

УДК 165.2



**ВООБРАЖЕНИЕ И ЭРОС:  
О СВОБОДЕ  
И НЕОБХОДИМОСТИ  
В КУЛЬТУРНО-  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ  
ОПЫТЕ**

**Ильинова Надежда Александровна**

Кандидат социологических наук, доцент,  
Адыгейский государственный университет,  
г. Майкоп,  
e-mail: nady\_i@bk.ru

В статье анализируется проблема самоутверждения человеческой духовной культуры, являющейся основой социального опыта всякого человека. Сквозь призму концепций Б.П. Вышеславцева и Ю.М. Борoday рассматривается роль воображения в процессе формирования ценностей и смыслов. На материале творчества К.Г. Юнга и его последователей раскрывается философский смысл понятия «активное воображение». Таким образом, если в концепции Вышеславцева развивается общая с психоаналитической юнгианской традицией метафизическая линия признания ведущей роли структуры тождественности «я», то Борoday подчеркивает невозможность преобразования исходного материала опыта.

**Ключевые слова:** воображение, активное воображение, эрос, опыт сознания, культура, свобода, К.Г. Юнг, Б.П. Вышеславцев, Ю.М. Борoday.

**IMAGINATION AND EROS:  
ABOUT THE FREEDOM  
AND THE NECESSITY  
FOR CULTURAL AND  
ANTHROPOLOGICAL  
EXPERIENCE**

**Plyinova Nadezhda A.**

Candidate of Sociological Sciences,  
Associate Professor, Adygei State  
University, Maykop,  
e-mail: nady\_i@bk.ru

The article analyzes the problem of self-affirmation of human spiritual culture as an ontological ground of the anthropological and social experience. The author examines the role of the imagination in the process of values and meanings creation, based on Boris Vysheslavtsev's and Yuri Boroday's theories. Based on the works of C.G.Jung and his followers the author explains the sense of the concept "active imagination". The difference is that, Vysheslavtsev develops the concept, common with Jungian psychoanalytic tradition, and a metaphysical line, which recognizes the leading role of "I" identity structure, but Boroday underlines the impossibility of converting the original material of an experience.

**Keywords:** imagination, active imagination, eros, experience of consciousness, culture, freedom, C.G. Jung, B. P. Vysheslavtsev, Yu. M. Boroday.

Для западной и русской философии Новейшего времени тема свободы творчества, конституирования идеального и отношения сознания к иным граням человеческого опыта является одной из доминирующих. В этой работе мы остановимся на проблеме оснований социокультурного опыта как исторического воплощения духовного стержня человеческого существования. Основанием для анализа и одновременно призмой решения заявленной проблемы для нас будут концепции двух отечественных мыслителей, один из которых – Б.П. Вышеславцев, относится к классической христианско-ориентированной традиции самосознания русской культуры, а другой – Ю.М. Бородай – наш старший современник, посвятивший изучению феномена воображения целый ряд фундаментальных работ. Наиболее интересная из множества его работ содержит в себе довольно смелую гипотезу о роли воображения в становлении структур социальной общности, заданных подчинением первичных родовых инстинктов принципам и нормам общественного *исторического* развития.

Оба автора во многом отталкиваются от выдвинутого еще в классическом фрейдистском психоанализе представления о роли эроса в культуре. Эрос в данном случае рассматривается широко как целый комплекс импульсов человеческого существования, обусловленный как психофизиологическими, так и сугубо символическими культурно кодируемыми факторами. Главная проблема, которая всплывает в данном случае и выступает, собственно, единой платформой сопоставления точки зрения Вышеславцева и Бородая, заключается в том, что в формировании актуального единства внутреннего мира человека, коррелятивном генезису и эволюции ценностно-смыслового пространства культурного опыта, *утверждение свободы как сущностного свойства человека происходит противоречиво*. С одной стороны, эросу противостоит царство идеального, обязанное своим существованием деятельности сознания, конкретно – продуктивной способности воображения. И в той степени, в какой индивид и сообщество автономны по отношению к эросу, они причастны к специфически культурному пространству смыслов, обладающих качеством бытийной самодостаточности. С другой же – эрос вовсе никуда не исчез. И вот тут и возникает ключевой вопрос – как он присутствует в культурно-антропологическом опыте? Какую роль при этом играет воображение, если в первом случае именно оно участвует в его устранении? Заметим сразу же, что концептуализация этой тематики, развернутая в системе взглядов и Вышеславцева, и Бородая, самым тесным образом связана с

