

17. *Gadamer H.-G.* Philosophical Hermeneutics. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII. 143 p.
18. *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. L.: Heinemann, 1972. IX. 356 p.
19. *Hempel C. G.* The function of general laws in history // Gardiner P. (ed.) Theories of History. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 348–351.
20. *Neurath O.* Sotsiology and Physicalism // Ayer A. (ed.) Logical Positivism. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 282–317.

*С. Г. Иванов*

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В МИРОВОСПРИЯТИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

*Рассматриваются философские предпосылки эпохального поворота от Средневековья к Возрождению и Новому времени. Своеобразное решение Фомой Аквинским проблемы универсалий отразилось тогда на всех сторонах жизни европейского общества. Частной стороной произошедших изменений явилось кардинальное переосмысление понятий пространства и времени, которому, собственно, и посвящена данная статья.*

**Ключевые слова:** бытие, реализм, культура, пространство, время.

*S. Ivanov*

### Space and Time in World Perception of the Middle Ages and the Renaissance

*The article discusses philosophical preconditions of epoch-making turn from the Middle Ages to the Renaissance and New time. Thomas Aquinas' original solution of the problem of general concepts was reflected in all aspects of life of the European society. One of the aspects of the caused changes was a cardinal reconsideration of the concepts of space and time.*

**Keywords:** being, realism, culture, space, time.

Своеобразное решение Фомой Аквинским проблемы универсалий\*: сущность «после-» — «в-» — «до-» не только являлась идейным фундаментом европейского Возрождения, но и наполняла его конкретными представлениями и образами. Превысив суровую и строгую веру в высшие и недостижимые при земной жизни идеалы христианского Откровения (*то есть «до вещи» — «ante rem»*) соединилась с признанием за человеком его сущностного содержания и высокого предназначения (...«в вещи» — *in rebus*). Вследствие освоения схоластами аристотелевского наследия бытие словно спустилось с вершин горних на действительность посюстороннюю, придав этой действительности отрицаемый за ней ранее

смысл. Неподлинное стало подлинным, незначимое — значимым. Выводы напрашивались сами собой и от теории звали к практике. Если Бог и в самом деле есть Мудрость и совершенная Красота, то созданный «по его образу и подобию» человек не может быть уродлив ни своим телом, ни своим разумом. Человек самоценен как венец творения, и только ему предназначено быть проводником воли Господа в мире.

Человеку вдруг открылось, что среди созданной Богом иерархии бытия присутствуют творения, занимающие более низкое, чем он сам, место. Их односторонняя материальность подобна оковам, препятствующим достижению высшего совершенства. Человек же, хотя и ему не дано быть совер-

шенным существом, в силу одушевлённости и одухотворённости занимает промежуточное место между Богом и природой. А значит, он способен преодолеть ограниченность своей материальной телесности и привести себя к требуемому единству и гармонической *завершённости*. В этом выводе, через томистскую риторику, открыто проступает ещё аристотелевское учение об актуализации пассивной материи. Но у Аристотеля такой переход осуществлялся посредством *формы* и подразумевал внутреннее единство причины и цели, выражавшее смысловое и функциональное содержание вещи. В эпоху Ренессанса причина и цель оказываются слиты в заданной томизмом идее взаимоположенности и нерасторжимого единства Творца и творения. Творение признаётся безусловно значимым в силу выраженного в нём Высшего божественного замысла. Соответственно материальная действительность воплощает уже не грех и зло, но присутствие Бога. Творец узнаётся по своему творению. Контуры грядущего пантеизма отчётливо проступают сквозь эту пока ещё сугубо христианскую риторику.

Идейный переворот совершился и отразился на всех сторонах жизни людей. Переживаемая ими смена эпох — это не историческая абстракция. Её следует понимать буквально, ибо в своём внешнем измерении она как раз и начиналась с радикальных изменений в восприятии времени. Здесь нужно вспомнить, что само представление о времени в средние века было принципиально отличным от тех представлений, которые казались вполне естественными для античности. Человек Средневековья, по выражению М. Блока, «в общем и целом индифферентен ко времени». Однако эта оценка представляется не совсем верной, поскольку речь идёт скорее о своеобразном, средневековом *футуризме*. Характерная для времён св. Августина стилистическая примитивизация формы и текста выростала из общего умонастроения эпохи, трактующей

природу понятия исключительно как «...*ante rem*». Раннее христианство безоговорочно отбрасывало свою языческую предысторию, считая её не просто греховной, но, прежде всего, *неподлинной*. Более того, оно отказывалось признавать подлинность и за настоящим, воспринимая его подобно греховной плоти, в которую заключена бессмертная душа. Поэтому-то христианство уходило от этого настоящего в скит или в монастырь и страстно, нетерпеливо ожидало будущего.

