

пускал, чтобы другие взывали к здравому смыслу, и каждый был готов подвергнуться такому испытанию. Однако всякий был уверен, что этот здравый и всем нам данный смысл покажет правоту его мнения» [7, с. 286]. По словам Шефтсбери, проблема заключается в невозможности однозначного определения, «какой смысл или чей смысл считать общим и здоровым» [7, с. 287]. По его убеждению, человечество еще не до конца поняло суть этого явления, чем и вызваны недоразумения при его использовании. Однако кое-что уже открыто, о чем свидетельствует, например, отождествление здравого смысла с любовью ко всему человечеству [7, с. 314]. Шефтсбери прямо пишет, что здравый смысл означает «чувство общественного блага и общего интереса, любовь к общине, естественные привязанности, гуманность, обязательность и тот вид воспитанности, который происходит из справедливого ощущения общих прав всех людей и естественного равенства всех, кто принадлежит роду человеческому» [7, с. 93].

По-видимому, причиной относительности здравого смысла является все та же пресловутая посылка, неосознанно мелькающая в сознании в момент нашего суждения. При герменевтическом отношении к подобно-го рода явлениям ее бы следовало назвать предрассудком, поставить под вопрос и ввести в игру понимания, но не перестанет ли тогда здравый смысл быть самим собой?

#### Источники и литература

1. Г.–Г. Гадамер. Класична і філософська герменевтика // Істина і метод.– К.: Юніверс, 2000. – Т. II. – С. 86–108.
2. Г.–Г. Гадамер. Про круговий цикл розуміння // Істина і метод.– К.: Юніверс, 2000. –Т. II. – С.55–62.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 482 с.
4. Милютин Ю. Е. Философия здравого смысла Томаса Рида // Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб.: Алетея, 2000. – С. 3–85
5. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб.: Алетея, 2000. – 352 с.
6. Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
7. Шефтсбери. Sensus communis // Эстетические опыты. – М., 1982. – С. 273–329.

#### Цветков А.П.

#### «ПРОРОК» А.С.ПУШКИНА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ

Недавний двухсотлетний юбилей великого русского поэта вызвал необычную духовно-интеллектуальную мобилизацию не столько среди профессиональных литературоведов-пушкинистов, сколько среди отчаянных любителей-беллетристов. Последние представили весьма широкий спектр истолкований его творчества – от экзальтированно-мистических (Пушкин – пророк России на все времена) до геокультурных (Пушкин – поэт русских и тюрок, Пушкин – тайный мусульманин и пр.). Во всяком случае, стало ясным, что наше евразийское пространство – не сиротливая и бездуховная пустыня, и что именно Пушкин показал: «Пророки есть в отечестве своем!».

По вполне понятным причинам, философские, эстетические и мистические мотивы пушкинского «Пророка» занимали в этих изысканиях одно из центральных мест, при этом доминирующим тезисом (в той или иной мере изысканно интерпретированным) оставался классический стереотип о роли поэта в обществе, якобы и раскрывающий замысел этого поэтического произведения. (Ведь ясно же, что «Пророк» Пушкина – не про туриста, заблудившегося в пустыне.) Однако, при всем разнообразии мнений, аналитики исходили из семантики текста, почти не пытаясь использовать его семиотику. Данная работа является попыткой философской интерпретации «Пророка», с обращением не только к традиционной семантике, но и к семиотике текста. Именно семиотика текста позволяет утверждать, что самое выдающееся произведение великого поэта скрывает не столько тайну рождения поэта-пророка, сколько тайну духовного рождения человека вообще. В этом случае следует указать на тот якобы странный факт, что Пушкин, несмотря на дружбу с Гоголем и Киреевским, ничего не знал о таком духовном феномене русской культуры как Оптина пустынь с ее старцами, о святителе Тихоне Задонском и в особенности о преподобном Серафиме Саровском, своем великом современнике. Как могли не встретиться два солнца России?

Такой парадоксальный факт, видимо, объясняется присущими поэту особой духовной автономии и духовной экстерриториальности, которые, в данном случае, позволили ему направить свой поэтический («Поэзия есть Бог в святых мечтах земли», – сказал друг Пушкина Жуковский) и профетический («и виждь, и внеми!») дар на создание бинарного образа: «поэта-пророка» (семантика текста) и «человека-пророка» (семиотика текста). То есть, в первом случае образ в какой-то степени соотносится с личностью Пушкина, во втором – с личностью человека вообще. Здесь уместно обратить внимание на эту степень соотношения личности поэта с образом поэта-пророка. Известна мысль Юнга о том, что существуют произведения, с которыми автор себя идентифицирует, повинувшись действию собственного бессознательного, которое подчиняет руку писателя. Несомненно, такое случается, однако по отношению к пушкинскому «Пророку» это правильно лишь отчасти.