традицией аналитической психологии, которая в философии XX в. заняла одно из ведущих мест в области объяснения сущности опыта сознания и которая, что самое главное, выступила с критикой фрейдистского толкования эроса, явно деструктивного по отношению к сфере ценностей и смыслов, которая в этом случае стала опытом трагической или как минимум драматической свободы личности.

В данном случае значительный интерес представляет как раз концепция воображения, отраженная в творчестве русского философа Вышеславцева. Он, конечно, не относится к традиции аналитической психологии, хотя, надо признать, оценивает вклад Юнга и его преемников в дело исследования бытийно-утверждающей сущности воображения очень высоко. Позиция Вышеславцева, заявленная им прежде всего в «Этике преображенного эроса», интересна и значима именно как смелый (тем более в рамках русской религиозно-историсофской линии философствования) опыт экспликации воображения в качестве метода формирования *идеально-ценностного* уровня антропологического опыта. В этом смысле позиция русского мыслителя во многом как бы уравнивает чашу весов классического психоанализа, фактически усомнившегося в имманентном самоконституировании смыслов и ценностей в культурно-антропологическом опыте. Точка зрения Вышеславцева потому в целом близка юнгианству. Более того, ряд идей и предположений, которые уже после Юнга формулировались представителями аналитической линии, в «Этике преображенного эроса» были заявлены сильно и даже более прямо, открыто. Это видно на примере понятия «активное воображение» и того, что в него вкладывалось последователями Юнга (как «методика» не просто интегрирования внутреннего опыта «я», но и возвышения этого опыта, его носителя на качественно новый бытийно-высокий уровень).

Но что же такое активное воображение? Первое, что в данном случае приходит на ум, связано с различием воображения как спонтанного и воображения как целенаправленного акта сознания. И в общем, надо признать, Юнг именно так и объясняет специфику активного воображения. Выше мы уже подчеркивали, что активное воображение – такая процедура, которая в первую очередь опирается на рефлексивность, рассудочность (в кантовском смысле слова) и операциональность сознания, в которой фигурантами или агентами выступают, по Юнгу, ценности и психоэмоциональные состояния. Сущность активного воображения Юнг фиксирует в понятии «функция трансцендентного». Тем самым указывает, что граница сознания и мира Возможного, прорывающегося в виде многочисленных протуберанцев перво-

бытной стихийной ментальности, не является каким-то железным занавесом. Основную функцию активного воображения сам Юнг определяет как синтез (в целом следуя традиции трансцендентализма). А именно: синтез того, что присутствует в наличном материале сознания, что выступает содержанием рефлексивного уровня соотнесенности и того, что полагается в свободном воображении, точнее, открывается.

Но самое главное заключается не просто в соединении одного с другим (что само по себе вообще не является каким-то особенным опытом, требующим специально установки или тренировки сознания), а в том, что Юнг обозначает термином «амплификация». Амплификация для ученого – это специфическое *усиление выраженности* или, говоря феноменологически, *явленности в являющемся являемого*, архетипического, то есть коллективного бессознательного, как опыт мира возможного через воображаемое. Говоря аллегорически, амплификация, осуществляемая в активном воображении, это прорисовка «деталей» *Лица Иного* (Возможного); прорисовка, проводящая тем самым онтологическую аффирмацию через структуру сказывающегося. Поэтому, как указывает Юнг, продукт активного воображения нельзя рассматривать как «результат сведения сознательных содержаний к своим простейшим знаменателям, поскольку это была бы прямая дорога к изначальным образам, которые... невообразимы, они облакаются в форму только в процессе амплификации» [1, с. 227]. Благодаря такой процедуре амплификации, лежащей в основе активного воображения, сознание причащается миру Абсолютного-Возможного без погружения в бессознательное (будь то текст мифа или какая-нибудь первобытная «игра теней»). Отсюда и главное отличие активного воображения от простого воображения, которое не сводится к простой разнице спонтанности и целенаправленности: активное воображение словно всхлестывает бездну Иного, приподнимает ее до уровня сознательного проговаривания, конфигурирования и референцирования. В активном воображении воображаемое *уже выражено*, актуально есть. В таком воображении человек словно стремится прикоснуться к своему образу. Как пишет в этой связи Вышеславцев, «воображать уже значит воплощать... воображение имеет неискоренимое влечение все дальше конденсировать эти образы, если они ценны и желанны, до пределов полного воплощения» [2, с. 74].