Идея второго пришествия буквально остановила течение времени. Давно подмечено: оно тянется, когда ждёшь, и обретает крылья, когда приходится торопиться. Когда же в бесконечное ожидание превращается сама жизнь, всё внешнее просто отступает на задний план, теряет смысл, становится *несущественным*. Именно это лишало средневековую жизнь хозяйственной деловитости, архитектуру — пластики, весомости, массы, живопись — глубины; наполняло действительность прекрасными, но несбыточными иллюзиями. Однако люди жили не просто ожиданием чуда спасения. Оно означало для них приобщение к реальности высшего порядка, воссоединение с исходным сущностным началом, в сравнении с которым всякая земная конкретика — лишь суета и тлен.

Где изменение лишь видимость, всё раз за разом повторяется и, по сути, остаётся неизменным, там и время уподобляется спокойному уравновешенному *протеканию*, при котором затихает ритм мирской жизни, а вместе с ним исчезает и всякое осознание самоценности времени. Человек мыслит себя и меряет внешнюю действительность *вневременными* категориями. Существенная деталь: уже в начале средних веков в Западной Европе утрачивается известное ещё древним искусство строить солнечные и водяные часы (*клепсидры*). Оно сохранилось только в Византии и в арабском мире. На Западе часы становятся большой редкостью. Так, хронисты особо отмечают факт

присылки арабским халифом Харуном ар-Рашидом в подарок Карлу Великому сложно устроенных водяных часов.

Следствием отсутствия инструментов измерения являлось то, что и отсчёта времени как такового тоже не было. Всё, включая труд крестьянина на барщине, определялось органическим ощущением смены естественных состояний. Достаточно произвольно время дня делилось на такие нечёткие периоды, как утро, полдень и вечер. Убывание ночи и в крестьянских хижинах, и в королевских замках измеряли по крику петухов и по продолжительности горения лучины или масла в лампаде. Время «не считали» — и оно растекалось на церемонии и празднества, на неспешные «хождения», на паломничества в дальние страны и молитвы. Время могло утекать, не принося никакой «практической» пользы, но самой потребности в такой пользе и не существовало. Средние века были действительно другой эпохой — мало понятной нам теперь эпохой *докапиталистической*, в которой создание товаров, предполагающее рационально осмысленную затрату времени, ещё не стало главным смыслом жизни.

Едва ли не единственным учреждением, которое на протяжении всей средневековой эпохи всё-таки помнило о времени и пыталось его определённым образом организовать, оставалась Церковь. Подобно времени природному, церковное время подчинялось цикличности. Но это была цикличность особая. К примеру, натуралистически мыслящая античность видела в смене природных состояний побуждение к соответствующим видам деятельности, что, собственно, и выражал двенадцатимесячный календарь, деление которого означало не астрономическую абстракцию, но, скорее, своеобразное сочетание человека с окружающей его природной средой [7, с. 242].

Церковная трактовка времени заключала в себе принципиально иной смысл. На основе ежедневно и ежегодно повторяющихся посредством литургии сюжетов христиан-

ской мифологии, в человеческом сознании вырабатывалась и поддерживалась установка на тщетность всех земных усилий. Вследствие этого возникал своеобразный дуализм между телом и душой. Духовные помыслы человека были устремлены к реальности трансцендентного *будущего*. Поскольку предметы мира сего казались ему иллюзорными, время также превращалось в иллюзию, в своеобразный психологизм, существующий исключительно в душе как напоминание о суетности земной юдоли и её постоянном предуготовлении к загробной судьбе. Вместе с тем, для тела человека не было ничего более подлинного, чем его физическое бытие. Тогда как душа человека с надеждою взирала на небо, его тело оставалось на земле, среди мирских соблазнов, в потоке бесконечно длящегося *настоящего*.