В.Ходасевич, указывая на это произведение поэта, отмечает, что оно «с незапамятных времен сделалось источником великого соблазна. В «Пророке» видели и видят изображение поэта, для чего, в сущности, нет никаких данных. Пророк – лишь один из пушкинских героев, гениально постигнутый, но Пушкину не адекватный. Конечно, для такого постижения надо было как бы носить пророка в себе. Пушкин его и носил, но лишь в том смысле, как носил в себе Онегина и Татьяну, Моцарта и Сальери... «Пророк» – отнюдь не автопортрет и не портрет вообще поэта. О поэте у Пушкина были иные, гораздо более скромные представления, соответствующие разнице между пророческим и поэтическим предстоянием Богу. Поэта Пушкин изобразил в «Поэте»,

а не в «Пророке». Очень зная, что поэт порою бывает ничтожней ничтожнейших детей мира, Пушкин признавал себя великим поэтом, но нимало не претендовал на «важный чин» пророка» (1, с.491–492). Эти два мнения, соотносенные по принципу дополнительности, на наш взгляд, существенно характеризуют проблемную ситуацию.

Гений Пушкина, равно как и сама его личность, интересен своим особым самосознанием, которому были свойственны не только глубокая философская рефлексия, но и, действительно, явно выраженные профетические интенции и настроения. Именно они, представленные в виде философских образов и метафор, будут тревожить нашу пушкинскую совесть до тех пор, пока мы будем почитать (и читать) воздвигнутый им «памятник нерукотворный».

Следует отметить, что философские озарения Пушкина воплощены в вербальной форме эстетических концепций, впечатляющих воображение, а его профетические прозрения в виде художественных образов густо рассеяны во множестве поэтических, прозаических и исторических текстов зрелого периода. И в философском и в профетическом мы, как представляется, имеем дело с индивидуально пушкинским постижением и выражением глубинных смыслов архетипического характера. Используя современный лексикон, можно предположить, что эти смыслы генетически и функционально связаны именно с архетипом Самости, как неким средостением всех векторов самопостижения человека, главным из которых, несомненно, является вектор обретения подлинной индивидуации собственного бытия. В этом предположении снимается известное противопоставление мнений Фрейда о личностном начале и индивидуальном бессознательном источнике произведений культуры и Юнга – об архетипах коллективного бессознательного как первоисточнике творчества. В соответствии с этим можно утверждать, что для Пушкина человек, как основной объект его внимания, – это не только совокупность органов (слуха, зрения, речи и т.д.), что само по себе существенно важно, но и, прежде всего, – совокупность связанных с природой человека высших смыслов, своего рода смысловое поле, состоящее из двух частей. Одна его часть – проявленная, доступная анализу и самоанализу. Другая часть, мифопоэтическая, – сокрытая, ускользающая от анализа, а её смыслы складываются из сокрытых (неявных) значений слов и схватываются воображением и интуицией.

На языке семиотики (вспомним, что совсем недавно семиотика культуры явилась важнейшей провокацией советского научного дискурса) взаимодействие этих двух частей можно выразить через соотношение денотата и сопутствующих ему коннотаций, – соотношение, порождающее новые культурные смыслы, и, что существенно при этом, не уничтожая, но обогащая смысловое содержание исходного денотата.

Важно при этом еще раз подчеркнуть, что в творчестве Пушкина выше названные коннотации (как семантические, так и семиотические) являются сущностно антропологическими, то есть отображающими природу человека вообще и через нее – собственную природу поэта, в частности. Поэтому, как представляется, одним из вариантов названия «Пророка» могло бы быть известное изречение “Ессе Homo!” – «Се – человек!», изначально заключающее в себе возможность смыслопорождения в виде некоторого множества антропологических коннотаций.