В комментарии М.-Л. фон Франц активное воображение получило следующую расшифровку: «Активное фантазирование – это вид медитации с использованием игры воображения, с помощью которого можно преднамеренно войти в контакт с подсознанием и установить

осознанную связь с психической сферой. Активное фантазирование является одним из наиболее важных открытий Юнга. В определенном смысле оно сопоставимо с восточными техниками медитации, такими как в дзэн-буддизме или тантра-йоге, а также с такими западными техниками, как “Духовные упражнения” у иезуитов. Существенная особенность метода Юнга в том, что медитирующий не имеет какой-либо осознанной цели или программы» [3, с. 210]. Ну, вопрос о том, что концепция воображения как-то пересекается с практиками и психотехниками сознания на Востоке, мы специально не раскрываем. Тема эта, по нашему глубокому убеждению, очень скользкая и разноуровневая. Все, что касается Востока и свойственной XX, да и XXI в. тенденции обнаруживать корреляты неклассических троп и трактов мысли и смыслов в системах индийской, китайской или японской культуры, требует отдельного и очень ответственного исследования! Безусловно, имеющиеся точки сходства или даже трансляции опыта ещё ни о чем не говорят в плане вектора развития. Мы, естественно, помним концепцию А. Шопенгауэра, который сопоставлял традицию немецкого идеализма и индийское мировоззрение (представления о «майе» и «Атмане-брахмане» и т. д.) именно по основанию того, что составило позицию самого Шопенгауэра: мир есть мое «представление».

Процедура активного воображения интересует нас в данном контексте не только как дополнительный ракурс темы воображения вообще, заявленный Юнгом. Дело в том, что в развитии представлений об активном воображении у последователей Юнга четко заявила о себе тенденция толкования активного воображения как направленного *диалога* с другими лицами. В этом – ключевой аспект всей этой проблематики, который также звучал задолго до постъюнгианцев у Вышеславцева. Выше мы уже обращали внимание на то, что явь Самости в акте воображения полагает свободу как воображающего, так и самого воображаемого. Предмет, конституируемый в таких актах, не является пассивным образованием, полностью детерминируемым поворотами сознания. В таком случае и само сознание выглядит лишь как механический «робот». Сила же воображения заключается в том, что открываемый *Мир* становится полновесным и весьма действенным участником события самого этого открывающего «я».

Цельность и свобода последнего отталкиваются от завершенности и исполненности того, что воображается. А такая завершенность достигает собственного максимума или имманентной границы тогда, когда эта самая граница не налагается внешним словом или образом, а выражает способ или ситуацию столкновения одного «предмета» с

другим. Р. Джонсон подчеркивает, что «активное воображение – это не то же самое, что некоторые современные методы “мысленного представления”, когда человек представляет себе что-то с определенной целью. В данном случае никакого сценария не существует: активное воображение находится с бессознательным в совершенно других отношениях, основанных на признании реальности и силы бессознательного. При активном воображении вы отправляетесь к вашему бессознательному для того, чтобы понять, что там находится, и узнать, *что оно может предложить осознающему разуму*. Бессознательное не годится для того, чтобы им манипулировали в угоду осознающему разуму, – оно является *равным партнером* в диалоге, который ведет к большей зрелости человека» [4, с. 24].