Метафизическую сущность времени Церковь выводила не из слабого и ограниченного человеческого сознания, но из начала всеобщего и абсолютного. Бог — это высшее совершенство, неизменность и постоянство. В нём отсутствует какая-либо противоположность между прошлым и будущим, между мгновением и вечностью. Это заложенное ещё св. Августином и Ансельмом Кентерберийским противопоставление *времени мнимого* и *вечного* в точности соответствовало платоновскому разделению между тварной копией и *понятием* — *идеей* — *формой* в Божественном уме.

Для *вечности* не было ни протяжённости, ни направленности. Она мыслилась и началом, и концом бытия, вернее, существующей и *до начала*, и *после конца* как неизменный атрибут Божественной сущности. Напротив, *время* — это лишь тень вечности, не имеющая какого-либо самостоятельного значения. Во времени выражается текучесть вещей и явлений. В устройстве мира оно занимает условный и малозначимый *промежуток*, между сотворением мира и его эсхатологически предрешённым завершением — Страшным судом и воздаянием людям по их делам и заслугам.

Таким образом, наряду с цикличностью и повторяемостью время приобретало линейность и строгую направленность вперёд — к конкретной и наиважнейшей цели. И в этом не было никакого противоречия, поскольку повторение, приближающее цель, возможно только *по спирали!* Задолго до Гегеля христианская телеология оформилась вполне *диалектически*, с тем, однако, существенным отличием, что ни о каком развитии здесь не могло быть и речи, ибо каждый новый виток означал для средневекового человека не умножение его сил, но приближение Страшного суда и *геенну огненную*...

Условность всего земного не освобождала время от требования упорядоченности, которую и пыталась реализовать Церковь. В силу вполне конкретных потребностей христианского богослужения церковное время было отлично от «естественного» времени, в котором проходила жизнь людей, и противостояло ему. Церковь разделяла сутки не по природным явлениям, но в соответствии с этапами суточных служб — весьма приблизительными и к тому же зависящими от смены времён года. Существенным, однако, является то обстоятельство, что, несмотря на все погрешности, Церковь сумела «материализовать» свой счёт времени. Как отмечает Ж. Ле Гофф, христианство, благодаря изобретению колокола, дало Западу в VI–VII вв. принципиально новый способ обнаружения времени — акустический.

Это был очень важный шаг, придавший времени видимость объективности и, в частности, двинувший вперёд развитие церковной архитектуры. Доносимое до прихожан перезвоном с отовсюду видимых сооружений церковное время являлось тем внешним критерием, с которым соизмерялся и которому подчинялся субъективный опыт конкретного человека. Не он был отныне распорядителем своего «естественного» времени, но (как мыслилось) единый для всех людей Бог, выразителем которого и выступала Церковь. Таким образом, время становилось действенным фактором соци-

альной интеграции, значимость которого постоянно возрастала.

К XII–XIII вв. в сравнении с раннехристианской эпохой мирочувствование Европы заметно изменилось. Второе пришествие, перестав казаться делом ближайших дней, как бы отодвинулось в бесконечность. Его ожидание переросло в привычку и более не могло заслонять собой дела практически значимые. Соответственно и акценты в понимании времени также сместились в сторону его линейных интерпретаций. Благодаря Фоме Аквинскому, между вечностью и временем стали допускаться промежуточные состояния\*\*, было признано существование сотворённых субстанций, пребывающих уже не только во времени, но и *вне* времени, — то есть сопринадлежащих вечности.

Подобные установки позволили рассматривать время как устойчивый, внутренне единый процесс. Оно обрело земную достоверность. Высокое Средневековье жило уже отчётливым *ощущением* времени. Более того, в нём обнаружилась *потребность*, его *перестало хватать*. Именно осознание того, что время течёт *иначе*, и стало тем порогом, после которого появилась возможность говорить о Средних веках как о чём-то *прошедшем*. По оценке А. Ф. Лосева, «начиная с XIV и вплоть до конца XVI в., деятели культуры по всей Европе были убеждены, что они переживают «новый век», «модерный век» (Вазари). Чувство совершающейся «метаморфозы» было интеллектуальным и эмоциональным по содержанию и почти религиозным по характеру» [4, с. 39].