Ю.Лотман в статье “Культура как субъект и сама-себе объект” отмечает: «Фундаментальным вопросом семиотики культуры является проблема смыслопорождения. Смыслопорождением мы будем называть способность как культуры в целом, так и отдельных ее частей выдавать на «выходе» нетривиально новые тексты. Новыми текстами мы будем называть тексты, возникающие в результате необратимых (в смысле И. Пригожина) процессов, то есть тексты, в определенной мере непредсказуемые. Смыслопорождение происходит на всех уровнях культуры. Процесс этот подразумевает поступление извне в систему некоторых текстов и специфическую, непредсказуемую их трансформацию во время движения между входом и выходом системы. Системы этого рода – от минимальных семиотических единиц до глобальных, типа «культура как себе-достаточный универсум», – обладают, при всем различии их материальной природы, структурным изоморфизмом. Это, с одной стороны, позволяет построить их минимальную модель, а с другой – окажется чрезвычайно существенным при анализе смыслопорождения» (2, с. 640).

В данном контексте весьма показательной, на наш взгляд, является «семиосфера» пушкинского «Пророка», включающая в себя не только ключевой вопрос философской антропологии о том, как возможен Человек? но и содержательно являющаяся своего рода «себе-достаточным» культурным универсумом, возникающим «на выходе».

Как известно, исходным текстом для пушкинского «Пророка» послужила шестая глава из книги пророка Исаяи (Исайя, 6, 1–13), а также некоторые реминисценции из Корана, фиксируемые, главным образом, в известном пушкинском «Подражании Корану». И если все же считать исходным библейский текст, то следует отметить, что при ближайшем рассмотрении по существу единый текст Исаяи имеет два кода – код текста автора, то есть самого Исаяи, и код текста Господа Саваофа. В таком случае мы имеем дело с неким исконным (базовым, архетипичным) риторическим построением – «текст в тексте», при котором семиотическое различие разных частей текста служит проявленным фактором как авторского построения, так и читательского восприятия текста. Переключение из одной системы семиотического осознания в другую составляет в этом случае структурную основу генерирования смысла. Поэтому можно утверждать, что гениально выстроенный сюжетный текст «Пророка» – результат взаимодействия и интерференции этих двух типологически исконных текстов, реализованных в рамках доминирующей антитезы «нищий духом – просветленный, насыщенный духом».

Вопреки тому, что «Пророк» содержит минимум реминисценций из ветхозаветного текста Исаяи, послужившего исходным, в нем поражает такая глубина постижения, которая позволяет осуществить целый ряд интерпретаций, изоморфных по своей структуре, то есть понять содержание «Пророка» как описание: а) этапов

рождения пророка, б) этапов рождения поэта, в) этапов духовного рождения (преображения) человека и, наконец, г) этапов собственно творческого процесса. Гениальная интуиция поэта позволила ему с помощью символического языка поэзии закодировать целую гирлянду выше названных изоморфных структур.

Если отталкиваться от теории В.В.Налимова о вероятностном исчислении смыслов, то все выше названные процессы преобразования, выявленные в пушкинском «Пророке», представляют собой переход из области актуального сознания в некую неясную область альтернативного сознания, образно говоря, в область «пустынного» сознания, в которой только и возможен прорыв к новым идеям и смыслам. Как попасть в эту область пророчества, преобразования и озарения?

Описание этапов этого преобразования начинается без предварительной подготовки читателя. С первой строки, посредством гениальной метафоры «Духовной жаждою томим, / В пустыне мрачной я влачился...», поэт вводит читателя в *первый этап* всего процесса прозрения, преобразования, творчества. (Нельзя, к стати, не заметить переключку или совпадение с первой строкой из «Божественной комедии» Данте: «Земную жизнь пройдя до половины, / Я очутился в сумрачном лесу, / Утратив правый путь во тьме долины».)

«В пустыне мрачной я влачился» – это первая необходимая ступень перед погружением в мир архетипов коллективного бессознательного, где, согласно Юнгу, человек ощущает свою Самость, свой высший дух, где хранится история человеческого рода. Пустыня символизирует вход в состояние сознания, уже отделенного от внешнего мира. Все готово ко второму этапу преобразования (инсайта): «И шестикрылый серафим / На перепутье мне явился».

Удивительным образом поэтический образ «проводника» (у Данте это был римский поэт Вергилий) – шестикрылого серафима – явно соотносится с особой пятой, «трансцендентной», психической функцией у человека, на которой базируется теория психологических типов Юнга и его теория коллективного бессознательного. Как известно, описав вначале четыре основных психических функции: мышление, интуиция, чувство и ощущение (2, с. 290–291), Юнг затем логически приходит к открытию пятой, трансцендентной, психической функции, ответственной за связь сознания с бессознательными и являющейся своеобразным «мостиком» или, точнее, «проводником» из сознания в бессознательное.