Воображение Вышеславцев рассматривает как *воплощение образа и преобразование*. При этом философ прямо указывает на то, что образ, лежащий в основании воображающей способности и ее результата, есть не вымышленная реальность, а *идеальная*. И в этом тезисе Вышеславцев апеллирует к самому Платону, мир эйдосов которого есть царство идеальных образов сущего, выступающих актуалиями Демиурга [2, с. 67]. Конституирование единства внутреннего мира субъективности есть по сути онтологическое строительство, которое Вышеславцев, следуя общему духу христианской антропологии, называет преобразованием. Преобразование есть, если кратко, такое причастие Абсолютному, которое содержательно-онтологически трансформирует, взламывая и вновь конфигурируя, текущее актуально данное тождество «я». «*Во-ображая*» субъективность воплощает самоё себя как бесконечно опосредствуемое Абсолютным. Воображение, строго говоря, это даже не способность сознания или акция психики и не специфический метод мышления, это *такой опыт, через который человеку, – существу конечному и тварному – единственным образом открывается доступ к бытию как целостному и осмысленному*, то есть в этом опыте человек проявляется как самосознающий субъект. При этом мыслитель подчеркивает: «Воображение есть орган эмоционального мышления; как и мышление познавательное, оно *не может обойтись без образов*, хотя и не связано с ними по существу». Образы производны. Они составляют лишь *средство* выражения, но не его исходный и конечный пункт. Исходный пункт воображения есть стремление всякой эмоции и всякого аффекта выразить себя, уяснить себя, понять себя; а конечный пункт есть желание выразить идеальную ценность, которую предчувствует, переживает и к которой тендирует всякая эмоция. Таким образом, воображение, образ есть нечто посредствующее:

двигательная сила – это эмоции, а конечная цель – это идеальные ценности. Полет воображения завершается восприятием идеального мира, идеальных отношений [2, с. 82].

Фактически, если внимательно присмотреться к философской позиции Вышеславцева, особенно на фоне вопроса о воображении в аналитической психологии Юнга, напрашивается следующий вывод. По нашему мнению, его взгляд значим, подчеркнем это особо, как один из ключевых фрагментов общего многоликого витража состояния мышления, философии и самого человека в современную эпоху, которое можно определить коротко и парадоксально – *как поиск Бога без Бога*. А именно: акцентировка *образа* не только как «лингвистического», но в первую очередь как смыслового сущностного корня воображения становится у Вышеславцева знаком того же самого, о чем пишет и Юнг, когда характеризует «прорыв» коллективного бессознательного в опыт субъективности. Общим знаменателем позиций двух мыслителей выступает возвращение себя к Самости или узнавание в своем лице Лица Абсолютного, Божественного. Вышеславцев отнюдь не случайно ссылается на известное ветхозаветное: «По образу и подобию своему...» [2, с. 66]. У Юнга мы также встречаем прямое высказывание о том, что через бессознательное с нами говорит Бог [5, с. 102].

По нашему мнению, следует обратить внимание на оценку, которую дал Вышеславцев концепции активного воображения в юнгианстве. Данная оценка – возможно, наиболее сильное признание подлинно онтологического аффирмативного корня самого феномена воображения, как он прорисовывается в трудах Юнга и его преемников, а также соответствующей глубинной тенденции всей традиции неклассического сказывания о сознании. Русский философ пишет: «В активной фантазии сливается сознательное и бессознательное субъекта – в ней высшее выражение единства индивидуальности, и даже в ней создается эта индивидуальность. Наконец, в фантазии выражено единство противоположностей каузального и финального. Ее никогда нельзя понимать только каузально, “редуктивно”, как делает Фрейд, сводя фантазию на низшие мотивы и низшую обусловленность: она есть двуликий Янус, смотрящий назад и вперед; правда, она обусловлена и каузально, и есть, с одной стороны, *симптом* личного состояния, результат предшествующих психических событий; но, с другой стороны, она есть творчество и, следовательно, она стремится к цели и финальна; она есть символ, пытающийся схватить цель, указать линию будущего развития. Отсюда пророческий символизм настоящей фантазии» [2, с. 84].