Вслед за осуществлённой номинализмом секуляризацией бытия необходимо должна была последовать секуляризация времени. Постепенно оно становилось всё более «технологичным», побуждающим людей не только к служению Богу, но и к делам сугубо мирским — к примеру, связанным с необходимостью цехового разделения труда, требовавшего тщательной структурирован-

ности и строгого измерения продолжительности рабочего дня. Стремление *успеть* придавало жизни всё больший динамизм. Можно сказать, что, в сравнении со Средними веками, пафос Возрождения — это не *горизонтальное* протекание жизни, но концентрация сил и *устремлённость* к действию.

Точная дата изобретения механических часов осталась неизвестной, но в середине XIII в. они уже упоминаются в записках французского архитектора Виллара Хоннекурта. В 1288 году механические часы появляются в Вестминстере, а в начале XIV в. часовой механизм монтируется на башне палатки Капитано в Падуе. Все первые часы были снабжены пока ещё только одной стрелкой, но её движение по радиусу циферблата делало ход времени вполне *наглядным!* Для воспитанного схоластикой позднесредневекового сознания это являлось наипубличнейшим подтверждением реальности самого *понятия* времени. Эпоха чистого символизма, когда понятие и вещь были разделены между собой непреодолимой пропастью, безвозвратно заканчивалась. По сути, о прощании с ней и возвести миру куранты, установленные в 1335 г. на церкви Сен-Готардо в Милане, не просто указывавшие, но ещё и отбивавшие каждый час фактически уже наступившего Ренессанса\*\*\*.

Время словно сдвинулось с мёртвой точки. Его начинают считать, причём считать не только как общее, даруемое Богом, но и как своё *сугубо индивидуальное* время. В XIV в. свидетельством этого становится широкое распространение карманных часов. По преимуществу, это простые песочные механизмы для измерения непродолжительных промежутков времени. Иссякающий бег песчинок в стеклянных сосудах рождает в сознании людей ассоциации не только быстрого протекания земной жизни, но становится своеобразным напоминанием о том, что обещанного спасения нужно не просто смиренно ждать — к нему надо активно готовиться, готовиться как к празднику великому и прекрасному.

Отодвинув во временную бесконечность Царство небесное, схоластика радикально изменила не только представления о сущности и задачах человека, но и о мире, в котором он живёт. Спасение рода человеческого, указывал Фома Аквинский, реализуется в процессе сугубо земной истории, протекающей от прошлого к настоящему и к будущему. Такое наложение сознанием линейно понимаемого времени на сконструированную религией картину действительности неизбежно должно было определённым образом привести их в соответствие друг другу. Иначе говоря, из бесконечности времени логически выростала бесконечность пространства. И, действительно, как отмечает А. Шастель, «устремления Ренессанса в значительной мере обнаруживают потребность овладеть пространством и, если можно так сказать, «проявить» его; орудия, отвечающие этому стремлению, все относятся к технике «зримого»: образ, форма играют здесь господствующую роль» [4, с. 74].

Бог дал человеку органы чувств и, следовательно, воспринимаемый их посредством мир столь же достоверен, как и сам человек. Мир таков, каким мы его видим. Этот тезис был принципиально невозможен в начале Средних веков и даже ранее — в языческую эпоху. Та же античность, признавая объективность мира, связывала его с неким универсальным космическим законом, отблеском которого в сознании человека являются законы математики. Поэтому античность была влюблена в пропорцию и число, посредством которых она стремилась выразить совершенство индивидуального и единичного тела. Любое экспериментирование с перспективой представлялось сомнительным «фокусом», уводящим от истины и допустимым в самых ограниченных пределах\*\*\*\*. В силу этого восприятие пространства античностью было существенно отлично от современного. Пространство сводилось к «промежутку между телами», к расположению предметов *друг над другом* или *друг за другом*; уходящие в глубину ор-

тогнали хотя и совпадали, но оставались несвязанными общей линией горизонта, не говоря уже о каком-либо едином центре. Размышляя над причинами этой проблемы, Э. Панофский пришёл к выводу, что «чувство пространства, которое находило своё выражение в изобразительном искусстве, совершенно не требовало систематического пространства; античные художники столь же мало представляли себе систематическое пространство, сколько размышляли о нём философы <...> Сколь бы ни были разнообразны пространственные теории античности, ни одна из них не доходила до того, чтобы считать пространство исключительно системой отношений между высотой, шириной и глубиной» [5, с. 51].

