксальностью человеческого существования, суть которой сводится к тому, о чем пишет Э. Фромм в работе «Человек для самого себя»: «...человек в одно и то же время ищет и близости, и независимости, единения с другими и сохранения своей особенности и уникальности» (23, с. 85). Разгадку этого парадокса Фромм усматривает в *продуктивности*: «Продуктивное отношение к миру может выражаться и в деятельности, поступках, и в понимании, умозрении. <...> Человек *постигает мир* интеллектуально и эмоционально через деятельность любви и разума. Сила разума позволяет ему проникать в суть вещей и явлений при условии активного взаимодействия с ними. Сила его любви позволяет ему преодолеть преграду, отделяющую его от другого человека, чтобы лучше понять его. <...> Продуктивная любовь несовместима с пассивностью по отношению к жизни любимого человека; она предполагает заботу и ответственность за его рост» (23, с. 86, 88).

### ***Вместо заключения***

Завершить обзор хотелось бы ссылкой на книгу Р. Штейнера «Эгоизм в философии», в которой также развивается тема продуктивности человека. Как отмечает Р. Штейнер, в человеке заложено влечение «прибавить к существующему миру еще один – происходящий из самого человека. Он не хочет случайного сосуществования с ближними, в которое его поместила природа; он стремится упорядочить совместную жизнь с другими по своему разумению. <...> Он знает также, что призван добавить нечто высшее к тому, что природа способна создать своими силами. Он сознает, что в дополнение к природе внешней он порождает из себя иную, высшую природу. <...> У человека есть цель, к которой он стремится во все времена истории – привести к гармонии то, что есть в нем самом, и то, что производит из себя природа. При этом исходной точкой осмысления природы человеком, которое составляет суть его духовных устремлений, является его продуктивность» (25, с. 5–7).

### **Список литературы**

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Избранное: В 2 т. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – Т. 2.: Поэтика Достоевского / Сост. Н.К. Бонеецкая. – С. 15–288.
2. *Бонеецкая Н.К.* Бахтин глазами метафизика. – М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. – 560 с. – (Серия «Humanitas»).
3. *Бубер М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
4. *Бубер М.* Проблема человека. Перспективы // *Лабиринты одиночества.* – М.: Прогресс, 1989. – С. 88–97.
5. *Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А.* Беседа 2. Презумпция Другого // *Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А.* От Эдипа к Нарциссу. Беседы. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 34–50.
6. *Гуревич П.С.* Психоанализ личности. – М.: Институт общегуманит. исследований, 2011. – 400 с.
7. *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека: (К 80-летию проф. П.С. Гуревича). – СПб.: Петроглиф, 2013. – 428 с. – (Серия «Humanitas»).
8. *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Двойничество – миф или реальность русской культуры? // *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры. – М.: Научно-политическая книга, 2013. – С. 259–293.
9. *Клюканов И.Э.* Коммуникативный универсум. – М.: РОССПЭН, 2010. – 256 с.

10. Косилова Е.В. О судьбах субъектов: Отношение «Субъект – Другие»: формирование, адекватность, аутизм. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 448 с.
11. Красиков В.И. Неприкаянность // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – М.: Водолей Publishers, 2007. – С. 148–169.
12. Круглова Л.К. Человек и культура. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2017. – 397 с. – (Серия «Культурология. XX век»).
13. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 27–43.
14. Чужой и культурная безопасность / Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенок С.Н., Топчиев М.С. – М.: РОССПЭН, 2013. – 215 с.
15. Самохвалова В.И. К пониманию человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. – 2009. – № 2. – С. 89–102.
16. Самохвалова В.И. Сверхчеловек: Образ, метафора, программа: Монография. – М.: Ваш формат, 2015. – 400 с.
17. Самохвалова В.И. Творчество: Божественный дар. Космический принцип. Родовая идентичность человека. – М.: РУДН, 2007. – 538 с.
18. Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – М.: Университетская книга, 2016. – 240 с.
19. Соловьёв В.С. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 19–76.
20. Степун Ф.А. «Новоградские» размышления по поводу книги В.С. Варшавского // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступит. статья, сост. и коммент. В.К. Кантора. – М.: Астрель, 2009. – С. 697–711.
21. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб. пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
22. Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – С. 273–596.
23. Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 19–191.
24. Шмидель Ф. Метафизика смысла. – М.: CARTE BLANCHE, 1999. – 159 с.
25. Штейнер Р. Эгоизм в философии / Пер. с нем. – М.: Evidentis, 2007. – 147 с.
26. Юрова И.В. Я и Другие: Вызовы для автономного мышления // Credo New.– 2017. – N 2 (90). – Mode of access: <http://credo-new.ru/>