Человек живет в некотором материально-энергетическом пространственно-временном континууме, он знает о том, что он когда-то родился (вошел) и когда-то покинет этот самый актуальный континуум. Но именно продуктивная способность его сознания как фундаментальное *окно* или проводник позволяет ему переживать разные континуумы в широком смысле этого слова, *разные жизни*, пределы которых *не* примысливаются извне, а *обнаруживаются* в столкновениях точки «инфлексии». Бытие не создается, а *дается, даруется* в опыте цельного «я»! Так, Р. Джонсон пишет: «Когда образ говорит, он говорит одним из наших собственных голосов. Когда мы отвечаем ему, то невидимая внутренняя часть нашего собственного “я” слушает и запоминает. Она стоит перед нами в форме воображаемого образа. Во время активного воображения человек говорит не “сам с собой”, а с *одним из своих “я”*. Именно в ходе этого обмена между эго и различными образами, поднимающимися из бессознательного и появляющимися в воображении человека, он начинает собирать отдельные части своего “я” в единое целое. Он начинает знакомиться с неизвестными ему доле частями своего “я”... Активное воображение “реальнее реальности”... Оно позволяет нам принять участие в формировании общего потока основных струй энергии, которые, соединяясь в каждом из нас, образуют долговременные схемы наших жизней...» [4, с. 37].

Важнейшая мысль Джонсона заключается в том, что истинность *пути*, по которому идет активное воображение, то есть собственно пути человека, определяется не какими-то заданными извне схемами или доктринами (пусть даже изысканными философскими или религиозно-мистическими). Истина или правда такого пути есть сама его, условно говоря, траектория, ритм, мера. В этом же заключаются и его фундаментальная ценность, и онтологическая значимость для личности. В жизни каждое «я» сопрягается с бесконечным множеством себе подобных. И проблема всякий раз состоит в сохранении и закреплении собственной уникальности. Той самой единичности, которая не есть абстракция от лица и не сливается в то же время с всеобщим как таковым. Мир, открываемый в потоке активного воображения, это всегда исчерпывающе *мой мир*. Его целостность, внутренняя структура и фабула доступны в своей актуальности и настоящем «теперь» только моему сознанию. Для Другого он может быть дан только как картинка или просто текст, который можно в том числе *познавать*. Но при этом каждый такой мир в своей имманентности есть диалог различных эпицентров «я». Вот эта имманентность «царства воображаемого», как выражается Р. Джонсон в другой своей книге [5], делает позицию ана-



литической психологии, в том числе в ее таком постъюнгианском варианте, существенно близкой феноменологии. Общим интегралом оказывается именно онтологическая проблематика. Самое это их единство и близость во многом вырисовывают качественно новые контуры постклассической онтологии как попытки позитивного слова о бытии.

Дж. Хиллман, между прочим, в пику своей коллеге М.-Л. фон Франц специально подчеркивает, что активное воображение ни в коем случае нельзя отождествлять с восточными полумистическими техниками достижения некоего просветления или озарения (типа самадхи или сатори). Любые подобные методики (или как бы мы их ни именовали) заранее ставят перед сознанием некую цель. Даже если эта цель звучит максимально возвышенно (как, например, воссоединение с Сущим), тем не менее она остается авторитарной по отношению к «я». В такой методике *горизонт* никак не может выплеснуться, *раздаться*. Кроме того, активное воображение нельзя путать и с «теургическими», как выражается Хиллман, коллективными акциями, магическими ритуалами, обрядами и т. п. Ибо и в этом случае нет каналов свободного сказывания открывающегося возможного как имманентного предела диалогизирующих «я». «Основная цель этого метода, – пишет ученый, – состоит в исцелении психики путем восстановления ее в метаксе (метакса (греч. *metaxu*) – срединная область, от которой она отошла, заболев буквализмом). Для того чтобы найти обратный путь к метаксе, нам необходимо иметь такую форму мифического воображения, которую использовал платоновский Сократ в качестве целителя душ. Это возвращение к срединной сфере вымысла, мифа позволяет нам ознакомиться на уровне диалога с той вселенной, в которой мы живем. Таким образом, исцеление означает возвращение, а психическое сознание – беседу, и поэтому “исцеленное сознание” живет вымышленной жизнью». Диалог с вселенной есть не столько и даже не столько диалог с миром физическим, с тем холодным и «обездушенным», по выражению Н.О. Лосского, миром, который изучается современным объективистским естествознанием и присутствует рядом с человеком в виде техники. Еще Юнг писал о том, что архетипы – это не отражение самого *натурального* мира, а отражение переживания этого мира в душе человека [6, с. 121]. Активное воображение в этом смысле есть диалогизирующий метод открытия вселенной как тотальной целокупности Сущего внутри сознания человека. Диалогичность выражается в том, что *телос* активного воображения есть, как пишет Хиллман, «самопознание». Диалог может развертываться между двумя и более субъектами, «я», которые могут быть читателями, писателями, актерами в те-