Так же и Средние века уже в своём начале избавили искусство от пространства и перспективы, однако причина этого была, главным образом, этического свойства. Платоновское разграничение действительности на подлинную и неподлинную трансформировалось в христианстве в полярное противопоставление «градов» Божьего и земного, понятий добра и зла. Поскольку же этика являлась для Средневековья своеобразной формой *онтологии*, то она не могла не воспроизвести себя в соответствующей художественной форме. Прямым следствием утверждения в эстетике нравственных установлений августиновской философии явилось то, что средневековый живописец стремился не к соответствию произведения объектам физического мира, но к аскетической обрисовке и плоскостному отражению сверхтелесного бытия. Трёхмерность ему *была не нужна*. В результате изображение стало *двухмерным*, ориентированным по вертикальной оси и одинаково воспринимаемым из любой точки наблюдения. Оно должно было недвусмысленно выражать дуализм *верха* и *низа*, непримиримую противоположность Божественного и дьявольского, высшего — светлого, небесного и низшего — тёмного, погрязшего в грехе. Всё единичное — будь то фигуры, здания

или пейзажные мотивы — здесь подчёркнуто изолировалось друг от друга и, вместе с тем, — несоразмерностью пропорций — приводилось к открывающейся духовному взору пространственной подчинённости мира чувственного миру сверхчувственному. Внутреннее пространство в силу этого сделалось излишним. Оно заменилось непроницаемой поверхностью. В частности, с этой целью в технику мозаики (преобладавшую до VI–VII веков) добавилась отрешённость синего и золотого фона, образующая внутреннюю связь внешне обособленных элементов. Показательно, что теоретическим аналогом подобных художественных приёмов служила метафизика света в языческом и христианском неоплатонизме. «Пространство есть не что иное, как чистейший свет», — утверждал ещё Прокл. Такое единство искусства и философии, по мнению Э. Панофского, означало, что мир впервые начинает мыслиться как континуум, пока, однако, лишённый «своей компактности и рациональности» [5, с. 56].

К концу XIII в., благодаря схоластике, утвердившей в западноевропейском мировоззрении учение Аристотеля, конечный эмпирический космос, наконец, соединился с бесконечностью Божественного бытия и действия. Мир, ещё недавно воспринимаемый как искушение и обман, вновь обрёл практическую достоверность. Как-то вдруг открылось, что по мере удаления предмет способен уменьшаться, причём не в силу ущербности человеческого зрения; параллельные линии с расстоянием всё более сближаются и, невзирая ни на какие вечные истины, стремятся у горизонта сойтись к одной точке. Таким образом, в живописи закрепляется перспектива, передающая не только то, *что* непосредственно доступно глазу, но также и то, *как* это может наблюдаться при определённых условиях. Прежняя изолированность элементов исчезает. Пространственная целостность произведения отныне обеспечивается за счёт его изначальной подчинённости взгляду предпо-

лагаемого наблюдателя, направляемому из конкретной, *внеположенной* изображению позиции.

Достигаемый, таким образом, *реализм*, то есть соответствие изображения исходному оригиналу, был весьма специфичен. «Нужно было изображать вещи не сами по себе, — отмечал А.Ф. Лосев, — но такими, как они являются самому человеку» [4, с. 251]. Это, казалось бы, такое простое и даже само собою разумеющееся отношение между произведением и зрителем знаменовало целый мировоззренческий переворот, произошедший в художественном сознании. Средневековое искусство, идейно вскормленное философией св. Августина, безоговорочно посвящало себя Богу. Поэтому его произведения даже и не нуждались в том, чтобы их оценивал кто-либо ещё кроме Бога. Человеческий взгляд мог сколько угодно скользить по картине, но видеть в ней ему позволялось лишь присутствие символически выраженной *идеи*. Напротив, введение в живопись линейной перспективы явно демонстрировало уже сугубо томистское понимание бытия: хотя рукой мастера по-прежнему творил Бог (...*ante rem*), но восприятие и оценка этого «совместного» произведения принадлежала уже исключительно человеку, зрителю (...*post res*).