Следующая строка Пушкина «на перепутье мне явился» ассоциируется со строкой Данте «земную жизнь, пройдя до половины». Перепутье – половина пройденного поэтом жизненного пути. Два великих поэта – один в эпоху средневековья, а другой многие столетия спустя – воспользовались одними и теми же архетипическими символами, открытыми Юнгом в XX веке. Данный факт еще раз подтверждает гениальную догадку Юнга об универсальности символов и архетипов человеческого бессознательного для разных эпох, разных культур, разных народов и разных гениев(3).

Следующий этап преобразования–инсайта описывает «гипнотические» манипуляции «проводника»: «Перстами легкими как сон / Моих зениц коснулся он, / Отверзлись вещие зеницы, / Как у испуганной орлицы. / Моих ушей коснулся он, – / И их наполнил шум и звон».

В данном случае «сон», который, как известно, снимает барьеры дискретного сознания и включает континуальное воображение, можно истолковать как символ «перехода» в глубины коллективного бессознательного, когда у поэта «отверзлись вещие зеницы», то есть, открылся взгляд ясновидящего – взгляд в область новых смыслов. Смыслов как о высоком, так и низком: «И внял я неба содроганье, / И горний ангелов полет, / И гад морских подводный ход, / И дольней лозы прозябанье». Особенно интересно здесь упоминание о «морских гадах», которое как бы предвосхищает открытие Фрейдом бессознательного с его темными и инфернальными глубинами. Таким образом, на данном этапе преобразования–инсайта человек избавляется от старых, профанных и инстинктивных, чувств и обретает новые – провидческие, экстрасенситивные.

Следующий, и самый впечатляющий, этап преобразования–инсайта Пушкин описал как весьма болезненную операцию по имплантации, совершенную проводником: нужно заменить, предварительно удалив, *язык–речь и сердце–мысль*: «И он к устам моим приник, / И вырвал грешный мой язык, / И празднословный, и лукавый / И жало мудрой змеи / В уста замершие мои / Вложил десницею кровавой» («И он мне грудь рассек мечом, / И сердце трепетное вынул, / И угль, пылающий огнем, / Во грудь отверстую водвинул»). На этом этапе завершается собственно «переход», своеобразное замыкание круга, подлинной индивидуации, аутентичности.

Используя юнгианскую терминологию, можно констатировать, что это и есть описанный Пушкиным переход человека из состояния, обозначаемого архетипом Тени (борьбы с Тенью), в состояние обретенной Самости. Цена такого перехода высока – смерть прежнего человека, переживаемая как лишение старых и благостно-болезненное обретение новых, неизмеримо более пронизательных, чувств, языка–речи и сердца–мысли, – подготовленных к восприятию высших истин. За то такая смерть человека («Как труп в пустыне я лежал») вознаграждается не только высшим зрением, слухом и мудростью, но и духовным рождением свыше («И Бога глас ко мне воззвал»). Это второе рождение человека означает обретение им высокой и ответственной миссии, лишенной «празднословия и лукавства», – миссии преобразования других людей, человечества.

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы: а) вопреки общепринятому мнению о философском смысле пушкинского «Пророка», следует принять в качестве наиболее содержательной интерпретативную идею о преобразении (новом, а именно духовном рождении) человека в контексте архетипа Самости; б) антропологические коннотации «Пророка» убедительно фиксируются посредством семиотического анализа, а также с помощью данных аналитической психологии; в) вдохновение великого поэта приоткрыло тайну духовного преобразования–инсайта, указав на его этапы, которые сегодня могут быть рассмотрены как некоторые инвариантные изоморфные структуры.

**Источники и литература**

1. Ходасевич В. Ф. "Жребий Пушкина", статья о. С. Н. Булгакова // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. – М.: Книга, 1990.
2. Лотман Ю.М. "Семиосфера", Искусство – СПб, 2000; см. также: Лотман Ю.М. Семиотическое пространство // Лотман Ю.И. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. – М., 1996
3. Юнг К.Г. Очерки по аналитической психологии. – Минск, 2003.
4. Сеницын Е.С., Сеницына Е.С. Тайна творчества гениев. Изд. НГАХА.– Новосибирск, 2004.