атре, наконец. Активное воображение есть стихия говорения и рассказа, но не молчания. Причем как внешнего, так и внутреннего.

Но почему же воображение оказывается таким целительным для человека? Именно потому, что ценность, цель и смысл в образе являются как единый неразделимый сплав, который полагает мощное энергетическое концентрирование Абсолютного Бытия, которое для человека как конечного выступает «желанным» и «благодатным». Правильнее поэтому было бы говорить так: не воображение исходит от человека (сознания), а сам человек («по образу...») входит в *во-ображение* как поле «истинствования» (хайдеггеровский оборот), или самостного присутствия. Самость как реальность у Юнга есть то, что у Вышеславцева именуется преображенной действительностью. «То, что в Божественном идеальном плане есть *истинно-ценное*, в человеческом плане преломляется как *истинно-желанное*» [2, с. 75]. Потому, собственно, тема воображения как фокус фундаментального поиска человека современности, онтологизирующего поиска раскрывает подлинную природу творчества. Творчество в своей истине не может быть негуманным. Утверждение высшей ценности человека идет как раз этим воображающим путем. На эту же преображающую бытийную «магическую мощь» воображения указывает и Г. Башляр [7, с. 194].

Тема свободы в опыте человека проявляется в проблематизации истины. Имманентно-телеологическое утверждение царства идеального как корневой системы всей человеческой культуры кардинально меняет традиционное гносеологическое субъект-объектное определение истины. Вопрос об истине по отношению к воображаемому в процессе конституирования цельности и освоения внутреннего мира звучит как вопрос бытийности того, что, собственно, образует искомое единство. Иными словами, истинность неотделима от ценности и смыслового концентрирования Самости. Блестящая характеристика проблемы истины по отношению к воображению в русле экспликации самоутверждения «я» дана как раз Вышеславцевым. «Существует рационалистический предрассудок, – пишет философ, – что всякое *воображение, фантазия, миф* всегда иллюзорны и обманчивы... На самом деле миф и воображение имеют свой критерий истины. И критерий истины здесь другой, чем в научном познании действительности. Здесь нужно говорить о критерии *правды*, а не научной истины, как выражения эмпирического объекта. Критерий *правды* прежде всего имеет аксиологическое значение, выражает *ценность*, а не реальное бытие. В образе воображения, в мифе, в символе должна быть угадана некоторая подлинная ценность – тогда только мы имеем *правду образа и ми-*

*фа и символа...* Критерий *правды* есть непосредственная интуиция *ценности*, воспринимаемая глубочайшим центром личности, сердцем (“где соковище ваше, там и сердце ваше”), это “логика сердца”, воспринимаемая а priori, сверхопытно, ибо ценности имеют лишь *идеальное бытие*» [2, с. 76].

На этом фоне концепция воображения и эроса, представленная Бородаем, вызывает критическое отношение. Сразу же выразим свою позицию: понимание сущности воображения и его роли в истории человечества, в выработке нормативно-ценностной базы культурно-антропологического опыта, представленной в работах этого ученого, разрушает пространство опыта человека и общества, опирающееся на соотнесение актуального текущего содержания жизни к высшим сферам и мотивам. Если предварительно и очень кратко охарактеризовать причину, то необходимо указать именно на деструктивный характер толкования роли эроса.