К тому же достигаемая посредством перспективы иллюзия единовременности с сюжетом не могла, в конечном итоге, не вести к размышлениям о том, что пространство и время, существовавшие для Средневековья изолированно друг от друга, на деле должны рассматриваться вместе. Их неразрывное единство начинает осознаваться как необходимое условие созданной Богом реальности (...*in rebus*). Художественное переживание этого открытия наполняет изображения глубиной, а использование перспективно сокращающегося орнамента плиточного пола вплоть до появления теории относительности остаётся «первым примером координатной системы, воплощающей современное «систематическое пространство» в

художественно-конкретной сфере раньше, чем его сформулировала абстрактно-математическая мысль» [5, с. 71].

Естественно, что подобные трактовки перспективы выходили далеко за пределы понимания её только лишь как приёма живописного воспроизведения действительности. Через перспективу утверждал себя новый способ *видения* мира, распространявшийся с двухмерных изображений на другие искусства и на науку. В сознании человека нарождающегося Ренессанса перспектива выступала полноценной моделью космического универсума. Мир мыслился уже не как плоскость, но как *объём* — то есть то тотальное *вместилище*, в котором соединяются материя и сознание. Прямым следствием такого понимания следует считать факт возвращения в архитектуру купола, объяснение которого в сугубо функциональном ключе, то есть как *вида перекрытия*, невозможно. Купол — это совсем не крыша, в привычном смысле, но символическая копия Вселенной, которая, с одной стороны, объёмлет тело человека, с другой же — отрывает человеческий дух от ограниченной земным притяжением материальной жизни, вздымая его к самым небесам.

Когда раннее христианство субстанциально соединило пространство и тело в единой плоскости, это означало, что они уже не могут существовать друг без друга. И тело, и пространство оказывались как бы возведёнными к общей понятийной сущности. Соответственно освобождение от этой сущности и обретение самостоятельности любым из начал, к примеру, пространством, должно было распространиться и на тело. Купол — просто наиболее зримый пример, подтверждающий это положение. Но подобные примеры можно было найти буквально повсюду. Своеобразная «телесная выпуклость» (А. Лосев) постепенно становилась главной особенностью всех произведений Ренессанса. Подчас она оказывалась даже чрезмерной, о чём свидетельствуют портал церкви в Шамполе

Клауса Слютера и резные алтари «перпендикулярная» архитектура в Англии и новый тип готического собора в Германии.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Главная проблема средневековой схоластики, формальным выражением которой являлся спор о том, что первично — *понятие* (сущность, общее) или *вещь* (существующее, единичное). Первичность понятия («Вначале было Слово...») отстаивали сторонники так называемого *реализма* («*Universalia sunt realia*» — «Общее действительно»), первичность «вещи» — *номиналисты* («*Universalia sunt nomina*» — «Общее есть имя»).

\*\* Фома Аквинский: «Итак, время имеет «прежде» и «после»; век не имеет в себе «прежде» и «после», но может вступать с ними в соединение; вечность же не имеет «прежде» и «после» и не терпит их рядом с собой (Сумма теол., I, q. 10, 5 с)» [1, с. 834].

\*\*\* Следует отметить, что этот «час» на первых порах понимался по-разному. Появление механических часов совсем не означало унификации системы отсчёта времени суток, которая могла варьироваться от города к городу. Различались и сами циферблаты часов. К примеру, в немецких землях, в Швейцарии, в Нидерландах и в Англии был распространён «половинный счёт времени» и часы с циферблатом, разделённым на двенадцать часов. Время считали дважды по двенадцать часов, начиная каждую часть с полночи и с полудня. В Чехии, Италии и во многих других местах были приняты часы с «полным циферблатом», включавшем все двадцать четыре часа, отсчёт времени при этом начинался с вечера.

\*\*\*\* Полностью пожертвовать эстетичностью даже ради истины античность всё-таки не могла. Она признавала определённую субъективность и в создании, и в восприятии произведения. Поэтому, к примеру, сам Платон, разделяя в «Софисте» художников на создающих «образы» и создающих «призрачные подобию», говорит о последних: «Если бы они желали передать истинную соразмерность прекрасных вещей, то <...> верх оказался бы меньших размеров, чем должно, низ же больших, так, как первое видимо нами издали, второе вблизи» [6, с. 349].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1, 2. Философия древности и средневековья / Ред. кол.: В. В. Соколов (ред.-сост. 1-го т. и авт. вступит. ст.) и др. М.: Мысль, 1969. 936 с.
2. Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: РХГИ, 2001. 539 с.; Т. 2 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: РХГИ, 2002. 635 с.
3. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. / Общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.
4. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.
5. *Пановский Э.* Перспектива как «символическая» форма. Готическая архитектура и схоластика / Пер. с нем. И. Хмелевских, Е. Козиной / Пер. с англ. Л. Житковой. СПб.: Азбука-классика, 2004. 336 с.
6. *Платон.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2 / Пер. с древнегреч. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Вступит. ст. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1970. 611 с.
7. *Ястребицкая А. Л.* Средневековая культура и город в новой исторической науке: Учебное пособие. М.: Интерпракс, 1995. 416 с.