## References

1. *Bakhtin M.M.* Problemy poetiki Dostoevskogo // *Bakhtin M.M.* Izbrannoe. V 2 t. – M.; St. Petersburg: Tsentr gumanit. initsiativ, 2017. – T. 2: Poetika Dostoevskogo / Sost. N.K. Bonetskaya. – S. 15–288.
2. *Bonetskaya N.K.* Bakhtin glazami metafizika. – M.; St. Petersburg: Tsentr gumanit. initsiativ, 2016. – 560 s. – (Seriya «Humanitas»).
3. *Buber M.* Dva obraza very. – M.: Respublika, 1995. – 464 s.
4. *Buber M.* Problema cheloveka. Perspektivy // *Labirinty odinochestva.* – M.: Progress, 1989. – S. 88–97.
5. *Goricheva T., Orlov D., Sekatskiy A.* Beseda 2. Prezumptsiya Drugogo // *Goricheva T., Orlov D., Sekatskiy A.* Ot Edipa k Nartsissu. Besedy. – St. Petersburg: Aleteya, 2001. – S. 34–50.
6. *Gurevich P.S.* Psikhooanaliz lichnosti. – M.: Institut obshchegumanit. Issledovaniy, 2011. – 400 s.
7. *Gurevich P.S.* Filosofskaya interpretatsiya cheloveka: (K 80-letiyu prof. P.S. Gurevicha). – St. Petersburg: Petroglif, 2013. – 428 s. – (Seriya «Humanitas»).
8. *Kantor V.K.* Lyubov k dvoyniku. Dvoynichestvo – mif ili realnost russkoy kultury? // *Kantor V.K.* Lyubov k dvoyniku. Mif i realnost russkoy kultury. – M.: Nauchno-polit. kniga, 2013. – S. 259–293.
9. *Klyukanov I.E.* Kommunikativnyu universum. – M.: ROSSPEN, 2010. – 256 s.
10. *Kosilova E.V.* O sudbakh subektov: Otnoshenie «Subekt – Drugie»: formirovanie, adekvatnost, autizm. – M.: LENAND, 2016. – 448 s.
11. *Krasikov V.I.* Neprikayannost // *Krasikov V.I.* Konstruirovaniye ontologii. Efemeri-dy. – M.: Vodoley Publishers, 2007. – S. 148–169.
12. *Kruglova L.K.* Chelovek i kultura. – M.; St. Petersburg: Tsentr gumanit. initsiativ, 2017. – 397 s. – (Seriya «Kulturologiya. XX vek»).
13. *Mironov V.V.* Kommunikatsionnoe prostranstvo kak faktor transformatsii sovremennoy kultury i filosofii // *Voprosy filosofii.* – M., 2006. – N 2. – S. 27–43.
14. *Chuzhoy i kulturnaya bezopasnost / Romanova A.P., Khlyshcheva E.V., Yakushenkov S.N., Topchiev M.S.* – M.: ROSSPEN, 2013. – 215 s.
15. *Samokhvalova V.I.* K ponimaniyu cheloveka v ego chelovecheskoy identichnosti // *Polignozis.* – M., 2009. – N 2. – S. 89–102
16. *Samokhvalova V.I.* Sverkhchelovek: obraz, matafora, programma: Monografiya. – M.: Vash Format, 2015. – 400 s.
17. *Samokhvalova V.I.* Tvorchestvo: Bozhestvennyu dar. Kosmicheskiy printsip. Rodovaya identichnost cheloveka. – M.: RUDN, 2007. – 538 s.
18. *Sokuler Z.A.* Subektivnost, yazyk i Drugoy: novye puti i iskusheniya mysli, otkryvaemye ucheniem Emmanuelya Levinasa. – M.: Universitetskaya kniga, 2016. – 240 s.

19. *Solovyev V.S.* Smysl lyubvi // *Russky Eros, ili Filosofiya lubvi v Rossii*. – M.: Progress, 1991. – S. 19–76.
20. *Stepun F.A.* «Novogradskie» razmyshleniya po povodu knigi V.S. Varshavskogo // *Stepun F.A.* Zhizn i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya / Vstupit. statya, sost. i komment. V.K. Kantora. – M.: Astrel, 2009. – S. 697–711.
21. *Frankl V.* Chelovek v poiskakh smysla: Sb. per. s angl. i nem. – M.: Progress, 1990. – 368 s.
22. *Fromm E.* Zdorovoe obshchestvo // *Psikhoanaliz i kultura: Izbrannye trudy Karen Khorni I Erikha Fromma*. – M.: Yurist, 1995. – S. 273–596.
23. *Fromm E.* Chelovek dlya samogo sebya // *Fromm E.* Psikhoanaliz i etika. – M.: Respublika, 1993. – S. 19–191.
24. *Shmidel F.* Metafizika smysla. – M.: CARTE BLANCHE, 1999. – 159 s.
25. *Shteyner R.* Egoizm v filosofii. Per. s nem. – M.: Evidentis, 2007. – 147 s.
26. *Yurova I.V.* Ya i Drugie: vyzovy dlya avtonomnogo myshleniya // *Credo New*. – 2017. – N 2 (90). – Mode of access: <http://credo-new.ru/>