С одной стороны, точка зрения Бородаев вполне справедливо указывает на роль, которую играют идеальные представления (то есть представления, существующие исключительно только в голове человека) в генезисе социально-культурного способа существования как такового. Бородаев связывает с воображением механизм замещения реального удовлетворения первичных инстинктов, прежде всего полового инстинкта, удовлетворением «идеальным». Причем имеется в виду даже не онанизм, который все равно остается реальным физическим процессом (хоть и «холостым» [8, с. 160]), а прокручиваемое в сознании «символическое убийство» соперника (отца чаще всего) в овладении самкой. Бородаев приводит многочисленные известные современной психофизиологии факты из жизни приматов. Таким образом, сам изначальный процесс конституирования социальной общности в ее качественно новом виде, отличном от природного стада, ученый связывает с обретением такого «идеального» запрета (табу) своего всеобщего статуса, закрепляемого в различных магических обрядах и мифологических текстах культурного опыта. Как пишет сам Бородаев, «затвердев в форме надсубъективного (супер-эго) коллективного представления, исходное целостное восприятие (эротика – смерть) по инерции продолжает воспроизводиться в качестве для всех обязательного, хотя и ставшего уже непонятным, ритуального испытания, которого никто не может, не вправе избежать, если он хочет быть приобщенным к данной групповой, родовой мистической сущности, войти в эту общность как полноправный член. Каждый должен воспроизвести, что называется “собственной шкурой” прочувствовать родовые муки этой

своей социальной сущности» [8, с. 173]. То есть воображение как продуктивная способность сознания рассматривается здесь как та его функция, которая приняла самое прямое и активное участие в зарождении и предметно-символическом закреплении принципов нередуцируемого «социального ритуала».

В таком своем определении концепция воображения Бородая весьма близка тем гипотезам «начала» человеческой истории и культуры, которые связывали таковое с действием тех или иных семиотических или семантических «идеальных» структур, включая практики и формы ритуалов как первичных форм утверждения социальности. Но, с другой стороны, и это для нас самое главное в данном случае, само воображение Бородаем рассматривается как *аутистический шизофренический невроз*. Аутизм Бородай вообще предлагает оценивать как исходное состояние в эволюции человеческого сознания. Даже если при этом проводить разграничение между шизофренией современного человека как деструкцией того самого всеобщезначимого «социального ритуала» и первобытными «коллективными представлениями» как жесткой необходимостью (иначе – смерть!), все равно первичная функция воображения по производству «идеального» оценивается как деструкция по отношению к реальности. То есть первичная ситуация сознания носит глубоко трагический характер (о чем говорит и название книги Бородая). Казалось бы, через воображение открывается доступ к миру культурного *со-бытия* (вместо животного стада). Но в таком открытии отсутствует свобода воображения, как и вообще сознания. Практика табуирования рассматривается как собственно конструктивная по отношению к социальности. Тогда как предел, полагаемый воображением, – это не глухая стена, разрушение которой будет означать разрушение самого антропологического опыта, а метод владения или покорения любой возможной границы в принципе! Бородай приводит пример ветхозаветной истории о «первородном грехе» и его фрейдовской интерпретации (опять же – убийство бога-отца). Однако в действительности смысл первородного греха заключается вовсе не в том, что граница каким-то образом затвердела и сохранилась как идеальный «инструмент» собственно уже человеческого культурно кодированного бытия, а в рождении самосознания данного предела. Предел становится не тупиком утверждения человека как существа «духовного», «идеального», а выходом из тупика: через предел единичное обретает полноту собственного удостоверения. Отсюда и фундаментальный смысл человеческой свободы: свобода продуктивная всегда *определена*, сущностно выражена через собственные ограничения.

Бородай рассматривает *воображение как генератор такого всеобщего, которое подавляет первичную свободу*, вводит систему запретов и норм как условие выживания и сохранения целостности первобытного общества. И даже если принять такое толкование, то тогда остается открытым вопрос о том, что же происходит с самим воображением в ходе дальнейшей социокультурной эволюции? Как в таком случае объяснить творчество? Свободу, наконец, теоретических форм самосознания? И потом, смело и оригинально звучащая гипотеза Бородая о том, что идеальное или воображаемое удовлетворение половой потребности за счет прокручивания в голове или вне головы в магическом обряде-ритуале инициации способно, так сказать, устранить само «возбуждение» и желание со всеми его реальными физиологическими признаками, вызывает некоторые сомнения (Бородай пишет о «бессознательном» онанизме). Тем более что сам же ученый подчеркивает, что реальные признаки полового возбуждения у самцов приводили якобы все равно к их реальному, а не идеальному устранению, убийству и т. д. [8, с. 161]. По нашему мнению, если гипотеза Бородая и имеет свою реально-историческую референцию то, скорее всего, как частное проявление, но не как исчерпывающе общее правило.