**Шаповал В.Н.****ПРИТЯГАТЕЛЬНАЯ ОТТАЛКИВАЕМОСТЬ СВОБОДЫ**

Феномен свободы всегда глубоко волновал как специалистов-теоретиков, исследующих её истоки и тенденции развития, так и обычных граждан, остро чувствующих любые социальные ограничения их личной независимости. Диапазон отношения к свободе как к явлению внешнего мира колеблется от фанатичной преданности ей и стремления добиться её, невзирая на самую высокую цену, до категорического неприятия, «бегства от свободы». Несмотря на длительную традицию изучения, эта проблема продолжает оставаться крайне трудной и неоднозначной, вызывает множество вопросов и противоречивых суждений. Возможно, это обусловлено не столько методологическими предпочтениями исследователей, сколько тем, что сама природа исследуемого объекта как будто бы ведет к тому, что он всё время ускользает, и все изыскания в этой области приводят только к умножению подходов и интерпретаций.

В истории философии по поводу рассматриваемой проблемы были выдвинуты самые разные теоретические толкования, которые отличались прямо противоположным содержанием. Еще больше в отношении свободы было изобретено мифов, которые были направлены на то, чтобы либо отстаивать, либо опровергать идеи, прямо или косвенно связанные с ней.

Со времен Аристотеля в философии бытует мнение, что поскольку человек обладает свободой воли, то целиком в его силах всегда и везде сделать либо так, либо противоположным образом, и только от его воли зависит выбор какой-либо из имеющихся альтернатив. В эпоху средневековья центром мировоззрения подавляющего большинства людей была идея об абсолютном существе – Боге, который выступал выражением абсолютного могущества, благодати, ничем не ограниченной свободы воли. Человек рассматривался как творение Божье, как существо, созданное по образу и подобию Господа, откуда следовало, что он также обладает свободой воли. Поскольку силы человека не идут ни в какое сравнение со всемогуществом Бога, они крайне ограничены, то и его свобода может считаться слабой тенью свободы Творца, несущей, однако, в себе многие качества божественного первоисточника.

В XVIII – XIX вв., когда мир вступил в эпоху бурного развития позитивной науки, всё более широкое распространение получает та мысль, что абсолютного существа в действительности не существует, что это лишь плод человеческого воображения. Возможно, эта идея имеет важное социальное и ментальное значение, но, как об объективно существе, о Боге говорить не приходится. Обосновывалась та точка зрения, что Бог – это результат экстраполяции в бесконечную перспективу собственных свойств и качеств человека в их превосходной степени. С этой точки зрения, Бог суть лишь одна из схем интерпретации и адаптации к внешним обстоятельствам, которая работала до определенного времени, но затем перестала выполнять свою конструктивную функцию. Поскольку какое бы то ни было влияние Бога на мир и всё присутствующее в нем отрицались, существующим трансформациям подверглись представления о человеческой свободе.

Если исходить из того, что абсолютное существо – это лишь плод человеческого воображения, если, по словам Ницше, «бог умер», то отсюда возникает следующая дилемма: либо действовать согласно стратегии «если бога нет, то всё позволено», ибо единственным носителем абсолютной свободы при отсутствии бога становится сам человек; либо никакой свободы, ни в ее относительном, ни в ее абсолютном выражении не существует, и нужно только, как утверждают материалисты, познавать объективные закономерности мира и следовать им.

Практика XX столетия показывает, что установка на то, что «всё позволено», приводит к катастрофическим последствиям. Революции, локальные и мировые войны, периодические впадения человечества в варварство и тотальное истребление себе подобных и живой природы планеты – тому подтверждение. В таком случае справедливым, возможно, следует считать положение, выдвинутое Спинозой, согласно которому свободой следует называть способность существовать исключительно в силу внутренней и внешней необходимости. Но при таком подходе возникают свои противоречия и парадоксы. Камень, а равно и любой другой неорганический объект или природная стихия, существующие в соответствии со своей внутренней природой, оказываются более свободными, чем человек, обладающий разумом, способный ставить и добиваться целей, пытающийся разрешить саму проблему свободы воли. Будучи не в состоянии до конца понять свою собственную природу как собственную сущность, которая пребывает в постоянных изменениях, открывается новыми, неожиданными гранями, человек, согласно подобной логике, никогда не разрешит проблему собственной свободы.

В первом приближении свободу отождествляют с независимостью, с отсутствием ограничений каким-либо проявлениям человеческой активности или, если брать шире, каких бы то ни было препятствий всевозможным формам проявления всякого объекта. Абсолютная свобода в этом плане – это такое гипотетическое состояние, которое характеризуется *полным отсутствием* каких бы то ни было рамок и ограничений.

Однако мнение о том, что свобода допустима как абсолютная свобода, лишённая каких бы то ни было рамок и границ, следует признать уязвимым с многих позиций. Такая свобода равносильна экстраполяции ко-