### REFERENCES

1. Antologija mirovoj filosofii: V 4 t. T. 1. Ch. 1, 2. Filosofija drevnosti i srednevekov'ja / Red. kol.: V. V. Sokolov (red.-sost. 1-go t. i avt. vstupid. st.) i dr. M.: Mysl', 1969. 936 s.
2. Antologija srednevekovoj mysli. (Teologija i filosofija evropejskogo Srednevekov'ja): V 2 t. T. 1 / Pod red. S. S. Neretinoj; sost. S. S. Neretinoj, L. V. Burlaka. SPb.: RHGI, 2001. 539 s.; T. 2 / Pod red. S.S. Neretinoj; sost. S.S. Neretinoj, L.V. Burlaka. SPb.: RHGI, 2002. 635 s.



3. *Le Goff Zh.* Srednevekovyj mir voobrazhaemogo: Per. s fr. / Obshch. red. S. K. Caturvoj. M.: Izdatel'skaja gruppa «Progress», 2001. 440 s.
4. *Losev A. F.* Estetika Vozrozhdenija. M.: Mysl', 1982. 623 s.
5. *Panofskij E.* Perspektiva kak «simvolicheseskaja» forma. Goticheskaja arhitektura i sholastika / Per. s nem. I. Hmelevskih, E. Kozinoj / Per. s angl. L. Zhitkovej. SPb.: Azbuka-klassika, 2004. 336 s.
6. *Platon.* Sobranie sochinenij: V 3. T. 2 / Per. s drevnegrech. / Pod obshch. red. A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Vstupit. st. A. F. Loseva. M.: Mysl', 1970. 611 s.
7. *Jastrebitskaja A. L.* Srednevekovaja kul'tura i gorod v novoj istoricheskoj nauke: Uchebnoe posobie. M.: Interpraks, 1995. 416 s.

*Веричева К. В.*

## СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

*Статья посвящена исследованию и сравнительному анализу концепций социальной идентификации личности, представленных в работах Дж. Мида, Ч. Кули, И. Гоффмана, Р. Харре и других известных философов XX столетия. Автор показывает, что в современном обществе структура личности становится более сложной, и в результате создаются условия для выбора своей собственной самости, конструирования личностной идентичности в процессе различных социальных взаимодействий и коммуникаций.*

**Ключевые слова и словосочетания:** личность, личностная идентичность, Я, Другой, социальный конструктивизм, интеракционизм, виртуальная реальность.

*K. Vericheva*

## Social Construction of the Personality

*The article deals with an investigation and a comparative analysis of the conceptions of social identification of the personality as presented by G. Mead, Ch. Cooley, I. Goffman, R. Harre and other famous philosophers of the 20 century. It is argued that in the modern society the structure of personal "Self" has become more complicated and as a result there are conditions for choosing the proper selfhood and constructing the personal identity in the process of different social interactions and communications.*

**Keywords:** personality, personal identity, the "Self", the "Other", social constructivism, interactionism, virtual reality.

В современных концепциях проблема идентичности личности рассматривается в аспекте социального взаимодействия, где индивидуальное Я, самость, выступает как результат конструирования личности в конкретном социокультурном контексте. Становление и развитие личности происходит в процессе интерактивных взаимодействий, в результате чего усложняется ее структура, формируется множество Я-образов. Данная установка противостоит классической модели личности, в основе которой лежит

представление о ней как неизменной, стабильной и целостной сущности. Кризис идентичности в современном обществе обусловлен невозможностью сохранения целостности собственного Я. Проблематика социальной идентификации личности является актуальной в современных условиях и исследуется в таких направлениях, как социальный конструктивизм, символический интеракционизм, этнометодология, постструктурализм, постмодернизм, нарратология и т. д. Объединяющей позицией этих