Данной гипотезе свойственны сциентизированные мотивы оценки воображения. Воображение как невроз не может выступать основанием утверждения духовности как всеобщего корня культуры и человека. Идеальное как продукт такого невроза остается – и это самое главное – *обманом* сознания, а не его конституированием. Такое невротическое воображение висит над головой человека как дамоклов меч, напоминая ему постоянно о том, что *онтология его духовного опыта лжива*. Воображаемая реальность в данном случае действительно остается той самой иллюзией человеческого ума или души, которую еще Платон вполне справедливо обозначил как «незаконное умозаключение».

Главная причина, по которой гипотеза Бородая явно уступает концепции преображенного эроса Вышеславцева, заключается в том, что смысл свободы и самодостаточности идеального мира, духовности определяется только *оправданием* – как необходимостью *бегства от смерти*, причем смерти физической! Ученый прямо пишет, что «начинаются люди с того, что надевают повязку на бедра. Итак, перед нами все тот же вопрос: как стало возможным внутренне *самоограничение*? То, что в стаде предгоминидов оно, наконец, сделалось жизненной необходимостью каждого, – ясно, ибо *для каждого* единственной альтернативой самоограничению становится смерть. Видимо, эту

критическую ситуацию и надо принять за отправную точку великого антропогенетического переворота. В группах предгоминидов сложилась такая всеобщая ситуация, когда дилемма – самоограничение или смерть [8, с. 159]. Свобода оказывается лишь вынужденной мерой, трагической необходимостью, посредством которой субъект может лишь избежать собственной личностной и всякой иной аннигиляции. Тогда как необходимость в концепции Вышеславцева есть необходимость самого высшего онтологического порядка – имманентной необходимостью приобщения к Абсолютному. Творческое воображение не есть аутистическое замещение реальности. Преображение ее реализуется как имманентный опыт целеполагания. Мы в полной мере разделяем пафос Б. Вышеславцева, утверждающего, что для человека с помощью воображения открыт путь к высшему.

#### Литература

1. Юнг К.Г. Структура и динамика психического : пер. с англ. М., 2008. 480 с.
2. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса // Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избр. соч. М., 2006. 1037 с.
3. Франц фон М.-Л. Процесс индивидуации // Человек и его символы. М., 2006. 352 с.
4. Джонсон Р. Сновидения и фантазии. Анализ и использование : пер. с англ. М., 1996. 288 с.
5. Юнг К.Г. К вопросу о подсознании // Человек и его символы. М., 2006. 352 с.
6. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. 366 с.
7. Башляр Г. Избранное: Поэтика странства : пер. с фр. М., 2004. 376 с.
8. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996. 416 с.

#### References

1. Yung K.G. Struktura i dinamika psikhicheskogo : per. s angl. M., 2008. 480 s.
2. Vysheslavcev B.P. Etika preobrazhennogo erosa // Vysheslavcev B. P. Krizis industrial'noy kul'tury. Izbr. soch. M., 2006. 1037 s.
3. Franc fon M.-L. Process individuacii // Chelovek i ego simvoly. M., 2006. 352 s.
4. Dzhonson R. Snovideniya i fantazii. Analiz i ispol'zovanie : per. s angl. M., 1996. 288 s.
5. Yung K.G. K voprosu o podsoznanii // Chelovek i ego simvoly. M., 2006. 352 s.
6. Yung K.G. Psikhologiya i poeticheskoe tvorchestvo // Samosoznanie evropeyskoy kul'tury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshchestve. M., 1991. 366 s.
7. Bashlyar G. Izbrannoe: Poetika stranstva : per. s fr. M., 2004. 376 s.
8. Boroday Yu.M. Erotika – smert' – tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya. M., 1996. 416 s.